FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS
FERRARIENSIS O. P.

COMMENTARIA
IN LIBROS QUATUOR CONTRA GENTILES
S. THOMAE DE AQUINO

EDITIO NOVISSIMA
AD FIDEM ANTIQUIORIS EXEMPLARIS IMPRESSA
NOVOQUE ORDINE DIGESTA
CURA ET STUDIO IOACHIM SESTILI
S. TH. DOCTORIS.

VOLUMEN. III.

Disputatione **Doct. J. Sestili** adiecta
de naturali desiderio divinam substantiam videndi.

ROMAE
Sumptibus et typis
Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani
ANNO IUBILÆI MCM.



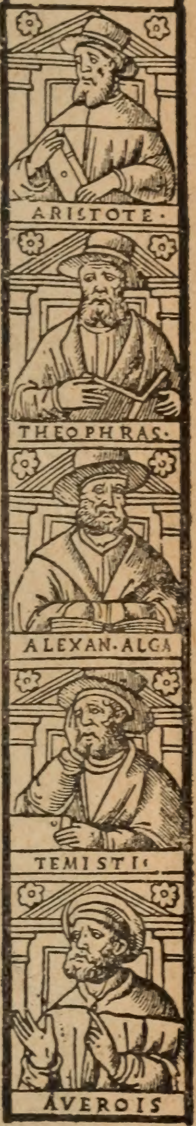


S·Tho. cōtra Genti les. Cum cōmē.

B·THOMAS

aquinas ex prędicatoria familia contra Gentiles acriter pugnat hoc codice: ⁊ gloriose triumphat. Cuius nobis iacula ad cōsimilia certamina Frãciscus ferrariēsis solerter expedit. Huic Clemens. VII. Pon. Max. post egregium regimen obseruantię: quę lombardię nuncupatur: regenti conuentum ⁊ gymnasium bononiense (quę duo munera raro ꝯtigit vnū simul obire) totius ordinis curā merito cōmisit. Anno salutis. M. D. XXIIII. Quo ⁊ impressum est hoc opus.

Nequis alius hęc cōmentaria imprimat: ⁊ Clemē. vij. Pon. Max. ⁊ senatus Veneti decreto cautum est.





EDITIONIS PRIMAE CLEMENTI VII NUNCUPATAE ECTYPUM.

LECTORI SALUTEM

Ad finem vertente seculo, anno faustissime inchoato ob Iubilaeum maximum a SS. D. N. Leone PP. XIII, indictum feliciterque auspicatum; volumen tertium Ferrariensis nostri publicae luci committimus, ipso Summo Antistiti, et scientiarum restitutori sapientissimo, perjucunde nuncupatum, paterno Eius favore annuente, ut universa haec novissima editio amplissimo Suo nomini et patrocinio commendata, in lucem prodiret.

Liber hic totius fere operis potiora et graviora Christianae philosophiae continet argumenta. Heic enim de immortali Deo seculorum rege, per quem et in quem tempus, aevum et omnia, principium et consummationem habent, perspicue et subtiliter disputatur. Agitur videlicet, de Deo prouti est universalis omnium finis, Bonum Opt. Max. et praecipue intellectualis naturae suprema felicitas: de Deo gubernatore, provisore, naturae et voluntatis creatae motore, legis atque gratiae auctore; deque praepotenti eius in naturam universam virtute.

In hoc volumine adjectam etiam habes, erudite lector, disputatam nostram quaestionem super caput quinquagesimum et quin-

quagesimum primum, in criticorum quasdam animadversiones lucubratam, veritatis vindicandae caussa. — Quod si exiguum opus hoc nostrum, non sit ita ingeniosum atque perfectum, uti argumentum praestantissimum decuisset, testatur tamen, quo studio et qua reverentia sublimem illam Aquinatis mentem veterisque scholae sapientiam prosequamur. His accedit, quod argumentum illud, de insatiabili cupiditate quae natura in mentibus nostris inest, divinam Veri substantiam videndi; non modo philosophiae ac Theologiae basis est, atque fastigium, eo quod, naturalis ordinis cum supernaturali nexum et harmoniam, una cum distinctione perspicue demonstrat; sed, si recte cogitetur, vim etiam habet ordinandi hominum mores et officia in societate. Siquidem, per illud demonstratur, animum incorruptum, immortalem, ad majora et magnificentiora natum, expleri non posse per ea quae sunt corporis externa, quaeque sensus percellunt, sed Deum spectare, atque ad ipsum contendere, utpote qui ad divinam conditus imaginem, ad auctorem suum potiundum vehementer incitatur.

Vale igitur, et opere nostro feliciter fruere.

LIBER TERTIUS

CAPUT PRIMUM

PROOEMIUM

Expedito Secundo Libro in quo S. Thomas de processu creaturarum a Deo determinavit, nunc Tertius explanandus est Liber, in quo de ordine creaturarum in Deum sicut in finem, determinatur.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas: *Primo* ponit prooemium, *Secundo*, exsequitur propositum. — Prooemium in duas dividitur partes: *Primo* enim ostenditur, Deum habere regimen creaturarum. *Secundo*, divisio huius libri concluditur.

Quantum ad primum, supposito ex praecedentibus, Deum esse primum entium et omnium esse primum principium, *duas* ponit *conclusiones* S. Thomas.

Prima est: **Deus habet dominium perfectum super res ab ipso productas.**

Probatur quoad *primam partem* sic: Deus tribuit esse aliis per arbitrium suae voluntatis. Ergo habet omnium factorum suorum dominium. — Probatur *consequentia*: quia super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur.

Quod *secundam* vero *partem* **probatur**: Quia non indiget exterioris agentis adminiculo, nec materiae fundamento, cum sit totius universalis effector, idest, productor omnium quae sunt in re.

Circa istam propositionem :*Super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur*: attendendum, quod intelligitur quantum ad illud secundum quod nostrae voluntati subduntur; contingit enim quod aliqua subduntur nostrae voluntati, quantum ad unum, non autem quantum ad aliud. Puta, domus aliqua subest voluntati alicujus, quantum ad unum, non autem quantum ad ipsam substantiam domus, quia in libertate sua est habitare domum aut non habitare, et concedere usum alteri, aut non concedere; unde est dominus domus quantum ad usum, non autem quantum ad substantiam. Eodem modo, si aliquis sit voluntati alicuius subditus, quantum ad directionem et gubernationem ipsius, ille est dominus eius quantum ad directionem et gubernationem, non autem quantum ad alia, utpote non se extendens universaliter ad omnia quae sunt in re. Unde hoc dominium est incompletum et imperfectum. Quia autem omnia voluntati divinae subduntur universaliter, quantum ad omnia quae sunt in re, et sic illi subduntur, quod per solam voluntatem absque alterius adminiculo produci possunt, ideo Deus plenum et perfectum dominium super omnia creata habet, ut videlicet omnia, secundum ipsus dispositionem in re eveniant.

Secunda conclusio est: **Deus est omnium creaturarum rector perfectus.**

Hanc conclusionem *primo* probat. *Secundo* manifestat diversos modos regiminis Dei:

Probat autem *primam partem* hac ratione: Deus ordinat res in finem, et earum actiones dirigit. Ergo est earum rector. — Probatur *antecedens*, quoad res: quia ea quae per voluntatem agentis producuntur, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; cum bonum et finis sit proprium obiectum voluntatis. — Quo vero ad actiones, quia unumquodque et per suam actionem finem ultimum consequitur, et eam oportet dirgi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

Secundam vero *partem* **probat**: Deus est perfectus in essendo, et causando. Ergo est et in regendo perfectus.

Ad evidentiam eorum quae circa hanc conclusionem dicuntur, advertendum quod supponit S. Thomas, quod ordinare res infinem, dirigendo operationes ad finem, et dando eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere et gubernare: Hoc enim tamquam manifestum supponit, et tamquam nominis rationem dicens, ut patet *1. p. q. 103, a 1.* Unde et ibidem *a. 4*, inquit, quod duo sunt

effectus generales gubernationis divinae, scilicet conservatio rerum in bono; et motio earum ad bonum. Et ideo, ex eo quod Deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate, ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam veluti manifestam praetermittit.

Secundo loco ostendit, quam diversus sit huius regiminis effectus, et ponit, quod diversimode in diversis ostenditur; quia quaedam non solum diriguntur, sed etiam seipsa in finem dirigunt, secundum proprias actiones, et ad consecutionem ultimi finis admittuntur, si in sua directione divino regimini subdantur; repelluntur autem si secus egerint: quaedam vero ab alio tantum diriguntur.

Sed haec in duplici genere sunt. Nam quaedam sicut in esse naturali defectum pati non possunt, ita in propriis actionibus indeficienter regimini primi regentis subiiciuntur, et a suo ordine nunquam exorbitant: supple: nisi aliquid in eis praeter naturam, aut supra naturam Deus operetur. Huiusmodi sunt corpora coelestia quorum motus semper uniformiter procedunt. Quaedam vero sicut in esse naturae pati possunt defectum, ita et in actibus propriis: qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur: talia autem sunt corpora corruptibilia. Haec enim, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur, quamvis videantur ab ordine primi regiminis exorbitare.

Hic *duo* sunt attendenda:

Primum est, quod res ordinata in finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem quandiu sub ordine ipsius moventis perseverat. Sed quando ab intentione et motione primi moventis digreditur, tunc finem ad quem ab agente movetur, non consequitur. Quandiu enim sagitta subditur motioni recte sagittantis, finem ad quem a sagittante dirigitur, consequitur; sed si ex aliquo impellente non substet ordini motionis a sagittante, sed alio deflectatur, finem consequi non poterit; idemque eveniret, si sagitta esset aliquod movens seipsum, et seipsam moveret non secundum impetum et motionem sagittantis, sed contra talem motionem, aut aliquo motu ab illo deviante. Oportet enim, quod ad aliquem finem ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigentis, et illam sequi, si finem talem assequi debeat: non enim in finem superioris agentis aliquid pervenire potest, nisi ex motione talis agentis; cum finem et agentem oporteat proportionari. Nam nunquam puer, finem ad quem eum Pedagogus dirigit, ex tali directione consequitur, nisi directioni tali subiiciatur. Propterea bene inquit S. Thomas, quod ea quae se dirigunt in finem, si in sua directione divino regimini subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus egerint.

Secundum est, quod corruptibilia, quamvis ab ordine sibi dato a primo regente exorbitent, puta cum arbor statuto tempore non floret, non tamen propter hoc a divino regimine subtrahuntur; tum

quia sic reguntur, ut deficere possint et impediri, tum quia etiam ex tali exorbitantia, aliquid a Deo elicitur; et sic etiam dum talia corpora a naturali ordine exorbitant; ipsam exorbitantiam Deus ordinat, loco illius bonum aliquod substituendo. Sed de his omnibus inferius, cum de divina agetur providentia amplior sermo erit.

Postremo, utramque conclusionem simul auctoritate Psalmi XLVI, et XCIV, 3, 5: — *Deus magnus Dominus, et rex magnus super omnes Deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam: quia in manu eius sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud; et siccam manus eius formaverunt* — quam diligenter explanat, confirmat.

Quantum ad secundum, concludit intentionem huius Tertii Libri eiusque generalem divisionem, et ait, quod cum in antecedentibus determinatum sit de perfectione divinae naturae, ac etiam de perfectione potestatis ipsius; in hoc Tertio Libro de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rector et finis, agendum est.

Circa hoc autem, agendum est: *Primo,* de Deo secundum quod est rerum omnium finis (Cap. 2 — 63). *Secundo,* de eius regimine, (Cap. 64 — 83). *Tertia,* specialiter de eius regimine circa naturas intellectuales, (Cap. 84 — 163).

CAPUT II.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM

Posito prooemio, accedit S. Thomas ad primam partem propositi sui, iuxta divisionem ab eo positam, scilicet ad determinandum de Deo, secundum quod est rerum omnium finis.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit, finem cuiuslibet rei esse bonum. *Secundo,* omnia ordinari in Deum sicut in finem Cap. 17.

Circa primum *duo* facit: *Primo* ostendit, omnia agere propter aliquid. *Secundo*, cuiuslibet rei finem esse bonum, Cap. 16.

Circa primum *duo* facit: *Primo* ostendit, omnia agere propter finem. Secundo omnia agere propter bonum, Cap. sequenti.

Circa primum *duo* facit: *Primo* probat propositum. *Secundo* removet unum dubium.

Advertendum autem, quod cum finis habeat rationem ultimi, et rationem causae, in hoc capitulo non agitur de fine, ut habet ratione causae, sed ut habet rationem ultimi.

Arguit igitur **primo** sic, ad probandum, quod omnia agunt propter finem: Omnis agentis impetus ad aliquid certum tendit, quandoque quidem ad actionem ipsam, quandoque vero ad aliquid factum per actionem: Ergo omne agens in agendo intendit finem, aut actionem, quando actio non terminatur ad aliquod factum, aut operatum per ipsam, si aliquid per ipsam efficiatur. Probatur *antecedens*: Tum quia non ex quacumque virtute quaevis actio procedit, ut patet in calore et frigore: Tum, quia actiones specie differunt secundum diversitatem activorum. — *Consequentia* quoque prabatur: quia in manifeste agentibus propter finem, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus, idest actualis inclinatio et motio agentis, quia dum agens illud adipiscitur, dicitur adipisci finem: et dum ab eo deficit, dicitur deficere a fine intento, cognoscat finem sive non cognoscat, ut patet in medico sanante, et homine currente.

Adverte cum dicitur: quandoque terminari actionem ad aliquod factum, ut domificationem ad domum, et sanationem ad sanitatem: quandoque vero non, ut intelligere et sentire; quod intelligitur de facto ad cuius perfectionem ordinatur operatio, non autem de facto quod propter perfectionem operationis efficitur. Intelligere enim non habet aliquid factum per ipsam ad cuius perfectionem ordinetur, sed bene habet aliquid factum, quod est ad

complementum et perfectionem ipsius intellectionis ordinatum : ideo dicitur absolute intellectionem non habere aliquod factum per ipsam. Domificatio autem dicitur habere aliquod per ipsam factum : quia terminatur ad aliquid per ipsam productum, non tanquam ad id quod producatur propter perfectionem operationis, sed tanquam ad id, ad quod perficiendum ordinatur operatio. Unde bene dicitur, quod in iis quae habent aliquod tale factum, ipsum factum est finis: in iis autem quae non habent aliquod tale factum, ipsa operatio est finis, quia videlicet in illis operatio intenditur propter factum ad cuius perfectionem ordinatur; in istis autem operatum intenditur propter ipsam operationem, propter cuius complementum et perfectionem intenditur.

Secundo arg. In actione cuiuslibet agentis, est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit aliquid: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid, ut sanitas respectu medici. — Probatur etiam *antecedens*: quia alias procederent in infinitum actiones, quod est impossibile; quia agens non inciperet agere, cum nihil moveatur ad id, ad quod est impossibile pervenire, infinita autem non contingit pertransire.

Tertio arg. — Et est confirmatio praecedentis. — Impossibile est ut actiones in infinitum procedant: Ergo oportet esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: Si actiones agentis procedant in infinitum, aut ex illis sequitur aliquod factum, aut non. Non primum, quia impossibile est ut agens incipiat facere aliquod factum, ad quod praeexiguntur actiones infinitae; tale enim impossibile est esse, et per consequens impossibile est fieri, et sic illud facere est impossibile. Non etiam secundum, quia si accipiatur ordo hujusmodi actionum secundum ordinem virtutum activarum, ut est ordo inter sentire, imaginari, intelligere, et velle, inquantum unum est propter aliud, patet quod non est possibile procedere in infinitum in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ex II *Metaph. text. 10*; cum forma sit agendi principium. Si etiam accipiatur ordo ipsarum secundum ordinem obiectorum, sicut est ordo in consideratione corporis, animae, substantiae separatae, et Dei, incipiendo a corpore, ut scilicet consideratio unius sit, ut deveniatur ad alterius considerationem, sic non est processus in infinitum, quia neque in obiectis est processus in infinitum sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est . (*Lib I, c. 13.*)

Circa istam rationem **dubium** occurrit. Posset enim aliquis dicere, quod licet non sìt processus in infinitum in obiectis per se ordinatis, sicut nec in entibus, tamen nihil prohibet esse processum in infinitum in accidentaliter ordinatis: et sic operationes possunt procedere in infinitum: sicut posita aeternitate mundi, generarentur

res in infinitum, et generationes sibi in infinitum succederent. Et sic unum agens potest producere unam actionem propter aliam, et illam propter aliam in infinitum.

Respondetur, quod aliud est loqui de actionibus per quas aliquod factum producitur, et aliud de actionibus ex quibus nullum factum seuqitur, cuiusmodi sunt intelligere et sentire. Ubi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diversorum genitorum, quia in infinitum singularia generari possunt; sed respectu unius obiecti producendi, non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia numquam compleretur eius productio. Ubi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita: Sed bene posset esse processus in infinitum absolute circa materialia obiecta, quae sibi invicem in infinitum succedunt, si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quod una operatio sit propter aliam intenta, et illa propter aliam in infinitum: et hoc modo intelligitur, quod hic dicit S. Thomas, de processu in infinitum actionum, ex quibus nullum factum sequitur. Talem enim ordinem non habent considerationes diversorum singularium unius naturae, quia cognitio unius illorum, non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata, ut unum, quantum est ex se, sit nobis notius quam alterum, quo ad intellectum ; et similiter est in omnibus aliis hujusmodi operationibus.

Quarto arg. Sequeretur principia activa in infinitum procedere: Hoc est falsum, ut est ostensum, scilicet in praecedenti ratione: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in iis quae agunt propter finem, omnia intermedia inter agens et ultimum finem, sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu sequentium.

Circa hanc rationem duplex occurrit **dubium.**

Primum est, quia non videtur distingui a praecedenti ratione. Probatum est enim etiam per illam non esse processum in infinitum in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus activis.

Secundum est, quia videtur supponere S. Thomas, quod habet probare, scilicet quod sit aliquis ultimus finis agentis. Hoc enim probandum est.

Ad primum dicitur, quod non est eadem haec ratio cum praecedente, licet ad eam dependentiam habeat; quia in praecedenti ratione probatum est, quod non est propter infinitatem virtutum activarum ut actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hic autem arguitur, quod si in actio-

nibus proceditur in infinitum, oportet ut ipsae virtutes in infinitum procedant; quod falsum esse ostensum est.

Ad secundum dicitur, quod non supponit quod habet probare: intendit enim hanc universalem probare: *Omne agens agit propter finem*: hoc autem non supponit, sed supponitur in aliquibus, quae manifeste propter finem agunt, inveniri ultimum finem: sanans enim, ut sic, habet pro ultimo fine sanitatem. Deinde ex eo quod invenitur in illis quae manifeste propter finem agunt, vult propositum deducere universaliter. In illis enim manifestum est, quod intermedia sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu posteriorum, sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quod si procedatur in infinitum in actionibus, ita quod, conatus agentis non sit ad aliquid determinatum, priora facta erunt productiva posteriorum in infinitum, supposito quod agens agat unum propter aliud, et illud propter aliud in infinitum, et sic erunt infinita principia activa et productiva.

Quinto arg. Tam agens per intellectum quam per naturam, agit propter finem: Ergo omne agens: Probatur *antecedens*; Quoad agentia quidem per intellectum, quia agunt praeconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt: hoc est enim agere per intellectum. Quo vero ad agentia naturalia, quia sicut in intellectu praeconcipiente praeexistit tota similitudo effectus ad quam per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur, ut patet in productione ignis et olivae.

Ad evidentiam huius rationis quantum ad id quod tangit de naturalibus agentibus, *considerandum*, quod agens per intellectum, in aliquod determinatum tendit secundum directionem ipsius conceptionis, quia agit per conceptionem, quae est similitudo alicuius determinati: conceptio enim agentis non dirigit nisi in illud cuius est similitudo, quia omne agens producit formam similem formae per quam agit, sicut domificator per conceptionem domus, ad nihil aliud producendum ordinatur quam ad domum: et quia ubi est eadem causa, debet idem effectus sequi, propterea cum etiam in agente naturali sit similitudo effectus naturalis ad quem actio agentis per talem similitudinem determinatur, sequitur ut etiam agens naturale agat propter aliquid ultimum, et sic agat propter finem: ultimum enim quod per suam actionem intendit agens naturale, est similitudo formae per quam agit: sicut ultimum quod intendit agens per intellectum, est id cui per suam praeconceptionem assimilatur: impetus enim agentis sequitur inclinationem formae per quam operatur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Sexto arg. In agente per artem, et in agente per naturam invenitur peccatum, sicut cum grammaticus non loquitur recte, et

cum mostruosi partus producuntur: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia peccatum non invenitur nisi in iis quae sunt propter finem. Non enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo, ad quod non est, sicut non imputatur aedificatori aut grammatico si deficiat a sanando, sed bene medico imputatur.

Ad evidentiam fundamenti huius rationis, intelligendum ex doctrina S. Thomae *1. 2. quaest. 21. artic. 1.*, et *de Malo. q. 2. artic. 1.*, quod peccatum sive in naturalibus sive in artificialibus, secundum Aristotelem II *Physic.* (*text. comm. 82.*) consistit in actu qui agitur propter finem, non quidem ut peccatum agentis sit absolute non consequi finem, cum contingat aliquando ut agens non consequatur finem, non propter defectum naturae aut artis, sed aliunde. Sic ut quod natura non digerat ferrum in stomacho, est, quia est indigestibile: et quod medicus non inducat sanitatem, aliquando accidit, quia aut infirmus habet aegritudinem incurabilem, aut aliquod contra sanitatem agit: sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentem debitum ordinem ad finem. Medico enim imputatur si deficiat a sanando, quando propter defectum suae operationis hoc evenit, quia scilicet non operatur secundum regulam artis: unde si etiam introduceret sanitatem non operando secundum regulas artis, nihilominus peccaret propter inordinationem operationis. Propter quod, cum inquit S. Thomas medicum peccare si deficiat a sanando, intelligendum est, si defectus sanationis proveniat ex eo quod a regulis medicinae divertit. Fundamentum ergo rationis huius est hoc solum, scilicet quod peccatum invenitur tantum in iis quae sunt propter finem: non autem hoc, quod consistat in non assecutione finis absolute. Sive enim quis assequatur finem operando, sive non, satis est proposito, quod ubicumque invenitur peccatum, ibi invenitur ordo ad finem.

Septimo arg. Si agens non tenderet ad aliquem determinatum effectum, impossibile esset ut ageret, quia omnes effectus essent illi indifferentes: Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud, nisi determinetur per aliquid ad unum.

Ad hanc rationem *dici posset,* quod agens multis actionibus agit, et quod determinetur ad aliquid agendum una actione: sed quia illud ad aliud ordinat, et illud ad aliud infinitum: ideo non tendit ad aliquod ultimum quod sit eius finis:

Sed haec responsio non est ad mentem rationis: Tum, quia sufficit ad rationem quod unaquaeque actio habeat aliquem determinatum effectum ab agente intentum: talis enim effectus erit finis agentis illa actione, et sic agens inquantum agens, unaquaque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non autem in incertum: quod erat intentum. Tum, quia ostensum est supra, actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem unius ad alterum. Quomodo autem a causa contingente

ad utrumlibet, non sequatur effectus nisi per aliquid determinatum, declaratum est in Primo libro.

Quantum ad secundum removet S. Thomas *dubium quoddam.* Posset enim aliquis opinari quod sit agens aliquod non operans propter finem, quia actiones ludicrae et contemplatoriae et quae absque intentione fiunt, ut confricatio barbae, non videntur propter finem aliquem esse.

Respondet S. Thomas et dicit *tria:*

Primo, quod actiones contemplativae non sunt propter aliquem finem, sed ipsae sunt finis.

Secundo, quod actiones ludicrae sunt finis quando quis ludit solum propter delectationem quae est in ludo, sunt autem propter finem cum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus.

Tertio, quod actiones absque attentione factae, non sunt ab intellectu, sed aut ab aliqua subita imaginatione, aut a naturali principio: sicut inordinatio humorum pruritum excitans, est causa illius confricationis barbae: et hae actiones ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Circa *primum dictum*, advertendum: quod ex ipso habetur, non oportere ad hoc quod aliquid agat propter finem, ut eius operatio ad aliud tamquam ad finem ordinetur, sed sufficit quod ipsa sit ultimum quod illa actione intenditur: sive enim agens intendat aliquod aliud praeter operationem, sive ipsam tantum operationem, dicitur semper agere propter finem, idest, aliquid propter ultimo intentum.

Circa *secundum dictum* **dubitatur,** quia videtur implicari contradictio: Delectatio enim quae est in operatione, est aliud ab operatione ludicra, quia ipsa ad appetitum pertinet, operatio autem ad aliam potentiam: si ergo aliquis ludat propter delectationem quae est in ludo, ipsa operatio ordinatur ad delectationem sicut ad finem, et per consequens operatio ipsa non est finis: et sic implicat dicere quod operatio ludicra est finis quando quis ludit solum propter delectationem quae est in ludo.

Augetur dubitatio: quia *Secunda 2. q. 180 artic. I.* et 7. *ad primum* dicitur, quod contemplatio terminatur in affectu. Et hoc etiam contra primum dictum procedit.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 49. q. 3. artic. 4. quaest. 3.* quod delectatio consequens aliquam operationem, et ipsa operatio, non sunt consideranda tamquam duo bona, sed tamquam unum, quia ex ipsis fit una operatio perfecta, sicut ex perfectibili et sua perfectione: et ideo loquitur hic S. Thomas de operatione et delectatione tamquam de uno intento ab agente, non autem tamquam sint duo intenta, quorum unum propter aliud intendatur: contra quem sensum procedit obiectio. Utrum autem si

considerentur tamquam duo intenta, delectatio sit finis, an magis operatio ad quam consequitur, ostendetur inferius, Cap. 26.

Ad confirmationem dicitur pro nunc, quod loquitur ibidem S. Thomas de operatione ut distinguitur a delectatione: secundum quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem, licet non sit simpliciter finis, ut inferius ostendetur; hic autem loquitur de utroque tamquam de uno intento, ita quod delectatio et operatio simul intenta, non ordinantur in contemplatione aut in tali operatione ludicra ad alium finem, sed ipsa tunc cum sua delectatione conjuncta, est finis et ultimum intentum.

Circa *Tertium dictum*, attendendum, quod, vult S. Thomas, per illud, quod huiusmodi quae ex improviso eveniunt actiones, non sunt quidem per intellectum ad aliquem finem ordinatae, sed bene a natura aut imaginatione ad aliquid ordinantur, puta confricatio barbae ad pruritus exclusionem.

Ex his excluditur error naturalium antiquorum, causam finalem a rebus abstrahentium, omniaque ex necessitate materiae fieri ponentium. (1)

(1) Istorum fuere Empedocles et Democritus, de quibus Aristoteles II. *Physic. text. comm, 22* et *43.*

CAPUT III.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM

Ostenso, quod omne agens agit propter finem, nunc ostendit S. Thomas, quomne agens agit propter bonum.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* infert unum corollarium, Cap. sequenti.

Quantum ad primum probat, quod omne agens agit propter bonum. Et **probat** sic: **Primo.** Omne agens tendit ad aliquod determinatum: Ergo ad aliquid sibi conveniens: non enim in ipsum tenderet nisi propter aliquam convenientiam: Ergo tendit ad bonum: quia quod est alicui conveniens, est illi bonum.

Adverte, quod omne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut directione consequente formam per quam agit: forma autem non dirigit nisi ad aliquid sibi simile et conforme; ideo illud determinatum propter quod agens operatur, est simile, conforme, et conveniens agenti inquantum tali forma agit: et super hoc fundatur prima consequentia rationis huius.

Secundo. Finis est in quo quiescit appetitus agentis sive moventis, et eius quod movetur: Ergo omnis motus et actio est propter bonum. — Probatur *consequentia:* quia hoc est de ratione boni, ut terminat appetitum, ut ex eius ratione patet.

(Dubium). Sed videtur quod ista ratio non teneat, quia arguitur ex puris affirmativis *in secunda figura* sic arguendo: Finis est in quo quiescit appetitus: bonum est in quo quiescit appetitus: ergo bonum et finis sunt idem. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur quod etiam agat propter bonum.

Respondetur de mente Commentatoris, II, *Physic. comm. 23*, et IV *Physic. comm. 33,* et *42.* Item II *Coel. comm. 23,* quod non est inconveniens uti argumento *in secunda figura* ex ambabus propositionibus affirmativis, quando maior propositio convertitur universaliter: et hoc est manifestum per se, quia tunc syllogismus est virtute in prima figura. Conversa enim universaliter maiore, apparet syllogismum in prima figura esse: ideo Doctores, immo et Aristoteles ipse, non curat aliquando argumenta in debita forma explicite constituere, quando apparet ex propositionum evidentia ipsa forma secundum quam habet constitui. In proposito ergo, non curavit S. Thomas de debita forma: quia maior propositio est uni-

versaliter convertibilis: Sicut enim omnis finis agentis ut sic, est in quo quietatur appetitus agentis; ita omne in quo appetitus agentis quietatur est finis. Huic si subsumatur minor, scilicet: Bonum est in quo appetitus quietatur; optime sequitur *in prima figura*: Ergo bonum est finis.

Tertio. Omnis actio et motus, ad esse aliquo modo ordinatur: Ergo ad bonum. — Patet *consequentia:* quia hoc ipsum quod est esse, est bonum, scilicet fundamentaliter, cuius signum est, quod omnia appetunt esse.

Quarto. Omnis actio et motus, est propter aliquam perfectionem; aut scilicet propter ipsammet actionem quae est perfectio secunda agentis; aut propter perfectionem inductam in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis: Ergo est propter bonum. — Patet *consequentia:* quia esse bonum idem est, quod esse perfectum.

Advertendum cum dicitur, quod in perfectionem ab agente introductam in re mota, tendit etiam mobile, si motus sit naturalis; quod in motu naturali tam agens quam mobile tendit in perfectionem ab agente causatam, inquantum unumquodque illorum ad illam inclinatur: sed hoc est diversimode, quia agens inclinatur ad introducendam illam in re mota ex actualitate formae per quam agit, mobile autem ut sic, ad illam suscipiendam inclinatur ex sua naturali potentialitate: quod non accidit in motu violento, ubi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum.

Quinto. Omne agens tendit in actum aliquem, quia agit inquantum est in actu: Ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cum malum non inveniatur nisi in potentia ab actu deficiente.

Sexto. Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni, quia intelligibile non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis: Ergo et agens per naturam, quia licet agens per intellectum determinet sibi finem, non tamen agens per naturam, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem, sibi ab aliquo intellectu determinatum.

Hic *duo* sunt *attendenda: Primum* est, quod non ideo dicitur intelligibile non movere nisi sub ratione boni, quasi ipsum intellectum sub ratione boni moveat (hoc enim falsum esset, cum ratio boni non sit ratio formalis obiecti intellectus, sed magis ratio veri) sed hoc dicitur in ordine ad appetitum determinantis sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem propter quem agat, nisi quia proponit sibi id propter quod vult operari, et ex cuius volitione movetur ad operandum: et sic oportet ut intelligibile, quod sibi tamquam finem determinat, moveat eius appetitum, antequam ad operationem procedat: intelligibile autem non movet appetitum nisi sub ratione boni. — *Secun-*

dum est, quod non determinare sibi finem, commune est, et agentibus absque cognitione, et brutis agentibus ex cognitione: ideo S. Thomas utrumque illorum nomine agentis per naturam comprehendit: licet enim bruta aliquam cognitionem illius rei quae est finis habeant, ex qua ad operandum moventur, illam tamen rem sub ratione finis non cognoscunt, cum non cognoscant quid sit finis, ut in praecedentibus est ostensum.

Septimo. Omnia malum fugiunt, tam agentia per naturam, quam agentia per intellectum: quod constat, quia resistunt corruptioni quae est malum, quantum possunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia eiusdem rationis est fugere malum, et appetere bonum sicut non moveri deorsum, et moveri sursum.

Circa istam propositionem: *Eiusdem rationis est fugere malum, et appetere bonum*: advertendum, quod non ideo dicuntur eiusdem rationis, quasi sit unus et idem actus fugere et appetere seu desiderare, sed quia sese concomitantur. Nullus enim fugit malum, nisi propter appetitum alicuius boni quod per tale malum tollitur: sicut nullus fugit mortem nisi quia vitam appetit: et leve non recedit a loco deorsum naturaliter, nisi quia naturaliter appetit moveri sursum.

Octavo. In operibus naturae videmus vel semper, vel frequentius, quod melius est; ut in plantis, et partibus animalium apparet, et hoc non est a casu: Ergo naturale agens intendit quod est melius, et multo manifestius agens per intellectum: Ergo etc. — *Minor* patet: quia quae sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quae accidunt in paucioribus.

Attende hic ex II *Physic.* (*text. comm. 52*) quod non solum quando agens producit quod frequentius evenit, agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte evenit, producit. Non enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quae propter aliquem finem sunt: licet enim effectum qui in minori parte evenit, non intendat natura saltem primo et per se, non producit tamen illud nisi quando agit ad id quod pro maiori parte evenit, ad quod cum ex aliquo impedimento pervenire non potest, id quod raro evenit producit.

Adverte etiam, quod agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit, quod absolute melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit maiorem et meliorem domum quae esse possit, sed quae sit conveniens habitantibus, propter quorum habitationem eam facit.

Nono. Quod movetur, tendit ad bonum, quia tendit ex potentia ad actum: Ergo et agens et movens. — Patet *consequentia*: quia cum omne quod movetur, ducatur ad terminum motus ab agente et movente, oportet ad idem tendere movens, et quod movetur, inquantum movetur.

Confirmatur conclusio auctoritate dicentium: *Bonum esse quod omnia appetunt* (*I Ethic. c. 1.*)*;* et Dionysii 4. Cap. *de Div. Nom.* dicentis, « quod omnia bonum et optimum concupiscunt. »

Attendendum circa hoc caput et praecedens, quod per hoc quod probat S. Thomas omne agens agere propter bonum, et propter finem, non intendit, agens agere propter aliud bonum aut propter alium finem a se distinctum, sed absolute loquitur, sive inquam, agens agat propter seipsum, sive propter aliud tanquam propter finem.

CAPUT IV.

QUOD MALUM EST PRÆTER INTENTIONEM IN REBUS.

Ex praemissis deducit corollarie S. Thomas, quod *malum est praeter intentionem in rebus, et incidit praeter intentionem agentium*. Rationeque huius corollarii de natura mali determinationem facit.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, determinat de natura mali. *Secundo* infert unum corollarium, Cap. 15.

Circa primum *tria* facit. *Primo* ostendit, malum esse praeter intentionem, quod immediate sequitur ex praecedentibus. *Secundo* agit de natura mali. Cap. 7. *Tertio* de eius causalitate, Cap. 10.

Circa primum *tria* facit. *Primo* ostendit propositum. *Secundo* movet dubitationes Cap. sequenti. *Tertio* respondet, Cap. 6.

Quantum ad primum, **arguit Primo** sic: Malum est diversum a bono quod intendit omne agens: Ergo praeter intentionem evenit: quia quod ex actione consequitur, diversum ab eo quod erat intentum ab agente, praeter intentionem accidit.

Secundo arg. Agens intendit finem correspondentem virtuti: Ergo quod sequitur respondens defectui virtutis, est praeter intentionem. Ergo et malum. — Probatur *antecedens*: quia agens secundum quod agit, sic intendit finem: agit autem secundum quod habet de virtute activa, non autem secundum quod defectum virtutis patitur. — *Consequentia* vero *secunda* probatur; quia defectus in effectu et actione, consequitur aliquem defectum in principiis actionis, ut patet in partubus monstruosis, et claudicatione.

Adverte cum dicitur: *defectum in operatione et effectu consequi aliquem defectum in principiis actionis*; quod defectus principii *dupliciter* potest accipi. *Uno modo*, pro remotione alicuius perfectionis debitae inesse principio, sicut defectus seminis agentis ad generationem, aliquando est remotio caliditatis debitae inesse ipsi ad rectam generationem, a quocumque alterante proveniat. *Alio modo*, pro impedimento principii ab extrinseco proveniente, sicut quod ignis non perfecte lignum aliquod comburat, potest ex interpositione alicuius corporis impedientis, ne actio ignis ad lignum complete perveniat, provenire: tunc enim aliquis defectus est agentis, inquantum sua tota virtute, ex aliquo impediente, uti non potest. Sed verum est quod iste defectus reducitur aliquo modo in defectum causae intrinsecum, inquantum videlicet, habet virtutem

quae impediri propter suam imperfectionem potest. In proposito ergo, accipitur defectus principii communiter, sive intrinsecus sit, sive extrinsecus, et intelligitur de principiis non solum actionis, sed etiam materialibus: cum enim accidit in effectu defectus, provenit hoc, aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiae.

Tertio arg. Mobile suo motu tendit ad formam, ad privationem autem pervenit per accidens, et praeter intentionem: Ergo intendit suo motu pervenire ad bonum: Pervenit autem ad malum praeter intentionem: Ergo cum omne agens, et movens tendat ad bonum, malum provenit praeter agentis intentionem. — *Antecedens* declaratur in generatione et corruptione, ubi constat materiam non intendere privationem, licet sit ad ipsam in potentia, cum impossibile sit ipsam esse sub privatione tantum. Declaratur etiam et in aliis motibus. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia bonum est secundum quod, materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem, secundum quod est privata actu debito. — *Secunda* quoque probatur: quia ad idem tendit motus mobilis et motio moventis, cum videlicet, idem sit actus moventis et mobilis, ut dicitur III, Physic. (*text. comm. 18 et 20*).

Adverte circa istam propositionem: *Bonum est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium*; quod caute addit S. Thomas, *proprium*, quia potentiae bonum, non est esse sub quocumque actu, sed tantum sub proprio et sibi debito, sicut non est bonum aquae esse sub caliditate, sed sub frigiditate quae est perfectio sibi debita. Licet enim omnis forma et actus, secundum se sit perfectio quaedam, non tamen est bonum aut perfectio uniuscujusque, accipiendo perfectionem pro eo quod naturae debetur, et secundum quam dicitur natura in suo esse completa.

« *Qua ratione materia appetat privationem formae; et an materia possit esse absque omni forma, et solum sub privatione.* »

Circa ea quae dicuntur in hac ratione, *multa* occurrunt *dubia*.

Primum est: Quia appetitus et intentio materiae nihil est aliud quam sua potentia receptiva, ut est de mente S. Thomae *2. Sent. dist. 18, quaest. 1. artic. 2.* Et in *de Verit. quaest. 22, art. 2 ad tertium*: si ergo materia est in potentia ad privationem, et ad ipsam per motum simul cum forma pervenit, sequitur, quod materiae appetitus et intentio sit ad privationem. Ergo repugnantiam includit quod hic dicitur, scilicet, materiam esse in potentia ad privationem, et tamen dum movetur, non intendere privationem.

Secundum est: Quia potest aliquis dicere, quod materia licet quia non potest esse sub privatione tantum, non appetat privatio–

nem separatim et seorsum a forma, ipsam tamen simul cum forma appetit et intendit, sicut simul est in potentia ad utrumque, et simul ad utrumque tendit.

Tertium est, circa istam propositionem: *materia non potest esse sub privatione tantum.* Potest enim argui contra ipsam argumentis Scoti, tenentis *2. Sent. dist. 12. quaest. 2.* materiam posse esse sine omni forma.

Primo. Absolutum distinctum, et prius alio absoluto, potest esse sine contradictione absque illo: materia est absolutum distinctum, et prius forma quacunque: Ergo etc.

Secundo. Deus dat esse materiae mediante forma quae non est de essentia materiae: Ergo Deus sine forma potest dare esse materiae. — Probatur *consequentia*: quia quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, quae non est de essentia tia causati, potest facere sine illa.

Tertio. Deus immediate creat materiam: Ergo immediate potest eam conservare sine aliqua alia entitate absoluta posteriore.

Quarto. Non est necessitas absoluta connexionis materiae ad formam: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam: quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: et quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo uno illius speciei.

Confirmatur: quia materia se habet contingenter ad quamlibet formam: ergo et contingenter se habet ad totum genus formae. Sequitur ergo ex istis, quod non est absolute impossibile materiam esse sub privatione tantum.

Ad primum dubium dicitur, quod potentia materiae ad privationem non habet proprie et per se rationem potentiae receptivae in comparatione ad ipsam privationem, cum privatio formaliter sumpta nullum esse ponat in materia: sed per accidens dicitur receptiva privationis, inquantum est receptiva formae quam potest amittere, et inquantum est receptiva alterius formae cui necessario conjungitur privatio formae quam habet: et ideo cum dicitur quod materia est in potentia ad privationem formae habitae, intelligendum est, per accidens et secundario, ratione scilicet formae cui conjungitur. Appetitus autem et inclinatio materiae dicitur potentialitas et habilitas materiae ad id quod per se respicit, non autem habilitas et potentialitas ad id quod respicit secundario et per accidens, quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis.

Ad secundum dubium dicitur, quod si privatio aequaliter cum forma respiceretur a potentia, oporteret utrumque simul intendi et appeti a materia, cum simul tendat ad ipsa: sed quia non per se materia respicit privationem, sed tantum per accidens, inquantum coniungitur formae, ideo non appetitur per se a materia

simul cum forma, sed tantum per accidens, inquantum appetitur forma cui coniungitur: S. Thomas autem loquitur hic de appetitu et intentione per se, non autem de appetitu per accidens.

Ad evidentiam **tertii dubii** considerandum, quod materiam posse esse absque omni forma, et per consequens solum sub privatione, *dupliciter* potest intelligi. *Primo*, loquendo de possibili absolute, secundum quod illud dicitur possibile, quod contradictionem non implicat: et sic materiam posse esse absque omni forma est non implicare contradictionem quod sit in actu, et nullam habeat formam. Et quia a Deo fieri potest quicquid contradictionem non implicat, si illo modo possibile fuerit, materiam esse absque forma, poterit Deus facere quod sit absque forma. *Secundo*, loquendo de possibili per comparationem ad potentiam activam naturalem: et sic materiam posse esse absque omni forma, est posse per virtutem aliquam naturalem fieri ut habeat esse absque omni forma.

Scotus ergo tenuit, per potentiam divinam materiam posse habere esse sine forma: et quod ipsam esse sine forma, contradictionem non implicat. — S. Thomas autem *P. 1. quaest. 66. artic. 1.* Et *de Potentia quaest. 4. artic. 1. Quodl. quaest. 3. artic. 1.* tenet cum Averroe, II *Physic. Comment. 12.* et Avicenna II Metaphysicae suae Libro *c. 3,* quod implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, et per consequens non est aliquid a Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu, et aliquid esset ens quod non esset ad aliquem modum entis determinatum. — Sed quia ab aliis Thomistis est haec quaestio disputata, et praesertim a Capreolo in *2. Sent. dist. 12.* satis pro nunc sit ad argumenta Scoti respondere (1).

Ad primum negatur *maior*, quando duo absoluta necessaria habent inter se connexionem. Non est enim vera universaliter, ut patet in quantitate et qualitate; nam quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figuram, et tamen quantitas est aliquid absolutum prius qualitate. Materia autem quantum ad actualitatem existentiae habet cum forma naturalem et necessariam connexionem. Unde est quidem verum, quod omne quod potest existere sine alio non autem aliud sine ipso, est eo prius, non autem e contrario, omne prius potest esse sine posteriori. — Dicitur *secundo*, quod illa *maior* propositio si habeat veritatem, tenet tantum in priori et posteriori, quorum utrumque dicit aliquem actum, non autem in priori, quod nullum dicit actum, sed puram potentiam, cujusmodi est materia prima. — Dicitur *tertio*, quod si habet veritatem, intelligitur de separatione a quacunque posteriori divisim, non autem conjun-

(1) Etiam Card. Cajetanus de hac re disputavit in Commentario *de Ente et Essentia* Cap. 5.

ctum. Animal enim licet possit absque unaquaque specie sua divisim et per se accepta existere, non potest tamem esse absque omni specie animalis conjunctim, ita quod sit animal in rerum natura in nulla specie animalis existens; eodem modo, licet materia possit esse absque quacumque forma particulatim sumpta, non tamen potest esse absque omni forma conjunctim, ita quod in rerum natura existat nulli formae subiecta.

Ad secundum negatur *consequentia: Ad probationem* dicitur, quod assumptum est verum de causa secunda *agente*, non autem de *formali*: Quicquid enim facit Deus mediante causa secunda *efficiente*, potest se solo operari absque causa secunda: non autem quicquid facit mediante causa *formali*, potest absque tali causa operari. Non enim potest facere parietem album absque albedine: nam esse album est habere albedinem: Modo, Deus dat esse materiae mediante forma tanquam causa formali, non autem tanquam causa efficiente; ideo ratio non sequitur.

Et per hoc patet responsio *ad tertium*. Licet enim Deus immediate creet materiam per remotionem causae mediae *efficientis*, non tamen per remotionem causae mediae *formalis*.

Ad quartum, negatur *antecedens*: Ad cuius *probationem* negatur *consequentia*. — Ad probationem vero *consequentiae, dupliciter* responderi potest:

Primo, quod assumptum habet veritatem duabus conditionibus observatis: *prima* est, quod tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu: *secunda*, quod genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale: sic enim verum est, omne quod determinat sibi genus, determinare sibi aliquam speciem illius generis: quia ut dicitur in Praedicamentis (*Cap. 3*). *Quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis*: non autem verum est, ubi altera illarum conditionum deficit, et multo minus verum est, ubi deficit utraque. In proposito autem deficit utraque conditio, quia et materia non est ens completum in actu, cum sit pura potentia, neque forma est de essentia materiae absolute sumptae, ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. Ratio autem, quare materia quae est ens incompletum una existens, non determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiae, neque aliquod individuum, est, quia ratione suae potentialitatis est susceptiva diversarum formarum, et quia forma est id a quo unumquodque speciem habet, ideo sicut est in potentia ad diversas formas, ita est in potentia et indifferens ad diversas species, et ad diversa individua.

Responderi *secundo* ad idem assumptum potest, loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiae quae sibi illud genus determinat, quod *dupliciter* potest intelligi, quod determinat sibi aliquod genus extrinsecum, determinare sibi speciem illius generis: *Uno modo*, quod determinet sibi in essendo aliquam determinatam

speciem illius generis: *Alio modo*, quod determinet sibi alteram illarum sub disjunctione. *Primo modo*, assumptum est falsum: *Secundo modo* est verum. Nam potentia visiva quae determinat sibi colorem pro obiecto operationis, non determinat sibi album determinate et signate, ita quod non possit videre nisi album, neque similiter nigrum aut quemcumque alium colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc, aut illum. Similiter hoc corpus, puta lignum, determinat sibi locum, non tamen hunc locum sibi determinat signate, sic, quod non possit esse sine hoc loco, sed verum est quod non potest esse secundum naturam, nisi sit in hoc aut in illo loco enumerando omnia loca. Pari modo non est necesse, ut materia quae determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signate, puta formam hominis: ut sicut non potest esse sine forma, ita non possit esse sine forma hominis: sed bene oportet ut sibi determinet aliquam formam particularem sub disjunctione: non enim potest esse in actu nisi sub aliqua particulari forma sit, aut hac scilicet, aut illa, omnes formas enumerando.

Per hoc patet responsio ad *confirmationem*: *Consequentia* enim falsa est. Nam quod contigenter se habet ad quodlibet contentum sub genere, signate et determinate acceptum; ut est verum, materiam contigenter se habere ad omnem formam, non oportet ut contigenter se habeat ad totum genus. Unde secundum ipsummet Scotum *2 Sent. dist. 15*, ista *consequentia* neganda est: Hoc corpus potest esse sine hoc loco, et sine illo, et sic de aliis signate; ergo potest esse sine omni loco. Sed bene verum est, quod id, quod contigenter se habet ad omne contentum sub genere, vage et indeterminate ac sub distjunctione acceptum, contigenter se habet ad totum genus: sed non dicimus ad hunc sensum materiam ad omnem formam contigenter se habere, immo necessario se habet ad illam, quia non potest esse sine hac, aut illa.

Quarto arg. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcunque, malum est praeter intentionem. Ergo et in agentibus per naturam: Ergo in omnibus agentibus. — Probatur *antecedens*: In huiusmodi agentibus intentio sequitur apprehensionem, cum tendat in id quod apprehenditur ut finis; ergo si perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem, sicut accidit in eo qui credens se comedere mel, comedit fel. Sed hujusmodi agens tendit in aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni: Ergo si illud ad quod pervenitur, non sit bonum sed malum, erit praeter intentionem. — Probatur quoque *prima consequentia*: quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum, et per naturam agenti.

Advertenda hic sunt *duo*.

Primum est, quod aliquid apprehendi ut finem, *dupliciter* po-

test intelligi: *Uno modo*, ut cognoscatur illi convenire finis rationem. *Alio modo*, ut apprehendatur tanquam per se appetibile, apprehendendo scilicet illud, tamquam conveniens absolute, non autem tamquam ad aliud utile. *Primo modo*, convenit tantum habentibus intellectum, est quorum cognoscere quid sit finis. *Secundo* autem *modo*, etiam brutis convenit. Propter hoc dicit S. Thomas, non solum de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus per aestimationem quamcumque: sicut videlicet sunt bruta quae naturali aestimatione ad suas moventur operationes, quod intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur ut finis. Nam et intentio aliquo modo convenit brutis, ut declaratum est superius in Secundo Libro. (Cap. 47 et 48)

Secundum est, quod licet agenti per naturam, et agenti per intellectum, diversimode conveniat tendere in bonum, hoc tamen commune est utrique, quod intentio sequitur formam per quam agens operatur: et ideo sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, et omne quod sequitur non conforme apprehensioni eius, est praeter intentionem ipsius: ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit: et omne quod evenit non conforme inclinationi formae agentis, est praeter eius intentionem: et ideo cum malum ita discordet ab inclinatione formae naturalis quae ad bonum inclinat, sicut ab apprehensione agentis per intellectum; sicut est praeter intentionem agentis per intellectum, ita est praeter agentis naturalis intentionem. Propter hoc optime S. Thomas ad ostendendum, quod malum est praeter intentionem agentis naturalis, si est praeter intentionem agentis per intellectum, hac ratione utitur, quod tendere ad bonum est commune utrique agenti.

Ultimo confirmatur Conclusio auctoritate, Dionysii 4, Cap *de Div. Nom.* « Malum est praeter intentionem et voluntatem. »

CAPUT V.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM

Quia contra determinatam veritatem aliquae rationes sunt quae difficultatem afferunt, ideo illas S. Thomas, ut completa et integra veritas habeatur, *primo* adducit: *secundo* solvit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, **arguit** sic:

Primo. Malum in naturalibus est semper, cum generationi semper sit conjuncta corrutio. In voluntariis etiam peccatum in pluribus accidit, cum difficile sit operari secundum virtutem. II *Ethic.* (*cap. 9*) Ergo malum non provenit praeter intentionem: – Probatur *consequentia*: quia quod est praeter intentionem, est fortuitum et casuale, et in paucioribus accidens.

Secundo. III *Ethic.* (*cap. 4*) dicitur, quod malitia est voluntaria: Ergo malum non est praeter voluntatem vel intentionem.

Tertio. Corruptio est mutatio naturalis: Ergo finis eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura. — Probatur *consequentia*: quia omnis motus naturalis habet finem intentum.

CAPUT VI.

SOLUTIO RATIONUM PRÆMISSARUM

Positis obiectionibus contra determinationem superius factam, accedit S. Thomas ad earum solutionem suo ordine.

Pro solutione autem **primae rationis** praemittit *quatuor* :

Primum est : Quod ratio mali in aliqua substantia est in privatione stricte et proprie accepta quae scilicet est eius quod nata est habere, et debet habere, non autem in privatione eius quod non est nata habere, aut non debet habere: sicut homini malum est si non habeat manus, non autem si non habeat alas, aut non habeat capillos flavos.

Secundum est: Quod privatio formae comparata ad materiam non est eius malum, sed bene est malum naturae, cuius est forma, sicut privatio formae ignis est malum ignis, non autem materiae, quia licet materia nata sit habere omnes formas, nulla tamen est ei debita; cum sine unaquavis earum possit esse in actu perfecta: quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae sunt ex materia composita.

Tertium est: Quod cum tam privationes quam habitus et formae non dicantur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum non simpliciter, sed alicuius.

Quartum est: Quod malum actionis est privatio ordinis aut commensurationis debitae in actione, quando et secundum quod debet inesse: et talis privatio est simpliciter malum, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, et aliqua commensuratio.

Ad evidentiam *primi* et *secundi dicti* advertendum, quod hoc dicitur aliquid debitum alicui, quod ad eius integritatem et perfectionem requiritur, ita quod absque eo non dicitur secundum suam speciem perfectum in natura : hoc autem esse potest tam ad essentiam substantiae, quam etiam ad complementum et perfectionem aliquam accidentalem pertinens. Homini enim debitum est quod animam rationalem habeat, et quod habeat manus, si debeat dici perfectus homo in natura: et ideo privatio huius dicitur malum hominis; homo enim carens manibus est imperfectus, et sic malum aliquod in ipso esse dicitur.

Ad evidentiam *tertii dicti* considerandum est, quod cum *forma habeat rationem boni inquantum dat esse*, ut dicitur *1, p. quaest. 5,*

privatio illi opposita habet rationem mali inquantum aufert aliquod esse. Idcirco ad videndum quomodo aliquod subiectum esse sub privatione, sit malum simpliciter, aut non simpliciter, respiciendum est ad modum quo forma et privatio ad ipsum esse se habet. Propter hoc S. Thomas ut ostendat quomodo dicatur malum aliquid simpliciter, accipit modum essendi privationis et habitus illi oppositi. Quia enim forma cui opponitur privatio ut sic, et privatio non habent esse nisi in subiecto, ad sanum sensum loquendo de privatione, (dicitur enim habere esse in subiecto, quia negat a subiecto formam et esse, non autem quia ipsa proprie habeat esse, est enim privatio communiter etiam accepta, carentia formae in aliquo subiecto) ideo secundum quod ad subiectum diversimode se habet, ita diversimode subiectum esse sub tali privatione, est malum. — Quando enim privat a subiecto in quo est, formam illi subiecto debitam, tunc est malum subiecti: et ideo absolute malum est, subiectum esse sub tali privatione, sicut absolute loquendo, absque alia additione malum est, hominem non habere manum, quia carere manu est malum in comparatione ad hominem. — Quando autem non privat a subiecto formam illi debitam, tunc non est malum simpliciter, subiectum esse sub tali privatione, cum non sit illa privatio malum, ut ad illud subiectum comparatur. Dicitur enim malum alicuius simpliciter, quod ad ipsum comparatum est malum, non autem quod est malum ad alterum comparatum: sicut et bonum alicuius simpliciter dicitur quod est bonum in comparatione ad illud, non autem quod est bonum in comparatione ad aliud tantum. Potest tamen esse malum alicuius, sicut quia carere forma substantiali aëris, non est malum materiae, cum non tollat formam materiae debitam, iuxta praedicta; materiam carere forma aëris, non est absolute malum, sed est malum aëris: quia ex eo quod materia non habet formam aëris, tollitur aëris natura.

Istis suppositis, respondet S. Thomas **ad obiectionem** factam.

Quantum enim ad *materialia*: — Dicitur *primo*, quod non omne quod est praeter intentionem, est casuale, et in paucioribus: corruptio enim naturalis et privatio aliqua quae sunt praeter intentionem generantis, semper sequuntur generationem, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est: — Dicitur *secundo*, quod non est universaliter verum, malum esse ut in pluribus: privatio enim quae privat aliquod debitum generato, est simpliciter malum, et casualis, ut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod intenditur, sed ei repugnat. — Dicitur *tertio*, quod malum actionis consequitur defectum virtutis activae, et est praeter intentionem agentis habentis virtutem defectivam: sed non est casuale quando agens vel semper vel frequenter talem defectum patitur, quia sequi-

tur de necessitate ad agentem sic deficientem: est autem casuale, quando talis defectus raro concomitatur agentem.

Quantum ad *voluntaria:* — Dicitur *primo,* quod aliquando malum non est casuale, aliquando vero est casuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet conjunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, ut delectationi intentae ex usu feminae alterius, coniuncta est inordinatio adulterii, malum non sequitur casualiter: quando autem sequitur peccatum ut in paucioribus, malum est casuale, sicut cum quis proijciens ad avem, hominem interficit. — Dicitur *secundo,* quod idcirco huiusmodi bona ut in pluribus intenduntur, quibus privationes boni rationis consequuntur, quia plures secundum sensum vivunt, eo quod sensibilia particularia, in quibus est operatio, sint nobis magis manifesta, et efficacius moveant: ad plura autem sensibilium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

« *Quando et quomodo malum in pluribus, aut in paucioribus accidat.* »

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, ut sciatur quando malum in pluribus, aut in paucioribus accidat, *Primo* videndum est, quomodo hoc in naturalibus se habeat. *Secundo,* quomodo in voluntariis.

Quantum ad primum sciendum ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 63, art. 9, ad primum.* Et *de potentia q. 3, art. 6, ad quintum.* Et *2, Sent. dist. 1, q. 1, art. 1, ad tertium,* et *dist. 34, q. 1, art. 1. ad secundum,* quod in naturalibus malum considerari potest, aut respectu totius naturae, aut respectu alicuius determinatae speciei in natura. Utro modo consideretur malum, est in paucioribus. —Respectu quidem totius naturae patet: quia est tantum in rebus corruptibilibus, quae si considerentur in ratione quantitatis continuae, sunt multo minora corporibus coelestibus omnia enim corpora corruptibilia simul sumpta, sunt multo minoris quantitatis quam sint corpora coelestia. — Respectu etiam determinatae speciei patet, quia actio semper secundum naturam evenit, nisi impediatur: raro autem accidit impedimentum. Unde videmus, monstra pro minori parte evenire in natura.

Attendendum tamen, quod licet defectus naturae et operationum eius in tota una specie pro minori parte accidat, in uno tamen aliquo singulari potest contingere defectus actionis pro maiori parte propter defectum virtutis, aut instrumenti, sicut apparet in claudicante, et in generante monstruosos filios pro maiori parte: Et ad hunc sensum intelligitur quod inquit hoc loco S. Thomas, quod malum consequitur semper, aut frequenter in naturalibus, quum agens scilicet singulare, vel semper, vel frequenter patitur virtutis defectum.

Quantum ad secundum: Dicitur *primo*, quod in angelis, malum ut in paucioribus fuit, quia pro maiori parte sequuta est operatio secundum convenientiam naturae, quae est in ipsis tantum una et intellectualis, sicut et actio naturalis pro maiori parte sequitur secundum naturam.

Dicitur *secundo*, quod in hominibus considerata tota natura speciei quantum ad factibilia, malum est in paucioribus, quia ars operatur per modum naturae, et sic deficit in paucioribus, sicut et natura. — Quantum vero ad agibilia et moralia, malum est in pluribus, quia quum sensibilia particularia multiplicentur magis, et sint pluribus nota, atque magis moveant quam delectabilia secundum rationem, plures sequuntur delectabilia secundum sensum, quae pro maiori parte habent conjunctam privationem boni rationis, propter quod in ipsis est malum hominis inquantum est homo, quum sit homo per rationem; et consequenter debitum sit homini inquantum est homo, secundum rationem operari. Et ad hunc sensum intelligitur quod inquit Aristoteles, II. *Topic.* (*Cap. 3*): *malum, ut in pluribus evenire*, et quod hoc loco ait S. Thomas, quoniam ratio quare plures intendant bona quibus privationes boni rationis coniunguntur, est, quia plures vivunt secundum sensum.

Dicitur *tertio*, quod considerato uno individuo et singulari, si sit in eo voluntas per habitus virtutum perfecta, malum evenit in paucioribus, quia habitus inclinat per modum naturae, quae in paucioribus deficit. Si autem voluntas sit per habitus vitiorum deformata, malum ut in pluribus evenit, quia per huiusmodi habitus homo conformatur brutis, quae pro maiori parte sequuntur naturae impetum, ut inquit Boëtius in *4. de Consolatione*, *prosa 3*. Et sic, quum operationes ab habitu vitii procedentes sint malum hominis inquantum est homo, eo quod contrarientur rationi, sequitur quod talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo sit habitu perfecta, quum ut sic ad utrumlibet se habeat, et mala pluribus modis contingant, quam bona, in pluribus flectitur in malum, quam in id quod est perfecte et totaliter bonum, supposito praesertim, quod natura sit per peccatum vitiata.

Dicitur *quarto*, de mente S. Thomae *de Potentia*, loco allegato, quod licet malum tam naturae quam moris, comparando effectus ad communem causam, aliquando pro maiori parte eveniat, sive natura in universali, sive in aliquo singulari agente considerata; si tamen effectus ad proprias causas comparentur, nunquam invenitur malum nisi in paucioribus. Quamvis enim partus monstruosus ad virtutem generativam comparatus absolute, malum quoddam naturae sit, inquantum non sequitur naturae ordinem, ad virtutem tamen generativam deficientem tali modo comparatus, non est malum, quum sit secundum inclinationem sui propri principii: sed partus non monstruosus erit malum illius virtutis sic deficientis, quia evenit praeter eius inclinationem: et cum illud raro eveniat,

sequitur, quod effectus proprius illius causae pro minori parte deficiat, et sic pro minori parte malum eveniat ad propriam causam comparatum. Similiter, operatio circa delectabile secundum sensum comparata ad hominem absolute, est mala: comparata tamen ad appetitum sensibilem et naturam sensitivam, quae est illius propria causa, invenitur bona, quum sit secundum talis naturae inclinationem, sicut et in brutis appetitum sensibilem sequentibus est bona: ideo in hujusmodi operationibus circa sensibilia, ut ad naturam sensitivam et appetitum sensibilem referuntur, in paucioribus est malum, quia pro maiori parte cum sensibili appetitu conveniunt, licet ut ad rationem et appetitum rationalem, aut ad hominem absolute referuntur, pro maiori parte in ipsis sit malum, secundum quem sensum superius sumus loquuti.

Ex his patet intellectus eorum, quae inquit hoc loco S. Thomas, scilicet, quod malum semper, aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente provenientibus, quando talis defectus semper, aut frequenter virtutem agentis sequuntur. Hoc enim intelligitur comparando ipsam actionem ad virtutem agentis absolute: puta motum ad virtutem motivam, quia tunc si defectus pro maiori parte eam concomitetur, sequetur malum actionis pro maiori parte. Si autem comparatio actionis fieret ad virtutem, ut est sub tali defectu, quomodo est causa propria actionis deficientis, tunc actio talis mala non erit, tanquam carens debito ordine, cum sibi, ut a causa sic deficiente provenit, non sit debitum habere perfectionem, qua caret, sicut nec malum est homini carere alarum perfectione, quum non sit debitum ad hominis integritatem habere alas.

Attendendum autem, quod in tota hac digressione loquimur de malo simpliciter, ad sensum, quem S. Thomas hic explicavit, non autem de malo alicuius alterius tantum, quia si de huiusmodi malo loqueremur, omnem actionem tam naturalem, quam voluntariam pro maiori parte sequitur malum: operationem enim bonam moraliter, et secundum rationem, concomitatur privatio boni delectabilis secundum sensum, quae privatio est malum appetitus sensitivi: et generationem formae introductae concomitatur privatio formae abiectae, quae est malum naturae corruptae. Propter hoc dixit S. Thomas quod malum, sic scilicet acceptum, aut semper, aut pro maiori parte evenit in actionibus, et non evenit in paucioribus et a casu.

Ad secundam obiectionem, respondetur, *negando consequentiam*: Quia malum et est voluntarium et est praeter intentionem. Intentio enim est tantum ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter illud non vellet. Ostenditur hoc exemplo proijcientis merces in mare, causa salutis, ubi projectio mercium est volita per accidens: et similiter dicitur malitia volita non per se, sed per

accidens, sicut aliquis vult propter bonum sensibile inordinatam actionem.

Attendendum circa istam responsionem, quod S. Thomas differentiam facit inter intentionem alicuius et illius volitionem, quia id intendit voluntas, et appetitus in quod propter se inclinatur: quia intentio proprie est actus appetitus circa finem: finis autem, ut sic, est propter se volitus: sed volitio est non solum eius quod propter se volumus, sed etiam eius quod volumus propter aliud, sicut et sanitatem volumus et medicinam. Dicere ergo, quod malum sive malitia non est intenta, sed est praeter intentionem, et tamen est volita per accidens, est dicere, quod non est volita propter se, sed tamen est volita propter aliud.

Advertendum secundo, quod volitum per accidens, *dupliciter* potest accipi. — *Uno modo,* quod totaliter subterfugit cognitionem volentis, et tamen est conjunctum per se volito: sicut volens bibere dulce, ignorans, quod illud sit venenum, dicitur velle venenum per accidens, et tale dicitur omnino per accidens esse volitum. *Alio modo,* quia cadit quidem sub cognitione volentis, sed tamen illud non vult, nisi inquantum vult aliquod bonum, cui conjungitur; immo si posset unum ab alio separare, vellet unum sine alio, sicut ille qui vult projicere merces in mare, causa propriae salutis, non vult mercium projectionem, nisi quia vult salutem suam, quam consequi non potest absque mercium perditione: et si posset salutem consequi absque damno mercium, non vellet earum perditionem.

Malum ergo nunquam est volitum propter se, sed aliquando est volitum omnino per accidens, sicut quum quis vult projicere sagittam ad locum per quem non solent homines transire, si accidat ut projiciendo sagittam hominem interficit, dicitur voluisse hominis interfectionem omnino per accidens, et nullo modo per se, neque inquam primo, neque secundario propter aliud. Aliquando vero non est volitum per accidens omnino, quasi scilicet non sit cognita deformitas et deordinatio actus voliti, sed est volitum per accidens, ut per accidens distinguitur contra primo et per se, ut idem est quod per aliud, sicut quum quis vult consequi delectationem quae est in adulterio, cognoscens illi conjunctam esse privationem ordinis justitiae, vult illam deordinationem propter delectationem, inquantum vult delectationem, cui necessario illud malum conjungitur, et magis vult illud malum incurrere, quam tali carere delectatione. Et ad hunc sensum inquit Philosophus (*III Ethic. c. 4*): malitia et peccatum quandoque voluntaria esse. Nam non solum est voluntarium quod propter seipsum volumus, sed etiam quod volumus propter aliud, licet secundum se sumptum non esset voluntarium: ut dicitur *Prima secundae, quaest. 6, art. 6.* Et propter hoc, ut dicitur in Quaestionibus *de Malo, quaest. 1, art. 3, ad quintum decimum,* non excusatur homo in huiusmodi a

peccato, licet malum non sit propter se intentum, quia ad hoc ut sibi malum imputetur, sufficit, quod sit propter aliud volitum, licet non sit volitum propter se.

Quod autem dixi,[1] hominis interfectionem ex jactu sagittae, esse volitum omnino per accidens a non considerante illud evenire debere, non contrariatur ei quod ait S. Thomas *de Malo, q. 1, art. 3, ad 15,* quod scilicet dum accidens aliquod conjungitur effectui, ut in paucioribus et raro, non oportet, quod agens intendens effectum per se, intendat aliquo modo effectum. Accipit enim S. Thomas ibi effectum intendi per accidens, quando ex cognitione intenditur; non autem ut intendi per accidens dicitur, quod conjungitur intento per se, etiam si non cognoscatur suo intento per se conjunctum esse.

Ad Tertiam obiectionem, respondetur, quod privatio non est intenta per se et seorsum a forma, sed per accidens, inquantum conjungitur formae, quae est finis generationis, sicut et corruptio semper generationi conjungitur: Declaratur exemplo corruptionis aquae, et generationis aëris.

Circa hanc responsionem, *duo* sunt *advertenda*:

Primum est, quod intentio quandoque proprie accipitur, et sic est tantum de eo quod est finis, et est per se intentum: quandoque vero accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcumque. Quum ergo hic dicitur, quod natura utrumque scilicet, et finem generationis et finem corruptionis simul intendit, accipitur intentio communiter, non autem proprie: licet enim sit unus, et idem actus quo aliquid inclinatur ad finem, et ad id quod est ad finem, ut sic, ille tamen dicitur intentio respectu finis, non autem respectu ordinari ad finem: unde non est contradictio in verbis S. Thomae, quum in praecedenti responsione dixit malum non esse intentum, sed tantum volitum; hic autem dicit privationem quae est malum quoddam, esse simul intentum cum forma: ibi enim accepit intentionem proprie, hic autem communiter. Vel possumus dicere, quod malum non potest esse intentum proprio actu ad ipsum terminato: sed bene potest intendi actu qui ad bonum terminatur, cui malum est conjunctum.

Advertendum secundo, quod tam natura particularis generans et corrumpens, quam universalis, intendunt primo, et per se generationem, et formam geniti, per accidens autem intendunt corruptionem, et privationem formae praecedentis in materia, quia non potest esse generatio, nisi per abiectionem formae praecedentis. Aër enim agens in aquam et similiter virtus coelestis, aëris generationem (ut hic dicitur) absolute et simpliciter intendunt, corruptionem vero aquae non intendunt nisi quia generationi aëris necessario conjungitur. Si enim posset natura generare aërem absque corruptione alterius naturae, illud faceret. Propter hoc inquit S.

Thomas quod natura non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul intendit utrunque.

Quod vero aliquando inquit S. Thomas, corruptionem esse de intentione naturae universalis, sed esse contra naturam particularem, intelligendum est, de natura particulari, quae corrumpitur, quia nec per se, nec per accidens, natura, quantum est ex ratione suae formae, suam corruptionem intendit: non autem intelligitur de natura corrumpente aliam naturam dum sibi simile generat: talis enim (ut dictum est) cum generatione per accidens intendit corruptionem, sicut et natura universalis.

Ex istis responsionibus deducit S. Thomas, manifestum esse, quod malum simpliciter, est omnino praeter intentionem in operibus naturae: malum vero non simpliciter, sed alicui, est a natura intentum secundum accidens.

Pro intellectu eorum quae dicta sunt, *advertendum* ex doctrina S. Thomae. *4. Sent. dist. 36. quaest. 1. art. 1. ad secundum*, quod *duplex* est naturae intentio: *una* prima, *alia* secunda. *Prima* intentio, est inclinatio naturae absolute ad sibi simile, et conforme, secundum omnem sui perfectionem: *Secunda* autem est, ad sibi simile quantum fieri potest, supposito quod prima frustretur intentio, sicut et in artificialibus prima intentio artificis est, ex supposita materia facere opus omni ex parte conforme arti, secunda autem est, supposito quod non possit primum intentum assequi, facere ex ipsa materia simile arti quantum potest.

Corruptio ergo et omnis defectus, sunt contra primam intentionem naturae, quia natura, prima intentione esse et perfectionem intendit: est tamen aliquis defectus de secunda intentione naturae. Quando enim natura non potest effectum ad maiorem perfectionem perducere, inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur XVI *de Animalibus*. — Quod ergo inquit S. Thomas, malum simpliciter esse omnino praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi, intelligendum est, quod est praeter primam naturae intentionem, non autem quod sit praeter secundam intentionem.

CAPUT VII.

QUOD MALUM NON EST ALIQUA NATURA

Postquam ostendit S. Thomas malum esse in rebus praeter intentionem: vult nunc ostendere quoniam nulla essentia est secundum se mala, accipiendo formaliter malum, scilicet pro ipsa privatione perfectionis debitae inesse.

Circa hoc autem *duo* facit, *Primo*, ostendit propositum. *Secundo* movet quaedam dubia, et solvit in duobus capitulis sequentibus.

Arguitur ergo sic: **Primo**; Malum est privatio: Ergo non est essentia aliqua in rebus. — *Antecedens* patet ex usu nominis. — *Consequentia* vero probatur: quia privatio non est aliqua essentia, sed negatio in substantia, idest in subiecto.

Secundo arg. Unumquodque secundum hoc bonum est, quod essentiam habet; Ergo cum bonum et malum opponantur, nihil est malum secundum quod habet essentiam; Ergo etc. — Probatur *antecedens*; quia unumquodque secundum suam essentiam habet esse; in quantum autem habet esse, habet aliquod bonum, cum omnia appetant esse.

Adverte circa istam propositionem; *Unumquodque secundum suam essentiam habet esse*; quod hoc *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quod ipsa rei essentia sit eius esse, et sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit S. Thomas: in solo enim Deo verum est, quod eius essentia sit ipsius esse, ut in superioribus est ostensum. (*Lib. I. c. 22*) *Alio modo*, quod ex ipsa rei essentia proveniat esse rei: et sic vera est propositio, et hic intenta. Essentia enim simplex creata, est causa formalis sui esse, et eius susceptivum: essentia vero composita ex materia et forma est proprium susceptivum esse, et ita, quod constituta essentia statim resultat esse suppositi, et sic dicitur res secundum essentiam habere esse: est etiam essentia rei compositae causa formalis esse ratione suae formae, quae dat esse formaliter.

Tertio arg. Malum nec est agens, neque factum, cum omne quod agit, agat inquantum est in actu et perfectum, et cuiuslibet generationis terminus sit forma et bonum: Ergo malum non est res aliqua. — Patet *consequentia*: quia omnis res aut est agens, aut est facta.

Quarto arg. Omne agens, agendo intendit bonum. Igitur nullum ens inquantum huiusmodi, est malum. — Probatur *antecedens*: quia nihil tendit ad suum contrarium, sed ad simile et conveniens.

Adverte, quod licet haec ratio directe concludat nullum ens

factum esse malum, ex hoc tamen relinquitur universaliter malum nullum ens esse: si enim non est aliquod ens factum, multo minus erit ens aliorum factivum.

Quinto arg. Quod est secundum se malum, non potest esse alicui naturale: Ergo nulla essentia est secundum se mala. — Probatur *antecedens*: quia malum est privatio eius, quod est naturale, ut patet ex ratione mali: substantia enim alicuius est ipsa natura rei, accidens vero, ex principiis alicujus substantiae causatur.

Circa hanc propositionem: *Omne quod est de genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiae causetur, et sit illi naturale*: **dubitatur.**

Primo: Quia sic omne accidens erit proprium, et nullum erit commune: accidens enim omne est illi naturae proprium, cui est naturale, et ex cujus principiis causatur.

Secundo: Quia gratia et charitas sunt accidentia animae, et tamen ex principiis nullius subiecti causantur, et nulli subiecto sunt naturalia.

Ad evidentiam huius *considerandum,* quod cum omne accidens habeat per substantiam diffiniri propter naturalem dependentiam accidentis ad subiectum, ut dicitur *Quodl. 9. quaest. 3. artic. 1, ad 1.* et ut dicitur in Tractatu de *Ente et essentia,* differentiae in accidentibus sumantur ex diversitate principiorum ex quibus causantur, necesse est dicere omne accidens ex principiis alicujus substantiae causari, licet multotiens illa principia sint nobis incognita: non oportet tamen, ut omnia causentur a principiis alicujus naturae specificae, sed sufficit, quod causentur aut ex principiis generis, aut speciei, aut etiam individui, ut habetur ex eodem Tractatu *de Esse et essentia.* Sunt enim quaedam accidentia propria generis, quaedam speciei, quaedam vero individui.

Sed tamen advertendum ex eodem Tractatu *c. ult.*, et ex *2. Sent. dist, 26. art. 2. ad. 2.* quod quaedam accidentia causantur ex principiis subiecti quantum ad actum completum, sicut calor ab igne: quaedam vero causantur quantum ad aptitudinem tantum, sicut diaphaneitas causatur ex principiis aëris, completur tamen aliquo illuminante extrinsece, nam diaphanum in actu includit lucem, quae non convenit aëri ab intrinseco, nisi quantum ad aptitudinem et habilitatem ad complementum actus. Quod ergo hic dicitur, omne accidens causari ex principiis alicujus substantiae, et illi esse naturale, intelligitur, aut quantum ad actum completum, aut quantum ad aptitudinem.

Ad primum ergo in oppositum respondetur, quod utique omne accidens, est proprium respectu alicujus subiecti, aut generici, aut specifici, aut singularis, quantum ad hoc, quod est causari ex principiis subiecti, modo declarato, et comparari ad ipsum, sicut

proprius actus ad propriam potentiam comparatur, et quantum etiam ad hoc, quod est sustentari per subiectum; licet enim sint quaedam accidentia ut dicitur *1. Sent. dist. 17. quaest, 1. artic. 2. ad 2.* quae principiis subiecti repuganant, et per violentiam introducuntur, oportet tamen illa, aut quantum ad actum completum, aut quantum ad aptitudinem et habilitatem determinare sibi aliquod subiectum secundum genus, aut speciem, aut individuum, sine quo esse quantum ad alterum illorum non possunt. Licet enim calor in aliquo esse secundum actum possit per violentiam, non tamen secundum aptitudinem et habilitatem est in illo.

Ad hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem dividitur accidens in proprium et commune, accipitur haec divisio per comparationem ad speciem specialissimam. Aliquod enim uni speciei specialissimae convenit, ut risibilitas homini: aliquod vero convenit pluribus speciebus, sicut albedo nivi, lacti, cygno, et aliis.

Ad secundum dicitur, ex *2. Sent.*, loco praeallegato, quod licet gratia et charitas non causentur ex principiis subiecti quantum ad actum completum, receptibilitas tamen horum semper subiectum consequitur, et ex principiis subiecti causatur: et sic potest dici naturalis, ut patet in hoc, quod est esse disciplinae susceptibile. Posset etiam dici, quod loquitur S, Thomas de accidentibus, quae per agens naturale causari possunt: gratia autem, et charitas non sunt talia accidentia.

Sexto arg. Omnis essentia aut est forma, aut habens formam, quum unumquodque collocetur in genere, aut specie per formam: Ergo est bona. Forma enim inquantum hujusmodi, habet rationem bonitatis. Tum, quia est principium actionis et finis ab agente intentus. Tum, quia est actus, quo unumquodque est perfectum. Ergo etc.

Septimo arg. Actus inquantum hujusmodi bonum est, quum unumquodque secundum quod est actu, sit perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est, quum ad actum tendat, et sit actui proportionata, non autem contraria, et sit in eodem genere cum ipso, privatio autem non competat ei, nisi per accidens, scilicet inquantum conjungitur formae: Ergo omne ens inquantum ens, est bonum: — Patet *consequentia*: quia ens per actum et potentiam dividitur.

Octavo arg. Malum non potest esse effectus Dei: Ergo etc. — Probatar *consequentia*: quia omne esse quocumque modo sit, est a Deo, ut in II huius (*Cap. 51*) est ostensum: — *Antecedens* quoque probatur: quia malum non potest esse effectus boni, scilicet per se: Deus autem est ipsa essentia bonitatis.

Confirmatur conclusio auctoritate Gen. 1. *31*: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*: Et Ecclesiast. III *11: Cuncta fecit bona in tempore suo*: et I. Tim. IV, *4*: *Omnis creatura Dei*

bona est. Et Dionysius 4. Cap. *de Divin. nomin*: « Malum non est existens, scilicet per se, nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo : »

Excluditur quoque Manichaeorum error, ponentium aliquas res secundum naturas suas malas esse. (1)

CAPUT VIII.

RATIONES CONTRA PRÆMISSAM CONCLUSIONEM

Contra positam conclusionem quaedam instantiae fiunt, quas *Primo* recitat S. Thomas. *Secundo* solvit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum arguunt quidam sic :

Primo : Malum est differentia specifica habitus et actus moralis, quum vitium sit malus habitus secundum suam speciem : Ergo dat speciem aliquibus rebus. Ergo est aliqua essentia.

Secundo : Bonum et malum sunt contraria : Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia utrumque contrariorum est natura quaedam.

Tertio : Bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele ; (*Postpraedicamentis, Cap. I.*) Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia cujuslibet generis est essentia et natura aliqua.

Quarto : Malum agit. Corrumpit enim bonum : Ergo etc. — Patet *consequentia :* quia omne quod agit, est res aliqua.

Quinto : Invenitur inter mala unum altero pejus : Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia in quibus invenitur majus et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem.

Sexto : Malum est in mundo : Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia res et ens convertuntur.

---

(1) De hoc Manichaeorum errore testis est Augustinus Lib. *de natura boni* contra Manichaeos cap. 7, et seq.

CAPUT IX.

RESPONSIO AD PRÆDICTAS OBIECTIONES.

Ad praedictas obiectiones, respondetur a S. Thoma.

Ad primam quidem: Dicitur *primo*, quod malum et bonum sunt differentiae specificae in moralibus et primae, quia moralia, cum a voluntate dependeant, accipiunt speciem a fine, quod est obiectum voluntatis, sicut et naturales actiones a forma, quae est principium actionis. Bonum autem et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, tanquam a prima mensura.

Dicitur *secundo*, quod cum a fine rationis dicantur in moralibus aliqua bona vel mala, tanquam a prima mensura; quod in illis sunt specie a fine contrario rationis fini, dicitur secundum suam speciem malum.

Dicitur *tertio*, quod talis finis mali, licet tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum. Declaratur exemplo delectabilis secundum sensum et similium: unde malum secundum quod est differentia specifica, non importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed quod secundum se est bonum: malum autem est, inquantum privat ordinem rationis quod est hominis bonum. — Ex hoc vult negare S. Thomas, quod malum formaliter sumptum, de quo intelligit conclusio, sit differentia specifica, licet sit verum de malo per accidens, et concretive sumpto.

Circa hanc propositionem: *Bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis*: considerandum, quod hoc potest intelligi *aut* de bono et malo in communi, *aut* de bono et malo, secundum quod in actionibus et habitibus invenitur: Si *primo modo* intelligatur, *duplicem* habere sensum potest. *Unus* est, quod bonum et malum sunt tantum in iis, quae propter finem nata sunt esse: bonum quidem, si sit ordinabile ad finem, et fini conveniens: malum autem, si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi improportionatum: hic sensus non est verus, quia non solum bonum et malum invenitur in his, quae sunt propter finem, sed etiam in fine, immo principalius dicitur bonum de fine; quia ordinatum ad finem non habet rationem boni, nisi quia ordinatur ad bonum, aut caret ordine debito ad illum. *Alius* sensus esse potest, quod bonum et malum dicuntur aut secundum concomitantiam finis, aut

secundum negationem talis concomitantiae: boni enim rationem concomitatur ratio finis, si absolute et simpliciter sumatur bonum: mali autem rationem non concomitatur talis ratio, immo ipsam concomitatur privatio finis. Nam sicut malum absolute sumptum est privatio boni, ita privatio finis ipsum concomitatur. Et hic sensus est verus. – Si autem *secundo modo* intelligatur, sensus est, quod bonus actus et bonus habitus dicitur secundum quod ordinatur ad finem scilicet debitum: malus autem, secundum quod caret ordine ad debitum finem. Licet autem utroque modo possit intelligi quod hic dicitur, videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu vero: scilicet de bono et malo in communi. Tum, quia absolute loquitur S. Thomas de fine, et nullam facit mentionem de fine debito. Tum, quia convenientius adaptatur praemissis, quia enim dixerat, quod moralia sortiuntur speciem a fine, concludit, quia finis et bonum sese concomitantur, similiter malum et negatio finis: ideo bonum et malum sunt primae differentiae in moralibus, scilicet extrinsecae, a quibus sumuntur intrinsecae differentiae.

Circa *secundum dictum* responsionis advertendum, quod finis rationis dicitur finis conformis recto judicio rationis, qui scilicet est secundum rectum judicium rationis appetibilis: finis autem contrarius fini rationis est appetibile, quod contrariatur appetibili secundum rectam rationem, sicut delectabile secundum sensum, non regulatum ratione, contrariatur delectabili secundum rationem: et quia homo est homo per rationem, ideo bona moralia, quae sunt hominis, inquantum est homo, accipiunt bonitatem et malitiam ex ordine ad bonum rationis, aut ad contrarium illi bono.

Circa *tertium dictum*, duo sunt attendenda:

Primum est, quod bonum aut malum ex ordine ad alterum ut sic, non habet bonitatem aut malitiam, nisi secundum bonitatem, aut malitiam illius ad quod ordinatur. Et ideo, si illud secundum aliquid sit bonum, et secundum aliquid sit malum, ordinatum ad ipsum secundum aliquid erit bonum, et secundum aliquid erit malum: secundum enim, quod terminatur ad rem bonam, erit bonum; secundum vero, quod ad rem habentem aliquid malitiae terminatur, erit malum talis ordo: nullam enim habet, inquantum hujusmodi, bonitatem aut malitiam, nisi ex bonitate, aut malitia eius ad quod ordinatur. Ideo, cum malum quod est differentia specifica in genere moralium, sit aliquod, quod secundum se est bonum, et secundum aliquid est malum, inquantum videlicet privat ordinem rationis, quod est hominis bonum, apparet, quod habitus malus est secundum aliquid bonus, scilicet, inquantum respicit bonum: et secundum aliquid malus, inquantum videlicet respicit privationem ordinis rationis illi bono coniunctam.

Secundum est, quod malum dicitur aliquid *dupliciter* (ut ponit S. Thomas *2. Sent. dist. 34, art. 2,* de mente Avicennae in sua Metaphysica, IX cap. 6): scilicet, *per se*, et *per accidens:* malum

per se est ipsa privatio boni abstracte sumpta: malum per accidens est, et ipsum subiectum talis privationis, et quod ipsam in altero causat. Malum ergo, quod ponitur differentia constitutiva in moralibus, non est per se et abstracte malum, sed est malum per accidens et concretive: quod est dictu, non est ipsa privatio boni formaliter et abstracte sumpta, sed est subiectum et natura, cui conjungitur boni privatio: ordo enim positivus ad finem malum habet conjunctam privationem ordinis ad finem debitum, ut dictum est, sicut et finis indebitus habet conjunctam privationem finis debiti, unde dicitur malus per accidens et concretive, sicut et finis ad quem terminatur.

« *A quo specificetur habitus et actus moraliter malus.* »

Sed occurrit **dubium:** Nam si a fine specificatur habitus et actus moralis: Aut specificatur ab illo, secundum quod habet bonitatem: Aut secundum quod habet privationem et malitiam. Si inquantum aliquid bonitatis habet, sequitur, quod habitus et actus non sit malus: quod enim dicit ordinem ad aliquid, inquantum est bonum, non habet ex illo, ut sit malum. Si inquantum habet privationem et malitiam, sequitur, quod a malo per se et abstracte considerato, specificetur: et sic etiam malum formaliter, et per se sumptum, erit differentia specifica in moralibus: quod negat hic et in aliis plerisque locis S. Thomas.

Respondetur, quod divisio est insufficiens, si accipiantur bonitas et malitia finis, secundum omnimodam praecisionem unius ab alio. Neque enim ratione bonitatis praecise acceptae per exclusionem malitiae, neque ratione malitiae praecise acceptae, specificatur habitus et actus malus, sed ratione unius, ut alteri coniungitur. Specificatur enim ab ipso bono, ut est bonum tali privationi et malitiae substans: et similiter potest dici specificari a malitia, non absolute, sed inquantum est in tali natura. Ideo inquit S. Thomas, *1. p. q. 48, art. 1, ad 2,* quod malum inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti. Et *2. Sent. dist. 40, art. 1, ad 2,* quod malum est differentia, secundum quod fundatur in aliquo fine indebito voluntati, qui tamen non omnino bonitate caret. Hic autem dicit, quod malum, secundum quod est differentia specifica in genere morum, non importat aliquid quod secundum essentiam suam sit malum, sed quod est bonum, secundum se, malum autem homini. Ex quibus patet, quod utrumque dici potest, scilicet et quod finis indebitus specificat ratione malitiae, secundum quod in bono fundatur, inquantum scilicet bonum, non specificat, nisi ut malitiae substat: et quod specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malitia, non specificat, nisi ut in bonitate fundatur, ita quod unum sine alio non specificaret. Ratione autem cujus principalius habeat specificare,

videtur ex his, quae dicuntur *Prima parte*, et *2. Sent. dist. 34*, et *40*, et similiter in *Quaest. de Verit. q. 1, art. 2. ad 5*, quod hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione malitiae det malitiam habitui. Nam vult S. Thomas, in locis praeallegatis, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur: et hic dicitur, quod malum quod est differentia specifica, importat aliquod quod est secundum se bonum. Hoc etiam rationi consonum est, quia quum species dicat naturam quandam et essentiam, non habet specificari, nisi per id quod naturam importat.

Ad secundam obiectionem respondetur, quod sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur. Malum autem inquantum malum est privatio boni.

Adverte, quod malum si *formaliter* et *abstractive* sumatur, (quod vocat S. Thomas malum, inquantum malum) non potest ad bonum habere contrarii rationem, quia est sola privatio, et nullam naturam, aut essentiam dicit formaliter, sed illi opponitur privative. Si autem sumatur *subiective*, scilicet pro subiecto privationis, sic dicit essentiam aliquam et naturam privationi subiectam, et sic potest habere rationem contrarii. Quia ergo malum in moralibus accipitur *concretive*, pro actu scilicet aut habitu debito ordine, et debita perfectione carente, ideo dicit S. Thomas, quod in moralibus bonum et malum sunt contraria.

Sed tunc occurrit **dubium** in Quaestionibus *de Malo, q. 1, art. 1*, tactum. Nam secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo non contrariatur bono ratione substrati, sed inquantum malum est.

Respondetur, et dicitur *primo,* secundum ipsum ibidem, (et est de mente Simplicii *in Praedicamentis, Cap. 10)* quod malum non est privatio, quae est in privatum esse, ut mors, et caecitas, sed est privatio, quae est in privari, sicut aegritudo et ophthalmia, quorum unum est via in mortem, et aliud via in caecitatem: ideo malum dici potest contrarie, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. Privationes enim hujusmodi, contrariae dici possunt, inquantum adhuc retinetur de eo quod privatur. — Dicitur *secundo,* quod licet non sufficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum, id in quo convenit cum bono, sine hoc tamen contrarietas esse non posset, sicut licet id, in quo convenit nigrum cum albo, non sufficiat ad eorum contrarietatem, sine hoc tamen contrarietas non posset esse. Ideo conceditur, quod malum morale non contrariatur bono solum, ex ratione substrati, sed bene verum est, quod contrariatur ex ipso simul cum privatione: ita quod si omne bonum substratum removeatur,

non habebit rationem contrarii, sed tantum rationem privative oppositi, immo oppositi contradictorie.

Ad tertiam obiectionem; dicitur *primo*, conformiter ad praecedentia, quod bonum et malum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum, quia in moralibus, aut utrumque contrarium est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum est bonum, et alterum est malum, sicut liberalitas et illiberalitas.

Dicitur *secundo*, quod tale malum morale est genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actus vel habitus ordinati ad aliquem finem, qui repugnat fini rationis. Declaratur exemplo hominis caeci, et differentiae huius, quae est irrationale.

Adverte, quod responsio tendit ad hoc, quod argumentum non est contra determinationem factam, quia cum dictum est, malum nullam essentiam esse, intelligitur de malo *formaliter*, et *abstracte* sumpto; propositio autem Aristotelis intelligitur de malo morali, quod est malum *concretive*: est enim habitus, aut actus, cui aliquod malum conjungitur. Quum autem dicitur, quod malum est genus et differentia, genus scilicet malorum, et differentia mali moralis a bono morali, non secundum quod est privatio, sed ex natura actionis et habitus; intellige sicut in praecedenti responsione, quod ipsa privatio, non est genus et differentia, sed actus et habitus: secundum tamen quod tali substernuntur privationi.

Dicitur *tertio*, quod posset dici Aristotelem, illud non dixisse secundum propriam opinionem, quemadmodum et in pluribus librorum logicalium, secundum aliorum opinionem utitur exemplis, sed secundum Pythagorae opinionem, dicentis bonum et malum esse prima genera et prima principia, sub quorum utroque posuit decem prima contraria. (Apud Arist. I, *Met. c. 5.)*

Dicitur *quarto*, quod dictum Pythagorae aliquam veritatem habet, quia omnium contrariorum unum est perfectum, alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam. Omnis autem diminutio et privatio ad rationem mali pertinet, et omnis perfectio et complementum ad rationem boni: et secundum hoc bonum et malum, omnium contrariorum genera esse videntur, inquantum unum sub ratione boni comprehendi videtur, alterum vero ad rationem mali videtur accedere.

Advertendum hic *primo*, quod haec responsio, quod inquam, Aristoteles exemplificavit in *Praedicamentis* de bono et malo tanquam de contrariis et generibus contrariorum, fuit Iamblici; ut recitat Simplicius in *Praedicamentis*. Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, scilicet unam bonorum, et alteram malorum, et dicebat bonum et malum esse prima genera, et prima principia illarum contrariarum coordinationum; ideo Aristoteles opi-

nionem Pythagorae sectatus, dixit bonum et malum esse contraria tanquam genera contrariorum.

Advertendum secundo, ex S. Thoma *2, Sent, dist, 34*, loco praeallegato, quod secundum modum illum, quo dicitur bonum et malum simpliciter, et universaliter sumpta, posse aliquo modo dici genera contrariorum, quae videtur fuisse Theophrasti interpretatio, genus non accipitur secundum propriam significationem, pro eo scilicet, quod univoce de pluribus differentibus specie in eo *quod quid est* praedicatur, sed improprie, prout omne quod sua communitate multa ambit, et continet, potest dici genus. Et sic acceperunt Porphyriani nomen generis in illa propositione, ut Simplicius refert (*cap. de genere*). Unde quod Ammonius (*cap. de oppositis*) inquit ista dici genera, eo est, quod in omnibus generibus inveniantur, quemadmodum et Plato (*in Sophista*) genera entium posuit: ens, idem, diversum, motum et stationem: non autem quasi sint genera seorsum ab aliis decem generibus distincta.

Advertendum tertio, quum inquit S. Thomas, omnem diminutionem et privationem ad rationem mali pertinere, quod non accipitur ibi malum simpliciter, prout in Cap. 6. declaravit, dici simpliciter malum, quod est malum subiecti, in quo est, quando scilicet a subiecto privat id quod natum est et debet habere. Non enim est malum nigredini, quod careat perfectione albedinis, sicut nec est malum hominis, quod non habeat alas; sed accipitur malum universaliter pro carentia perfectionis in aliquo, quam aliquid sui generis natum est et debet habere.

Ad quartam obiectionem: — Dicitur *primo*, ex sententia Dionysii, 4, cap. *de Divin. nom.* quod malum non agit, nisi per accidens, ratione boni cui adjungitur. — Dicitur *secundo*, quod malum dicitur corrumpere bonum, non solum agendo virtute boni, sed etiam formaliter secundum se, sicut caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio.

Adverte, quod responsio est haec: quod si loquamur de corrumpente per modum efficientis, malum non corrumpit per se, sed per accidens. Si vero loquamur de corrumpente formaliter, malum corrumpit per se, sed non oportet, quod sit corrumpens effective per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per se corrumpenti, nec quod corrumpens formaliter sit aliqua natura.

Ad quintam obiectionem, respondetur, quod dicitur aliquid altero majus, aut minus malum per recessum a bono quia sic intenduntur et remittuntur privationes, ut patet in dissimili et inaequali. Non enim intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut formae, sed per augmentum causae privantis, quae facit subiectum magis a forma distare: Ostenditur exemplo tenebrae, quae ex interpositione obstaculi provenit in aëre.

Ex his patet falsam esse illam propositionem: *In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes*

ordinem: fallit enim in quibus dicitur magis et minus per recessum ab opposito. — De magis et minus, satis dictum est in praecedentibus quantum ad propositum spectat.

Ad sextam obiectionem, respondetur, quod cum ens *dupliciter* dicatur, ut patet V. Metaph, (*text. comm 14*) scilicet secundum quod significat essentiam rei, et secundum quod significat veritatem compositionis; malum et privatio non dicitur ens primo modo, sed secundo modo, iuquantum privatione dicitur aliquid esse privatum, et malo dicitur aliqua res mala.

Pro declaratione huius responsionis, *considerandum* ex doctrina S. Thomae in locis praeallegatis, et ex Commentatore V. *Metaph. comm. 14.* quod ens *primo modo* sumptum, et ens *secundo modo* dictum, *dupliciter* differunt: *Primo*, quia ens, quod significat essentiam rei de aliquo praedicatum, est praedicatum substantiale: ens vero quod significat compositionem intellectus est praedicatum accidentale. *Secundo*, quia primum respondetur ad quaestionem *quid est*: secundum vero respondetur ad quaestionem *an est.* Ubi advertendum, quod *an est*, licet videatur prima facie quaerere de esse in rerum natura, non tamen quaerit de esse reali eius, de quo quaeritur an sit, sed absolute quaeritur, an vere de ipso affirmari possit quod sit in rerum natura, et an fundare possit veram compositionem intellectus dicentis ipsum esse, aut de ipso aliquid affirmantis, sive sit ut aliquid affirmatum, sive ut negatio: et ideo cum respondetur, quod est, ly, *est*, dicit veritatem compositionis intellectus; et est sensus: quod vera est compositio intellectus dicentis, quod est in rerum natura, et quod vere affirmatur de aliquo, puta quia verum est aliquid esse privatum, ut hominem esse caecum, ita quod hujusmodi compositiones habent in ipsa privatione fundamentum suae veritatis; et licet in hujusmodi loquutionibus videatur significari privationes aliquod esse habere in re, tamen significatur magis aliquod non-esse formae oppositae, quam aliquod esse privationis. Unde Augustinus (*De Genesi ad litt. cap. 4.*) super illud: *Tenebrae erant super faciem abyssi*; ait, quod sic dictum est: « *Tenebrae erant super faciem abyssi*, ac si dictum esset: Non erat lux super abysso.» Et *lib. 12. Confessionum* cap. 3. ait, quod « locum aliquem habere tenebras nihil aliud est quam lumen non habere. »

Sed circa hoc dupliciter **dubitatur**:

Primo: Quia compositio intellectus, non est vera, nisi sibi aliquid respondeat in re: si ergo privatio nullum esse reale actualis existentiae habeat extra intellectum, non erit vera compositio intellectus dicentis privationem esse.

Secundo: Quia ut VI *Metaph*, dicitur, verum et falsum distinguuntur a bono et malo, quia verum et falsum sunt in intellectu; bonum autem et malum sunt in rebus. Ergo malum et privatio aliquod esse ponunt in rebus.

Ad primum, respondetur, et dicitur *primo*, quod compositioni intellectus, non oportet aliquid correspondere in re quod sit reale, aut esse reale habeat extra animam. Patet enim quod huic compositioni verae: *non ens, est non ens*, nihil reale ex parte significati, aut intellecti correspondet: sed bene oportet rem intellectam, aut significatam proportionari et adaequari compositioni intellectus: et hoc significatur, quum dicitur intellectum intelligere, sicut est in re.

Dicitur *secundo*, quod si intellectus intelligeret privationem habere esse reale positivum in natura, false intelligeret, quia intellectum non esset adaequatum et proportionatum intelligenti. Sed hoc non intelligit, cum dicit privationem esse, sed tantum quod privatio habet esse quomodocunque sibi conveniat esse, sive inquam modo habentis naturam aliquam et essentiam, sive modo negationem, quae sibi subiectum determinant; ideo non oportet, ut illi compositioni correspondeat in re aliquod esse reale privationis, sed sufficit, quod habeat esse suo modo, scilicet ut negatio, cuius esse consistit ut ipsum subiectum sit tale, ex quo habet ut sit verae propositionis fundamentum, et sic adaequetur compositioni de se factae.

Dicitur *tertio*, quod etiam tali compositioni respondet aliquid reale, scilicet, subiectum carens forma, ex quo habet compositio, ut sit vera: quia enim est in natura oculus carens potentia visiva, ideo vera est ista compositio: *caecitas est*: et ista: *caecitas est in oculo.*

Ad secundum dicitur, quod cum bonum et malum pertineant ad appetitum, qui ad rem extra terminatur, non est bonum et malum primo in intellectu obiective, ut cognitum, sed in ipsis rebus, ut terminans appetitum; bonum scilicet per se, malum vero per accidens. Item, bonum tanquam ponens in re aliquam perfectionem, malum vero, ut remotio et privatio perfectionis: unde de *Malo q. 1. ar. 1. ad 20.* dicit S. Thomas, quod malum, est quidem in rebus, sed ut privatio, non autem aliquid reale. Propterea ista *consequentia* non valet: Malum non est primo in intellectu, ut terminus intellectus, sive ut cognitum, sed in rebus: ergo ponit aliquod esse reale in rebus.

Si autem probetur *consequentia* sic: Omne ens aut est reale, aut rationis: malum non est ens rationis, quia non convenit rei per se, ut est obiective in intellectu, quae est conditio entis rationis: ergo est ens reale.

Respondetur, quod privatio entis realis, est quidem ens reale, non ut ponens ens reale in re, sed ut remotio entis realis: affirmatio enim et negatio ad idem genus pertinent. Sed hoc non est contra responsionem, quia non est negatum privationem esse ens reale, per modum negationis, sed quod ponat formaliter aliquid esse reale in rebus. — Vel dicendum, quod divisio adducta est insufficiens:

non enim unumquodque est aut ens reale, aut ens rationis, sed aut ens reale, aut ens rationis aut negatio entis realis, aut negatio entis rationis.

CAPUT X.

QUOD CAUSA MALI EST BONUM

Postquam determinavit S. Thomas de malo quantum ad eius naturam: nunc determinat de ipso quantum ad causalitatem.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* determinat de causa ipsius mali. *Secundo,* ostendit quomodo ipsum sit aliorum causa. Cap. 14.

Circa primum, *duo facit*: *Primo* ostendit, quod malum non causatur, nisi a bono. *Secundo,* quod omne malum aliquo modo habet causam, Cap. 15.

Circa *primum, duo* facit: *Primo,* ostendit absolute, quod non causatur, nisi a bono. *Secundo,* particulariter, quod bonum sit eius causa subiectiva. Cap, seq.

Circa *primum, duo* facit: *Primo,* ostendit, bonum esse causam mali. *Secundo,* quomodo sit causa.

Quantum ad primum, ostendit, quod bonum est causa.

Et **Arguit primo** sic: Si malum sit causa alicujus mali, non agit nisi virtute boni, ut probatum est. Ergo bonum, est primaria causa mali.

Attendendum, quod ex hac ratione patet, non excludere S. Thomam omnimodam causalitatem a malo, sed principalitatem causalitatis quod etiam ex tertia ratione manifestatur.

Secundo arg. Malum non est ens aliquod: Ergo non potest esse causa alicujus; quia omnis causa, est aliquid: Ergo si malum ab aliquo causatur, oportet quod illud sit bonum.

Adverte, cum dicitur, *malum nullius esse causam,* quod intelligitur de malo formaliter, et abstracte sumpto, non autem de malo per accidens, et concretive dicto.

Tertio arg. Malum non potest esse causa per se alicujus, quia cum omnis proprie et per se causa tendat in proprium effectum, malum tenderet in malum: ostensum est enim supra, (*cap. 3*)

omne genus intendere bonum. Ergo erit causa solum per accidens. Ergo oportet malum causari a bono, quia causa per accidens reducitur ad causam per se: solum autem bonum potest esse causa per se.

Circa istam propositionem: *Causa per accidens, reducitur ad causam per se*: advertendum, quod eodem modo proportionaliter est intelligenda, quo intelligitur effectum per accidens, reduci ad effectum per se: in effectu autem, non sic intelligitur quasi omnem effectum per accidens alicujus oporteat esse effectum per se alterius causae; hoc enim non est universaliter verum: sed quia aut ipse alterius causae est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causae, cujus ipse dicitur effectus per accidens, cui conjungatur. Sic ergo, non sic intelligitur omnem causam per accidens, reduci ad causam per se, quasi praeter causam per accidens alicujus effectus, oporteat dari aliam causam, quae illius effectus sit causa per se, aut quod omnem causam per accidens alicujus effectus, oporteat esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet, aut ipsam causam per accidens unius, esse causam per se alterius, sicut accidit in causa, quae dicitur causa alicuius per accidens, quia illud conjungitur suo per se effectui, et est praeter intentionem causae; aut quia oportet causam per accidens conjungi alicui quod sit alicujus causa per se, sicut accidit ubi dicitur, aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causae, quia videlicet conjungitur causae per se, sicut dicimus musicum aedificare per accidens, quando contingit eundem esse musicum. et domificatorem. Malum autem dicitur causa per accidens mali, non ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se conjungatur; cum malum, ut sic, nullum per se effectum habeat: ideo non oportet, ut causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, ita quod ipsum sit alicujus alterius causa per se, sed tantum, quia oportet, ut alicui conjungatur, quod alicujus effectus sit causa per se, quod est solum bonum.

Quarto arg. Malum non potest esse neque materia, neque forma, neque agens, neque finis, cum ostensum sit supra (*cap.* 7) tam ens actu, quam ens in potentia esse bonum, et unumquodque agat secundum quod est actu, et habet formam; et malum sit praeter intentionem. Ergo non potest esse causa alicuius. Ergo etc.

QUANTUM AD SECUNDUM, ostendit S. Thomas, bonum non esse causam mali, nisi per accidens, et *primo* ostendit, quomodo hoc sit in naturalibus: *secundo,* quomodo in voluntariis sit.

Quod non sit causa mali nisi per accidens, **probat**, quia unum oppositorum non est causa alterius nisi per accidens, ut dicitur VIII *Physic. text. 8*, bonum autem et malum sunt opposita.

Advertendum, quod malum et bonum possunt *dupliciter* accipi: *Uno modo*, secundum generales rationes boni et mali. *Alio modo*, secundum particulares rationes, sicut est ignis et privatio ignis. Si *primo* modo accipiantur, sic bonum est causa mali sibi oppositi per accidens: et ad hunc sensum loquitur hic S. Thomas. Si vero *secundo* modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali, sicut bonitas ignis non est causa mali ignis, sed causa mali aquae: et hoc etiam per accidens, ut dicitur *Prima p. quaest. 49 ar. 1. ad secundum.*

Quomodo autem bonum sit causa mali *per accidens* in naturalibus, **declarat** praemittendo unam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi et ex parte *agentis*, et ex parte *effectus*. — Ex parte quidem *agentis*, sicut quando agens patitur defectum virtutis ex quo sequitur, quod actio sit defectiva, et effectus deficiens, ut patet in virtute debili membri digerentis: et quia agens et virtute agit, et instrumento, idem judicium est si etiam defectus actionis et effectus ex defectu instrumenti proveniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur *per accidens* malum ex parte *agentis*, inquantum agens est deficientis virtutis, quia agenti inquantum agens est, accidit quod defectum virtutis patiatur. Et ex hoc verificatur quod dicitur malum non habere causam efficientem sed deficientem; quia malum non sequitur ex agente, nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.— Ex parte vero *effectus* causatur *per accidens* malum et ex parte *materiae* effectus, et ex parte *formae*. Ex parte *materiae*, quando materia non est disposita ad recipiendam impressionem agentis, ut aliquando in partubus monstruosis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum quia unicuique agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, ad agendum scilicet in materiam debite dispositam. Ex parte vero *formae* effectus accidit malum, inquantum formae alicui de necessitate conjungitur privatio alterius formae, et sic generationi unius conjungitur alterius corruptio: hoc autem malum non est malum effectus intenti ab agente, sed alterius.

Circa primum modum *per accidens*, qui scilicet se tenet ex parte *agentis*, quum dicitur verificari per illum modum, quod malum habet causam deficientem, non autem efficientem, *considerandum*, quod malum non habere causam efficientem, sed deficientem, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, quod procedit a causa nullo modo agente, sed secundum quod ab actione cessat, eo modo quo dicitur submersio navis a nauta absente, et non agente ad navis conservationem, provenire: et hic sensus non est hic intentus, quia hic quaeritur de malo conjuncto actioni, aut effectui producto secundum quod refertur in causam illius effectus cui conjungitur. Constat enim quod causa mali isto modo non est causa non agendo,

sed causando effectum cui malum conjungitur. *Alio modo*, quod procedit a causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa, secundum illud quo est efficiens, hoc est per virtutem qua agit, inquantum virtus est et actus, sed inquantum patitur virtutis defectum: et sic est deficientis virtutis: et hic sensus est intentus, hoc enim nihil aliud est dicere, quam quod virtus qua causa operatur, quantum ad illud quod habet de entitate, non est agenti ratio, quare sequatur malum in actione eius, aut in effectu; sed defectus virtutis est sibi ratio, quare illud malum ex ipso sequatur, ita quod virtus est quidem forma qua agens producit effectum, cui conjungitur malum, sed non habet effectus et operatio malum conjunctum, nisi quia virtus agendi substat malo alicui et privationi.

Et hoc est quod intellexit S. Thomas dum dixit, quod malum non sequitur ex causa, nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens: defectus enim non est forma per quam agens agit, sed virtus: quoniam (ut superius dixit) si agens poenitus virtute careret, omnino non ageret.

Potest etiam et alio modo intelligi, quod malum non habet causam efficientem etiam per accidens: non habet enim talem, quae attingat sua actione ipsum malum, quia malum non potest actionem alicuius causae terminare, ita scilicet, quod per ipsam accipiat esse, sed habet causam deficientem, quae inquam quia habet virtutis defectum, producit effectum cui coniungitur malum.

Advertendum autem ex *Prima parte*, loco praeallegato, et *de Malo, quaest. 1. art. 3.* quod malum alterius conjunctum proprio et per se effectui agentis, non reducitur in aliquem defectum agentis, sed in perfectionem suae virtutis: ignis enim sua virtute intendit formam ignis in materiam introducere; et quia ad introductionem suae formae sequitur corruptio, et privatio formae, quae praecedebat in materia, ideo per accidens causat privationem, et malum alterius formae: et quanto ignis perfectior fuerit virtute, tanto perfectius generando ignem, corrumpit suum contrarium. Malum autem proprii et per se effectus reducitur in defectum virtutis agentis vel materiae (ut dictum est) sed tamen licet hujus mali causa sit aliquod defectivum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquam priorem causam, quae non sit deficiens, sed perfecta: sicut patet in generatione partus monstruosi. Malum enim hujusmodi quando ex parte agentis provenit, est defectus virtutis existentis in semine: ex sic semen inquantum est deficiens, est per accidens causa monstruositatis: causa autem defectus virtutis in semine, est aliquod alterans inducens qualitatem aliquam contrariam qualitati ad bonam seminis dispositionem requisitae. Huius autem agentis, quanto fuerit virtus perfectior, tanto qualitatem hanc contrariam magis inducit, et majorem defectum in semine causat. Ex quo patet, quod proximum agens effectus deficientis, est agens deficiens, remota autem, est agens perfectum et bonum.

Sed occurrit circa declarationem factam, **dubium.** Nam S. Thomas *de Malo, quaest. 1. art. 1. ad octavum,* ait quod malum simpliciter subiective et denominative sumptum, producit effectum corruptum non agendo, sed deagendo: ergo bonum deficiens, quod vocat subiectum mali simpliciter, est causa mali effectus per cessationem ab actione, cuius oppositum dictum est.

Respondetur, quod tale bonum esse causam mali deagendo, potest intelligi *dupliciter*: *Uno modo*, quod sit causa nullo modo agendo, et sic non intelligit S. Thomas. *Alio modo* defective agendo, actione carente sua debita perfectione: et hoc modo intelligit. Exponit enim seipsum ibidem subjungens: « id est, per defectum activae virtutis, » debetur enim actioni seminis ut a virtute completa procedat, sitque completi effectus productiva. Hoc autem deficit in actione ex qua provenit partus monstruosus, quia talis actio non habet perfectionem, ut sit completi et perfecti effectus productiva: et hoc sibi convenit, quia a virtute deficiente procedit, et sic dicitur esse causa mali tale agens non agendo, sed deagendo, idest, non agendo perfecte, sed imperfecte et deficienter. — Patet autem, quod hoc determinationi factae non contradicit. Eodem modo, addit S. Thomas, et in artificialibus peccatum accidit, sicut scilicet in naturalibus.

Secundo loco ostendit, quomodo etiam in moralibus bonum sit causa mali *per accidens.* — Et *primo* ostendit, unde difficultas circa hoc oriatur: *secundo* ostendit veritatem.

Difficultas est, quia non videtur morale vitium ex defectu virtutis sequi: infirmitas enim virtutis aut totaliter tollit, aut saltem minuit morale vitium, eo quod oporteat vitium moris voluntarium esse, non necessarium: et ideo vitium non videtur in moralibus eodem modo esse sicut in naturalibus.

Advertendum, quod vitium morale, et peccatum non dicitur aliquid nisi voluntarium sit. Ideo defectus omnino praeveniens rationem voluntarii, non potest esse ratio, quod aliquid sit malum morale, quia quod habet defectum et est malum, ut a tali causa deficiente procedit, necessario malum est: sicut quod procedit a virtute naturali defectiva, inquantum ab ipsa ut deficiens est, procedit, necessario est malum: et ideo oportet ad hoc ut sit malum morale, ut ipsum aliquis defectus voluntarius praecedat, ratione cuius totum dicatur voluntarium. Propterea dixit S. Thomas, quod infirmitas virtutis aut tollit, aut diminuit morale vitium, quia tale vitium non est voluntarium, sed necessarium: et ideo meretur veniam, non autem poenam. Quomodo autem infirmitas tollat, aut diminuat rationem peccati: similiter et ignorantia quae est defectus virtutis apprehensivae, vide in Quaestionibus *de Malo*, *quaest. 3. art. 11.* et *Prima secundae, q. 74. art. 5.* et in aliis locis.

Ad praedictam autem difficultatem tollendam, **duo** facit S. Tho-

mas. *Primo* ostendit, in actu voluntatis quaerendam esse radicem, et originem peccati moralis. *Secundo* ostendit, quomodo illud sit ex parte voluntatis.

I. Quantum ad primum dicit **tria.**

Primum est, quod quantum ad aliquid, similiter est malum in moralibus et in naturalibus, et quantum ad aliquid dissimiliter. Quantum enim ad hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum consideratur in actione et in effectu producto: in moralibus autem est vitium, et malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt factivae, sed activae. Ex hoc sequitur, quod malum morale non consequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solum, et in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus, quia in illis aliquod malum ex defectu agentis provenit.

Secundum est, quod *quatuor* sunt activa principia in moralibus, scilicet virtus executiva in membris; voluntas quae movet virtutem executivam; virtus apprehensiva iudicans hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, cuius iudicio movetur voluntas; et res apprehensa a qua virtus apprehensiva movetur. Et sic, primum movens, est res apprehensa; secundum, virtus apprehensiva; tertium, voluntas; quartum, vis executiva.

Tertium est, quod actus virtutis exequentis praesupponit bonum morale vel malum, quia hujusmodi actus exteriores non pertinent ad mores, nisi secundum quod ab actu voluntatis procedunt: et ideo defectus hujusmodi virtutis, vitium moris, vel totaliter excusat vel diminuit. — Actus etiam quo res apprehensa movet virtutem apprehensivam, est immunis a vitio moris; quia quodlibet obiectum movet potentiam secundum naturalem ordinem. — Actus quoque virtutis apprehensivae in se consideratus vitio morali caret, cum eius defectus, scilicet ignorantia, vitium aut excuset, aut minuat, sicut et infirmitas.

Relinquitur ergo, ut vitium morale in solo actu voluntatis, primo et principaliter inveniatur, et rationabiliter, cum actus dicatur moralis, quia voluntarius: et consequenter in ipso quaerenda est origo actus moralis.

Circa *primum dictum* advertendum, quod virtutes morales dicuntur activae, non autem factivae, quia non sunt alicujus effectus extrinseci productivae, quemadmodum artes, sed sunt directivae operationum, quae remanent in operante. Faciunt enim rectam intentionem et inclinationem ad finem, ut dicitur *3. Sent. dist. 33, q. 1, art. 1, q. 2, ad secundum.*

Circa *tertium dictum* considerandum ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 58, art. 1*, et *3, Sent. d. 23, q. 1, art. 4, q. 2,* quod mos a quo virtutes morales denominantur, significat inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum: et quia inclinatio in nobis, secundum quam in nobis est agere et non agere, est

inclinatio voluntatis, ideo ille solus actus proprie dicitur moralis, qui aliquo modo voluntarius est: et sicut se habet actus ad hoc, quod sit voluntarius, ita se habet ad hoc ut sit moralis. — *Dupliciter* autem aliquis actus est voluntarius. *Uno modo*, quia est libere *elicitus* a voluntate, sicut velle et eligere. *Alio modo*, quia est *imperatus* a voluntate, non autem elicitus, sicut ambulare, et considerare, et hujusmodi. Actus ergo qui sunt *eliciti* a voluntate, essentialiter dicuntur morales: qui autem sunt *imperati*, sunt morales quantum ad usum. Non enim sunt morales secundum speciem suam, ut in proprias causas referuntur, cum non sint actus eliciti a voluntate, sed morales sunt inquantum a voluntate imperantur. Sicque aliquid de voluntario participant. Sequitur ergo, quod si hujusmodi actus a voluntarii ratione separentur, comparenturque solum ad potentias a quibus eliciuntur, quod morales non sunt, et consequenter in ipsis nec bonum nec malum morale esse potest. Propter hoc ergo dixit S. Thomas de actu virtutis exequentis, et de actu virtutis apprehensivae in se considerato, idest, non habito respectu ad voluntatem, quod in ipso non est vitium morale. Constat enim quod non sunt voluntarii, nisi secundum quod a voluntate imperantur: ideo si secundum se considerentur, nullo habito ad voluntatem respectu, in ipsis malum morale esse non potest.

« Utrum bonitas vel malitia actus exterioris humani sit ab obiecto apprehenso, voluntate non praesupposita. »

Sed occurrit **dubium:** Nam S. Thomas in Quaestionibus *de Malo, quaest. 2, art. 3.* tenet, quod actus aliquis exterior est secundum se malus, ut furtum, homicidium, et similia, et *1-2. quaest. 20, art. 1*; et *2, Sent. dist. 40, q. 1, art. 3*, vult, quod actus exterior habet propriam bonitatem convenientem sibi ex materia et circumstantiis. Ergo falsum est actum virtutis exequentis praesupponere bonum morale vel malum, et ipsum tunc tantum esse bonum, quando actus voluntatis est bonus, malum autem, quando actus voluntatis est malus.

Respondetur, ut haberi potest ex locis praeallegatis, et praecipue *de Malo*, eadem quaestione *artic. 9. ad sextum*, quod *dupliciter* loqui possumus de bonitate vel malitia actus exterioris, scilicet de *naturali*, et de *morali*: Si loquamur de *naturali* bonitate aut malitia, tunc ista convenit actui exteriori humano secundum se, et non praesupponit actum voluntatis. Cum enim intantum dicatur aliquis actus humanus, inquantum est secundum rationem, accipit talis actus speciem ex obiecto, secundum quod ad rationem comparatur: et dicitur bonus, si sit circa materiam debitam secundum regulas rationis, ut pascere esurientem: malus autem, si cadat supra materiam indebitam, sicut subtrahere aliena. Si autem lo-

quamur de bonitate aut malitia *morali*, sic semota voluntate, non habet actus exterior bonitatem aut malitiam, ut scilicet talis actus dicatur culpa vel peccatum aut meritum, cum ut dictum est superius, actus non pertineat ad morem, nisi inquantum voluntarius est. Loquitur ergo S. Thomas in locis praeallegatis de bonitate aut malitia conveniente actui in esse naturae actus humani, non autem de bonitate aut malitia morali, de qua est hic sermo.

Sed contra hanc responsionem videntur esse verba S. Thomae dicentis, *de Malo* eadem quaestione *artic. 3.*, quod ratio mali et peccati primordialiter invenitur in actu exteriori, secundum quod est in apprehensione: peccatum autem nominat malum moris, et sic videtur, quod etiam malum moris semota voluntate sit in actu exteriori.

Responderi potest *dupliciter*: *Primo*, quod non accipit S. Thomas nomen peccati, ut significat culpam et demeritum, sed prout omnis actus carens debita perfectione, potest dici peccatum etiam in naturalibus: et hoc videtur intelligere dum exponens, quomodo talis actus malus sit primordialiter malus, inquit, quod hoc est, quia non est vestitus debitis circumstantiis: et ex hoc ipso, quod est actus malus, idest privatus debito modo, specie, et ordine, habet rationem peccati.

Secundo potest *responderi*, quod rationem peccati inveniri in actu exteriori primordialiter, secundum quod est in intentione, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quod prius formaliter quam actus voluntatis habeat rationem peccati moralis: et iste sensus non est verus, nec ibi intentus a S. Thoma, ut obiectio supponit: quod constat, quia inibi subjungit, quod ratio culpae, et moralis mali completur, secundum quod accedit actus voluntatis. *Alio modo*, quod fundamentaliter et originaliter, peccatum et culpa prius est in actu exteriori apprehenso, quam sit formaliter et completive in actu voluntatis; et iste sensus est verus, et intentus a S. Thoma; quia malum naturae actus exterioris, secundum quod est in apprehensione, ad voluntatem comparatur ut obiectum, ex quo habet voluntas, libere illud acceptans, ut sit formaliter et completive mala in suo actu; et sic ipse actus malus est fundamentum, unde habet actus voluntatis in illum tendens, ut sit moraliter malus. Est enim malus moraliter actus voluntatis, qui in malum obiectum et non regulatum ratione fertur, et est simile sicut dicimus veritatem esse fundamentaliter et originaliter in re, in intellectu autem nostro esse veritatem formaliter. Sicut enim esse rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit in re, sed quia intellectus est formaliter verus, ex eo quod conformatur in intelligendo ipsi esse rei; ita actus exterior malus, secundum esse naturae dicitur malus moraliter, *fundamentaliter*, et *originaliter*, quia actus voluntatis libere tendens in ipsum, habet, quod sit moraliter malus, ex eo quod in ipsum actum exteriorem malum, secundum naturam fertur. Et si-

cut non dicitur res vera formaliter, nisi denominatione extrinseca, quia scilicet est adaequata intellectui, qui est formaliter verus; ita actus exterior in actu, et in exequutione per imperium voluntatis positus, non dicitur formaliter malus malitia morali, nisi extrinsece, scilicet quia a malo actu morali voluntatis procedit.

Et ideo ibidem subjungit S. Thomas, quod si accipiatur actus peccati, secundum quod est in exequutione operis, secundum videlicet, quod est formaliter moralis, primordialiter et per prius culpa est in voluntate. Patet ergo, quod obiectio non est contra responsionem datam. Procedit enim ac si intenderet S. Thomas, in loco allegato, quod actus exterior prius formaliter, sit malus in genere moris, quam actus voluntatis: hoc autem ostendimus non esse ipsius intentum.

Obiectiones autem ex Scoto *40 dist.* II, *Sent.* et ex aliis, vide apud Capreolum, in II. *dist. 42.* Probant enim multae illarum quod alia est bonitas actus exterioris in esse naturae, et similiter alia malitia, quod conceditur: non autem probant, quod alia sit ipsius bonitas, aut malitia moralis, quam bonitas et malitia actus voluntatis.

II. Ostenso, quod sumenda sit radix peccati moralis in actu voluntatis, vult ulterius ostendere S. Thomas, *quomodo hoc sit.* Et *primo* tangit difficultatem, quae circa hoc accidit: *secundo* propositum manifestat.

Difficultas est, quia quum actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet ante peccatum morale praeintelligere defectum in voluntate. Aut ergo ille defectus erit naturalis, et sic semper inhaerebit voluntati, et semper voluntas in agendo moraliter peccabit. Aut voluntarius erit, et tunc erit peccatum morale, cuius causa iterum quaerenda erit, et sic in infinitum.

Respondet S. Thomas, quod hujusmodi defectus in voluntate praeexistens, non est naturalis propter rationem dictam: neque casualis aut fortuitus, quia tunc peccatum morale non esset in nobis, idest in potestate nostra, sed est voluntarius: sed negatur, quod tunc erit peccatum morale.

Ad huius autem declarationem: — *Dicit primo,* quod cujuslibet activi principii secundi, perfectio virtutis ex superiori agente dependet: et ideo quum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: quum autem ab ordine primi agentis deflectitur, deficit in agendo.

Dicit secundo, quod quum in ordine operationum moralium voluntatem praecedant duo principia, scilicet virtus apprehensiva, et obiectum appehensum, quod est finis: proprium motivum voluntatis est ratio et bonum aliquod determinatum, scilicet bonum rationis, non autem quaecumque vis apprehensiva, aut quodcumque bonum: Ideo quum voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum

autem ad apprehensionem sensualis apprehensivae, aut ipsius rationis rapraesentantis bonum diversum a proprio bono, in actionem prorumpit, sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

Sequitur ex his, quod in voluntate defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem, praecedit malum morale: sicut quum ad subitam apprehensionem sensus, voluntas movetur in delectabile secundum sensum: aut cum ratio in aliquod bonum, quod non est nunc vel hoc modo bonum, ratiocinando devenit, et tamen voluntas in illud tanquam in proprium bonum tendit.

Dicit tertio, quod hic voluntatis defectus voluntarius est, quia in potestate voluntatis est velle et non velle: et similiter ipsum actu considerare rationis.

Dicit quarto, quod iste defectus, non est malum morale: quia si ratio non consideret, aut bonum quodcunque consideret, nondum est peccatum quousque voluntas in indebitum finem tendat, quod iam est voluntatis actus.

Concludit ultimo, quod tam in moralibus, quam in naturalibus malum a bono, nonnisi per accidens causatur.

« *Cujusnam rationis sit, et quomodo sit in voluntate defectus praecedens vel concomitans actum moraliter malum.* »

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, *considerandum* est, quod *causa secunda non agit nisi secundum quod a prima movetur* : et ideo perfectio virtutis ipsius est, secundum quod perfecte substat virtuti primae causae. Quod si secundam causam contingat deficere in agendo, propter defectum tantum primae causae tunc dedefectus in actione secundae causae, non reducitur in defectum ipsius secundae causae, sed primae : sicut cum accidit motus imperfectus et deficens propter defectum virtutis motivae, crure in sua debita dispositione manente, defectus ambulationis non reducitur in defectum cruris, sed virtutis motivae tantum. Si autem deficiat secunda causa in agendo, quia non perfecte subditur primae cuusae, sed ab ea deflectitur, tunc defectus actionis in defectum secundae causae reducitur, non in defectum primae : sicut claudicatio habentis virtutem motivam perfectam, reducitur in defectum cruris, non perfecte virtuti motivae substantis. — Quum ergo dicit S. Thomas; quoniam *quum agens manet sub ordine primi moventis, indeficienter agit,* intelligitur de defectu qui in ipsius secundae causae defectum reduci habeat, et sibi debeat imputari. Posset tamen in actione secundae causae accidere defectus propter defectum primae causae, sed tunc secundae causae non imputaretur, ipsa secunda causa manente sub ordine suae causae prioris, a qua tanquam a proprio motivo habet moveri.

Circa defectum quem ponit S. Thomas, in voluntate praecedere actum moraliter malum, *primo* videndum est quomodo prae-

cedat in voluntate: *secundo,* quomodo sit voluntarius: *tertio,* quomodo non sit malum morale.

Quantum ad primum, considerandum quod *duplex* defectus voluntatis praecedit actum moraliter malum: *Unus remotus*, ex quo habet voluntas, ut alii defectus in ipsa esse possint, et possint in agendo deficere, scilicet esse ex nihilo, sed hic defectus non sufficit ad hoc, ut malum morale sit in voluntate: quia cum iste defectus sit naturalis, semperque voluntatem concomitetur, semper voluntas agendo peccaret. *Alius* est defectus *proximus*, scilicet non actu substare suae propriae causae: et iste defectus est causa proxima mali actus moralis, eo modo quo negatio potest esse causa, iuxta superius determinata: voluntas enim ad operationem, cum tali defectu procedens, peccat. – *Primus* defectus, nunquam est simpliciter malum voluntatis, cum sit sibi naturalis, et secundum se duratione praecedit actum moraliter malum. *Secundus* autem, quando voluntas non exit ad operationem, non habet rationem mali simpliciter, quia substare et moveri ab apprehensione, et proprio bono, non est debitum semper voluntati, sed tantum quando ad operationem procedit. Unde quod voluntas non substet apprehensioni, aut proprio bono, quando non operatur hoc, non est malum eius simpliciter. Quando autem voluntas exit ad operationem, non substans apprehensioni rationis, aut bono rationis, sed sequens apprehensionem sensualem, aut allecta a bono, quod non est bonum rationis; tunc talis defectus est simpliciter malum, quia est carentia ordinis debiti, pro tunc inesse voluntati. – Si ergo consideretur hujusmodi defectus, secundum quod non est simpliciter malum, sic duratione praecedit peccatum morale, quia praecedit voluntatem operantem. Si autem consideretur secundum quod est malum simpliciter, sic non praecedit duratione actum malum voluntatis, sed ipsum concomitatur: secundum tamen rationem prius intelligimus, voluntatem moveri ab apprehensione sensus, aut ab indebito bono, et consequenter carere ordine debito ad sua propria motiva, quam actum eliciat: et sic talis defectus, secundum rationem praecedit actum malum.

Quantum ad secundum, sciendum, quod aliquid potest dici voluntarium *dupliciter*: *Uno modo,* quia voluntas in illud, tanquam in volitum per actum suum fertur: sicut sanare est voluntarium in medico, qui vult sanare: hoc modo non dicitur defectus hujusmodi voluntarius, quum omni actui voluntatis praeintelligatur. *Alio modo* dicitur voluntarium, quod est in potestate voluntatis, ut sit, aut non sit: sicut actus voluntatis libere elicitus, dicitur voluntarius, non quia voluntas alio actu velit illum, sed quia in potestate voluntatis est ipsum producere vel non producere: et hoc modo defectus hujusmodi dicitur voluntarius. Est enim in potestate voluntatis procedere ad operationem sine tali ordine, aut

non procedere, quia non necessario a bono contrario bono rationis trahitur, aut ab apprehensione sensuali movetur, sed libera est, et ad utrumlibet se habens: et ideo hujusmodi defectus non oportet aliam causam quaerere, nisi voluntatis libertatem, ut dicitur 2, *Sent. dist*, *34*, *q. 1*, *art. 1*.

Quantum ad tertium dicitur, quod hujusmodi defectus, secundum quod duratione actum malum praecedit, non est malum voluntatis morale, immo nec naturale (ut est ostensum). Secundum vero, quod concomitatur malum morale, et ipsi coniungitur, sic est malum morale: Unde, *de Malo*, loco praeallegato, *ad decimumtertium,* inquit S. Thomas, quod accipit rationem culpae ex hoc ipso, quod cum tali defectu voluntas se applicat ad opus: quia tunc bonum quod per hujusmodi defectum privatur, est debitum voluntati et actui ejus, secundum autem quod praeintelligitur actui malo, et per se consideratur, sic etiam non habet rationem mali culpae, nec poenae, sicut nec quum praecedit duratione actum malum. Quum ergo inquit S. Thomas quod hujusmodi defectus non est malum morale, intelligendum est secundum se, et absolute consideratus, non autem ut conjungitur cum actu voluntatis malo.

Ex his quae dicit hic S. Thomas, patet quod Scotus in 2. *Sent. dist. 34,* dum arguit defectibilitatem voluntatis non esse voluntati rationem peccandi, non aceedit ad mentem S. Thomae, non enim ponit S. Thomas quod aptitudo ad deficiendum sit voluntati proxima ratio peccandi, sed actualis defectus, quum scilicet non substans debito ordini ad operationem procedit. Similiter quum arguit, quod defectus actualis non est causa hujusmodi mali, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus; constat, quod mentem S. Thomae non assequitur: non enim ponit illum defectum esse malum moraliter, secundum quod actui malo praeintelligitur (ut est ostensum): non est autem inconveniens, immo necessarium est, ut ante primum defectum moraliter malum, sit alius defectus, rationem mali moralis non habens.

CAPUT XI

QUOD MALUM IN ALIQUO BONO FUNDATUR.

Quum ostensum sit, bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc S. Thomas particulariter, quod est eius causa *subiectiva.*

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit propositum. *Secundo* infert unum corollarium. Cap. sequenti.

Circa primum, *duo* facit. *Primo* ostendit, quod omne malum in aliquo bono fundatur. *Secundo*, removet unum dubium.

Arguitur primo sic: Malum non est per se existens, cum non habeat essentiam. Ergo est in aliquo subiecto. Ergo est in aliquo bono: quia omne subiectum cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est.

Posset autem aliquis ad hanc rationem *negare primam consequentiam*: quia licet malum non habeat essentiam, non oportet tamen ut sit in subiecto, cum sit negatio, et nullum habeat esse reale.

Sed ista responsio non tollit rationem, quia aliter loquendum est de simplici negatione, et aliter de privatione, cuiusmodi est malum formaliter sumptum. Nam simplex negatio, quum etiam de non ente dicatur, non requirit aliquod subiectum. Privatio autem et malum est negatio circa determinatum subiectum, et ideo non denominat nisi ens: propterea cum malum sit in rebus (ut superius est ostensum) et non sit per se subsistens, oportet quod sit in alio tanquam in subiecto, non quidem ut ens, aut dicens aliquam essentiam, sed sicut privatio perfectionis iuxta praedeterminata, inquantum vere potest de aliquo affirmari propter absentiam formae ab illo subiecto.

Secundo arg. Subiectum formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est, cum in eodem genere sit potentia et actus, Ergo et malum est in bono, sicut in subiecto, cum malum sit privatio, forma autem et privatio sint in eodem subiecto.

Posset ad hanc rationem *negari*, quod ens in potentia sit bonum, quia si ex eo quod ordinatur ad bonum, dicitur bonum, eadem ratione cum ordinetur ad malum, scilicet ad privationem, cuius est susceptiva, erit malum.

Respondetur, et dicitur *primo*, quod (ut superius dicebatur) materia ad bonum ordinatur per se, ad malum autem et privationem per accidens, aut videlicet, inquantum est susceptiva formae amissibiliter: aut quia est susceptiva formae, cui coniungitur privatio alterius formae. Ideo ex ordine ad bonum dicitur bonum quoddam, non autem ex ordine ad malum, dicitur mala. — *Dicitur secundo* (ut superius Capite 6. dictum est,) quod privatio formae non est malum materiae, quia nulla forma determinata, est debita materiae, licet sit omnium susceptiva: malum autem dicitur privatio formae debitae inesse.

Tertio arg. Malum dicitur, quia nocet, sed non nocet nisi bono. Ergo est in bono. - Patet *consequentia*: quia non noceret formaliter bono, nisi esset in ipso. - *Minor* vero probatur, quia nocere malo, est bonum, quum corruptio mali sit bona.

Circa hanc propositionem: *Malum non noceret formaliter bono, nisi esset in bono*: advertendum est, quod ideo addidit S. Thomas, ly *formaliter*, quia aliquid nocet dupliciter, ut dicitur *2 Sent. dist. 35, artic. 1, ad tertium*, scilicet formaliter, et hoc est ipsum nocumentum, sive ipsa boni ademptio vel privatio: et effective, et hoc est quod causat privationem boni: quod ergo active alicui nocet, ut sic non est in eo, quantum ad proximum susceptivum nocumenti, sed bene quod formaliter nocet.

Quarto arg. Malum causatur a bono per accidens. Ergo etc. Probatur *consequentia*: quia cum omne per accidens reducatur ad per se, et in ipso fundetur, oportet ut cum malo, qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundetur.

Quantum ad secundum removet S. Thomas *dubium* quoddam.

Videtur enim primo aspectu, quod malum non sit in bono, cum sint opposita. Sed *respondet*, quod cum bonum communiter dicatur, sicut et ens, sicut non est inconveniens, quod non-ens sit in ente, sicut privatio in substantia; ita non est inconveniens, quod malum sit in bono. - Dicitur tamen secundo, quod sicut non-ens non est in ente sibi opposito, sed in alio, sicut caecitas non est in visu, sed in animali; ita et malum non est in bono sibi opposito, sed in alio, sicut malum moris est in bono naturae, et malum naturae quod est privatio formae, est in materia quae est bonum, sicut etiam ens in potentia.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod bonum et malum *dupliciter* considerari possunt: *Uno modo*, quantum ad communem naturam (ut ita dixerim) utriusque secundum praecisionem ab inferioribus; et quia sic unum tollit totaliter reliquum, utpote illi directe oppositum, unum in alio esse non potest, unde si poneretur aliquid per se bonum existere, tanquam universalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui

est ipsa bonitas per se subsistens, in quo nullum est malum; et si aliquid esset per se et universale malum nullum bonum includeret: sed quia hoc esse non potest, cum malum dicat negationem boni in subiecto, ideo inquit Aristoteles, IV. *Ethic.* quod seipsum destrueret. *Alio modo*, quantum ad hoc particulare bonum et malum, et tunc *dupliciter* etiam unumquodque illorum considerari potest. — *Uno modo*, secundum universales rationes boni et mali in ipsis salvatas, et sic quodlibet malum cuilibet bono opponitur: et secundum hoc dicit Augustinus, (in *Enchirid. cap. 13*) quod fallit Dialecticorum regula, quae dicit contraria simul esse non posse, quia sic malum invenitur in eo, cui universalis ratio boni convenit. Cum enim bonum universaliter sumptum, non dicat aliquam determinatam perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter, quacunque perfectione sibi debita careat, dicitur mala: et sic propter amplitudinem rationis boni et mali potest esse, ut idem secundum aliquid sit bonum, et secundum aliquid sit malum: et rationes quae universaliter sumptae sunt oppositae in eodem, possunt simul inveniri respectu diversorum: sicut idem animal carens visu, est simul bonum et malum: bonum inquantum est ens in actu, malum inquantum caret perfectione. Propter hoc S. Thomas assignat pro ratione, quare simul esse possint bonum et malum, et unum in altero fundari ipsam boni amplitudinem et illimitationem: nec tamen sequitur, quod contradictoria simul vera sint, si idem sit bonum et malum, quia non secundum idem, sed secundum diversa dicitur bonum et malum. — *Alio modo,* considerari possunt bonum particulare et malum, secundum eorum particulares rationes, et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono directe, sed determinato bono: injustitia enim opponitur justitiae, non autem temperantiae: et hoc modo non est malum in bono opposito, sed in alio bono: non enim injustitia est in justitia: sed in anima: neque caecitas est in visu, sed in animali.

Sed occurrit **dubium,** quia S. Thomas *Prima p. q. 48, art. 3, ad tertium*, et in aliis locis videtur approbare sententiam Augustini dicentis, (*loc. cit.*) in bono et malo fallere regulam Dialecticorum, in Quaestionibus autem *de Malo, q. 1. art. 2, ad quintum*, dicit, quod non fallit etiam in his regula secundum veritatem, sed secundum quandam apparentiam, prout malum absolute dictum et bonum videntur oppositionem habere.

Dici ad hoc potest, utrumque dictum verum esse, sed diversimode. Nam si in bono et malo particulari considerentur tantum universales rationes boni et mali, secundum veritatem fallit illa regula, quia tunc unum oppositorum est in altero. Ratio enim communis boni, et communis ratio mali, sunt rationes oppositae: et ideo unumquodque malum, inquantum malum, absolute oppo-

ıitur unicuique bono inquantum absolute bonum est. Si autem in psis considerentur particulares rationes boni et mali, sic fallit re- ;ula secundum apparentiam tantum. Nam quia in hoc particulari oono salvatur universalis ratio boni, et in hoc particulari malo ıniversalis ratio mali, videtur, quod quodlibet malum, etiam secun- lum particularem rationem contrarietur cuilibet bono, ut tale bo- ıum est, propter contrarietatem boni et mali in universali: et sic lum hoc malum est in hoc bono, videtur quod unum oppositorum it in alio; sed non est sic, quia non quodlibet malum contra- iatur cuilibet bono, si secundum suas particulares rationes suman- ur, licet secundum universales rationes boni et mali habeant ›ppositionem.

Circa illam propositionem: *Malum naturae quod est pri- ›atio formae, est in materia quae est bonum, sicut etiam ens in ›otentia;* considerandum, quod materiam esse bonum, sicut etiam ns in potentia, *duplicem* sensum habere potest. *Unus* est, quod st bonum in potentia, non autem in actu, sicut non est ens in ctu, sed in potentia. *Alius* est, quod sicut est ens in potentia, ita st bonum in actu. Et uterque sensus, quantum ad aliquid, est erus. — *Dupliciter* enim de bonitate materiae primae loqui pos- umus. *Uno modo*, de bonitate quam habet a forma, dum ipsa ac- ualiter informatur: et sic non est bona, nisi in potentia, dum ca- et ipsa forma. *Alio modo,* de bonitate quam habet ab ipso ordine d formam, et sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. Ipse nim ordo et ipsa aptitudo ad bonum, est bonum quoddam ratione ermini quem respicit: et omne ordinatum ad bonum, ut sic, ha- et rationem boni: unde et utilia cadunt sub divisione boni. Jtrumque sensum tetigit S. Thomas, *Prima p, q. 5. artic. 3. ad ertium.* Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter omparationem ad ens in potentia; unde *Prima parte*, quaestione llegata, expresse ait, quod sicut est ens in potentia, ita et bonum n potentia.

CAPUT XII.

QUOD MALUM NON TOTALITER CONSUMIT BONUM

Ex praemissis deducit **corollarie** S. Thomas: *quantumcunque multiplicetur malum, numquam potest totum bonum corrumpere.* Quod **probat :**

Quia oportet, quod semper maneat mali subiectum, quod est bonum.

Sed movet circa hoc corollarium, **dubium.** Si enim ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. Sed per intensionem mali in infinitum semper minuitur bonum quod est finitum. Ergo tolletur quandoque totum bonum per malum.

Ad hoc *respondent* quidam *negando maiorem*, quando sequens ablatio sit secundum eandem proportionem: patet enim in divisione continui secundum partes proportionales, quod in infinitum procedit, et nunquam tamen tota quantitas consumitur. Hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem.

Sed **contra** hanc responsionem **arguit** sic S. Thomas: In processu huiusmodi divisionis, semper quod posterius subtrahitur, est minus, ut patet in divisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum, nequaquam potest accidere : Tum quia quanto bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius : et sic per secundum malum magis diminui poterit, hoc est, ab ipso non minus, sed maius poterit tolli : Tum quia malum sequens contingit esse maius priore aut aequale, et per consequens tollet aut maius aut aequale bonum.

Adverte, quod S. Thomas per haec verba : *hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere*, non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni, secundum eandem proportionem, sed tantum non necessitatem talis divisionis, ut patet *1. p. quaest. 48. art. 4. ad tertium* : unde sensus est, quod nequaquam potest esse in diminutione boni, ut semper necessario servetur eadem proportio, cum contingat aut ex debilitatione boni remanentis post subtractionem, aut ex aequalitate vel maioritate mali posterioris in posteriori subtractione, aut maius, aut aequale subtrahi.

Respondet igitur S. Thomas, et *dicit primo*, quod malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamen remanet su–

biectum: quod quum habeat, inquantum est subiectum, rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni, quod per malum privatur, quanto minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum.

Dicit secundo, quod sit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicujus partis ipsius subiecti, aut eius potentiae, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formae exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur, et sic bonum diminuitur per malum magis apponendo contrarium, quam aliquid subtrahendo de bono. Quanto enim bonum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium magis diminuitur: et sic per malum magis dicitur diminui bonum, inquantum videlicet per bonum, cui malum conjungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum, quod per malum removetur, in qua potentialitate consistit bonitas subiecti.

Dicit tertio, quod haec diminutio boni in naturalibus, quidem non potest in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarii agentis potest in infinitum augeri, cum formae naturales et virtutes sint terminatae: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere: quia et intellectus potest intelligendo in infinitum procedere: cuius signum est, quod mathematicae species numerorum et figurarum dicuntur infinitae: similiter voluntas in volendo, in infinitum procedit. Volens enim furtum committere, potest velle et aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitum, bonum naturalis aptitudinis, per malum moris diminui potest, cum quanto voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius ad proprium et debitum finem redeat, ut patet in his, in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus: numquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitatur.

Ex his patet, quod *obiectio nulla est,* quia procedit de diminutione, quae fit per subtractionem, non autem de ea quae fit per appositionem contrarii: et etiam, quia in naturalibus falsum est, quod malum possit in infinitum intendi per hujusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum.

Adverte, quod quanto potentia magis elongatur ab actu, et subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tanto difficilius ad actum reducitur, ut patet in naturalibus et in artificialibus: et ideo signum elongationis potentiae ab actu, est difficultas reductionis ad actum: propter hoc volens S. Thomas ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo, quod quanto voluntas magis in indebitos fines tendit, tanto difficilius redit ad debitum finem: quod cum in infinitum potest diversa intelligere, sequitur, quod in infinitum talis difficultas

augeri possit et per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, et in infinitum aptitudo diminui.

Ad evidentiam huius responsionis: *Considerandum primo*, ex doctrina S. Thomae, *Prima parte*, loco allegato, et *2. Sent. dist. 34. artic. 4.* Item in Quaest. *de Malo, quaest. 2. artic. 11. et 12.*, et *Prima secundae quaest. 85. artic. 1. et 2*, quod triplex est bonum, scilicet, illud cui malum opponitur; subiectum mali; et habilitas ipsius subiecti ad bonum, quam hic S. Thomas aptitudinem ad bonum vocat.

Malum ergo, bonum cui opponitur, totaliter tollit: sicut caecitas totaliter tollit visum: entitatem autem subiecti non modo non totaliter tollit, sed nec diminuit: sicut caecitas nihil removet a substantia oculi, sed ipsam habilitatem et aptitudinem subiecti ad bonum, quae est potentia ad susceptionem actus, diminuit quidem modo dicto, concomitando scilicet in subiecto formam contrariam bono cui opponitur, et quod totaliter tollit; per quam formam impeditur subiectum a susceptione formae oppositae, non autem ipsam habilitatem totaliter tollit; quia cum concomitetur substantiam et naturam subiecti, natura manente subiecti, remanet semper ipsa habilitas. Dat exemplum S. Thomas de habilitate aëris ad lumen, quae quamvis per interpositionem corporis opaci inter ipsam, et Solem diminui possit in infinitum, nunquam tamen manente aëre totaliter tollitur. Si tamen esset aliquid potens subiectum corrumpere, illud corrumpendo subiectum, totaliter habilitatem subiecti removeret. — Unde, quamvis, ubi sit diminutio alicuius per subtractionem partium, oporteat finitum tandem totaliter consumi; ubi tamen fit diminutio et remissio per interpositionem impedimenti et obstaculi, non oportet ut finitum tandem consumatur: possunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia et aptitudo magis elongatur ab actu, et tamen semper quantum ad aliquid potentia et aptitudo remanet.

Considerandum secundo, quod cum praedicta habilitas, et aptitudo ad bonum, intelligatur ut media inter subiecti naturam, in qua fundatur sicut in radice, et bonum in quod tendit; diminutio habilitatis per appositionem impedimenti, non intelligitur ut se tenet ex parte radicis, quum per tale impedimentum, non diminuatur natura subiecti, sed intelligitur ut ad bonum tendit: Per hujusmodi enim appositionem impeditur ne ad bonum, in quod ordinatur pertingat: unde quanto plura apponuntur impedimenta, tanto magis impeditur et elongatur ab actu, quod est ipsam aptitudinem et habilitatem sive inclinationem ad bonum diminui, ut ex parte ipsius termini consideratur.

Unde obiectiones Durandi in *2, Sent. dist. 34, q. 4,* quae procedunt de diminutione habilitatis hujusmodi, ut se tenet ex parte subiecti, non procedunt contra S. Thomam. Diminutio enim habilitatis, et intensio ut se tenet ex parte termini, non oportet ut fiat

per aliquid inhaerens subiecto, licet forte hoc requiratur ad intensionem et remissionem eius, ut se tenet ex parte subiecti. Similiter obiectiones Scoti in *2. Sent. 35, dist.*, constat non procedere contra hanc determinationem, quia procedunt de diminutione, quae est per subtractionem, non autem de ea, quae est per appositionem impedimenti, et quae non est per se, sed per aliud.

Sed occurrit **dubium** circa dicta: Videmus namque, quod homo caecus non potest per naturam visum recuperare: Ergo non remanet in ipso habilitas, et aptitudo naturalis ad visum: quia aptitudo naturalis potest per agens naturale in actum reduci: Ergo malum totaliter tollit aptitudinem subiecti ad bonum.

Ad hoc: Dicitur *primo*, quod hoc est universaliter verum, quod manente potentia ad aliquem actum, remanet semper eius habilitas ad actum, quae in ipsa immediate fundatur, et remota potentia, removetur: quia ipsam potentiam necessario concomitatur. Et quia nulla privatio ut sic, tollit subiectum suum aut potentiam, cum illud sibi determinet, ut in quo sit suo modo; ideo nulla privatio, et nullum malum removet a suo subiecto habilitatem ad formam in ipso immediate fundatam, licet contingat aliquando per aliquod agens corrumpi potentiam simul et habilitatem.

Dicitur *secundo*, quod homo caecus licet totaliter amiserit aptitudinem proximam ad actum videndi, quae in virtute visiva fundabatur, remanet tamen in ipso aptitudo ad potentiam visivam, ut dicitur *de Malo, quaest. 2, art. 12, ad tertium*, et remanet etiam aptitudo ad actum videndi, tanquam in radice et fundamento remoto.

Cum *probatur*, quia non potest per naturam visum recuperare: — *Dicitur*, quod hoc non est propter defectum aptitudinis, sed quia ut dicitur *1-2, quaest. 85, art. 2, ad tertium*, deest causa, quae possit reducere illam aptitudinem ad actum, formando organum quod requiritur ad videndum.

Cum autem *dicitur*, quoniam naturalis aptitudo, potest per agens naturale in actum reduci: — *Respondetur* (ut haberi potest ex doctrina S. Thomae, *3, Sent. dist. 1, q. 1, art. 3, ad quartum*) quod utique aptitudo naturalis, secundum suam speciem absolute considerata, potest reduci in actum ab aliquo agente naturali, non autem oportet, ut unaquaeque singularis aptitudo in actum reduci possit, quia propter aliquod impedimentum provenire potest, ut in actum reduci non possit. Et sic dicitur, quod aptitudo naturalis ad visum, secundum speciem considerata, reduci potest ad actum per agens naturale. Videmus enim per naturalem generationem, talem aptitudinem impleri, in eo autem qui privatus est visu, non potest per agens naturale reduci in actum, propter impedimentum quod supervenit. Cum enim ordine quodam respiciat visum et

caecitatem, quia scilicet non pervenit ad caecitatem nisi per visum, non potest fieri reditus ab ipsa ad visum per agens naturale: quia cum materia ad diversa se habet secundum ordinem, non potest ex posteriori redire in prius, ut inquit S. Thomas. VIII *Metaphysicae*, (*Lect. 4, in calce super 14. text.*) eoquod cuiuslibet rei sit determinatus modus generationis. Ideo, cum ponitur in animali caecitas, ponitur impedimentum, ne habilitas ad visum reduci possit ab agente naturali in actum.

Nec obstat, quod aliquando homo est caecus a nativitate, et sic non videtur, quod materia semper perveniat ad caecitatem per virtutem visivam. — Dicitur enim, quod licet tunc non habeat prius virtutem visivam, habuisset tamen nisi fuisset impedita. Unde, sicut corrumpens oculum dicitur corrumpere visum in eo existentem, et caecitas concomitans est corruptio visus qui praefuit; ita causans impedimentum, aut contrariam dispositionem ad visum in generatione animalis, dicitur indirecte corrumpere visum, qui affuisset si non fuisset impeditus: et caecitas concomitans est corruptio visus qui debebat adesse.

CAPUT XIII.

QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM

Postquam ostendit S. Thomas quod malum non causatur nisi a bono, si aliquod malum habet causam, nunc vult ostendere, quod. **cuiuslibet mali oportet esse aliquam causam per accidens.**

Et arguit primo sic: Malum est in bono ut in subiecto. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia omne quod est in subiecto, causatur vel ex principiis subiecti, vel ex aliqua causa extrinseca.

Secundo. Malum est in subiecto quod est in potentia ad ipsum, et ad suum oppositum: Ergo etc. — Patet *antecedens*. – *Consequentia* vero probatur: quia quod est in potentia ad opposita, non constituitur in actu alicujus eorum nisi per aliquam causam, cum nulla potentia faciat se in actu.

Adverte circa antecedens, quod non est universaliter verum (ut dicitur *de Verit. quaest. 21. artic. 2. ad primum*) quod omne subiectum habitus, possit esse etiam subiectum privationis, quia aliquando habitus inest a natura, et a subiecto separari non potest. Sed bene est universaliter verum, quod omne subiectum mali est

etiam susceptivum boni oppositi. Et ideo non dixit, quod omne subiectum formae sit in potentia ad formam, et suum oppositum, quod est privatio, sed contrario, quod subiectum mali est in potentia ad utrumque oppositum. Quum enim malum sit privatio, ut inquit, eius quod quis natus est, et debet habere, necesse est ut si in aliquo subiecto sit malum, illud sit in potentia et ad malum, et ad bonum sibi oppositum, ita quod sit utriusque receptivum.

Tertio. Malum semper inest praeter naturam eius cui inest, cum sit privatio perfectionis debitae inesse: Ergo etc. – Probatur *consequentia*; quia quod advenit alicui praeter naturam suam advenit ei ex aliqua alia causa, ut patet in motu lapidis sursum et in aqua quae calefit.

Quarto. Omne bonum, praeter primum, habet aliquam causam: Ergo et omne malum habet causam per accidens: quia omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio ad generationem.

CAPUT XIV.

QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS

Postquam determinavit S. Thomas de causalitate mali quantum ad hoc quod causatur, nunc determinat de causalitate ipsius quantum ad hoc quod est aliorum causa: et ponit hanc

Conclusionem: **Malum quamvis non sit causa per se, est tamen causa per accidens.**

Probatur primo: Malum est in bono: Ergo est causa per accidens. — Probatur *consequentia*: quia quod accidit causae per se alicujus, est causa eius per accidens illius. Omne autem bonum est alicujus aliquo modo causa, sicut materia formae quodammodo, et e converso, et similiter est de agente et fine; et ex hoc tollitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa.

Circa hanc rationem *advertendum*, quod causa per accidens secundum quod accidentalitas se tenet ex parte causae, nihil operatur ad effectum; sicut cum domificator albus aedificat, albedo quae est causa aedificationis per accidens, nihil ad aedificium operatur, sed dicitur causare per accidens, quia subiectum cui accidit, et quod per ipsam denominatur, causat. Verum est enim dicere, quod album aedificat, quia quod albedini substat, aedificat. Si-

militer ergo malum dicitur causa per accidens, non quia aliquid circa effectum boni producat, sed quia suppositum agens substat malitiae. Unde cum dicitur, malum operatur, verum est, quia quod malitiae substat et dicitur malum denominative, operatur.

Advertendum etiam, quod ideo addit S. Thomas, *non sequi processum in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa,* ut removeat instantiam qua posset fieri contra assumptam hanc propositionem: Bonum omne est alicuius aliquo modo causa. — Videtur enim sequi processus in infinitum in causis et causatis descendendo, quia si non procedatur in infinitum, oportet devenire ad aliquod bonum quod sit causatum, et nullo modo causa. — Respondetur *negando consequentiam*, quia numquam devenitur ad aliquid, quod nullo modo sit causa, et tamen non proceditur in infinitum, quia quod effectus est unius in uno genere causae, potest esse illius causa in alio.

Secundo prob. Privatio est causa per accidens in rebus mobilibus. Ergo etc. — Patet *consequentia*; quia malum est privatio quaedam, supple: et omnis privatio malum quoddam est.

Adverte, quod privatio quae in Primo *Physicorum* connumeratur cum materia et forma in numero principiorum naturalium, inquantum conjungitur materiae, non est principium rerum, nisi inquantum transmutabilia sunt. Secundum enim quod sunt aliqua transmutabilia, sic privatio est eorum principium. Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora, sic privatio formae substantialis est illius principium per accidens, inquantum materiae eius coniungitur privatio alterius formae substantialis quam nata est habere, sicut materiae aquae coniungitur privatio formae ignis. Si autem aliquid sit accidentaliter transmutabile, privatio formae accidentalis est illius principium per accidens, ut est sic transmutabile, inquantum suae substantiae coniungitur privatio alterius formae accidentalis, sicut subiecto albo ad nigredinem transmutabili conjungitur privatio nigredinis. Propter hoc non dixit S. Thomas absolute, quod privatio sit principium per accidens in rebus, sed in rebus mobilibus.

Tertio prob. Defectus causae est causa per accidens defectus in effectu, et est quoddam malum. Ergo etc. — Probatur quod sit causa per accidens: quia res non est causa per hoc quod est deficiens sed per hoc quod est ens, cuius signum est, quod si tota deficeret nullius esset causa.

Adverte, quod causa formalis per se est in quo aliquid operatur, et quo elicit operationem. Hoc autem non potest esse nisi ens, quia nihil operatur nisi inquantum est in actu: et ideo optime probatur quod malum formaliter sumptum, non sit causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens: idest, defectus et privatio non est id quo operatur, et quo elicit operationem.

Quarto prob. Propter causae efficientis deficientem virtutem

sequitur defectus in actione et effectu. Propter indispositionem materiae causatur defectus in effectu. Uni formae semper adiungitur privatio alterius formae, accipiendo scilicet large privationem. Indebito fini coniungitur semper malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Ergo secundum omnes species causarum, malum est causa per accidens.

CAPUT XV.

QUOD NON EST SUMMUM MALUM QUOD SIT OMNIUM MALORUM PRINCIPIUM.

Ex omnibus praedictis deducit S. Thomas, quod *non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium*:

Et **arguit primo** sic: Non potest esse aliquod malum. omnino separatum a bono. (*cap. 11*). Ergo non est summum malum. Patet *consequentia*; quia summum malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est omnino separatum ab omni malo.

Secundo. Malum nullam habet essentiam (*cap.* 7): Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia oportet ut summe malum sit per essentiam malum, sicut et summe bonum est, quod est per essentiam bonum.

Adverte, quod sicut bonum dicitur et per essentiam et per participationem; ita si daretur summum malum, oporteret malum dividi in malum per essentiam, et malum per participationem. Summum autem malum non esset malum per participationem, alioquin non esset summum malum: ideo necesse esset, ut esset per essentiam suam malum, ut S. Thomas assumit.

Tertio. Omne malum causatur a bono. (*cap. 11*): Ergo malum non est primum principium, cum primum principium non sit ab aliquo causatum.

Ad hanc rationem *dici posset*, quod licet malum non sit primum principium simpliciter, est tamen aliquod malum primum principium omnium malorum: — Sed haec responsio nulla est, quia (ut ex superioribus patet) oporteret etiam in causatione mali resolutionem fieri in bonum, ut etiam in sequenti ratione tangitur.

Quarto. Malum non agit nisi in virtute boni (*cap. 9. et 10*)

Ergo non potest esse primum principium, cum tale agat virtute propria.

Quinto. Malum non evenit nisi per accidens et praeter intentionem *(cap. 4.)*: Ergo non est primum: Ergo non est primum principium. — Probatur *prima consequentia;* quia per accidens, est posterius eo quod est per se.

Adverte, quod ponentes esse summum malum principium omnium malorum aexistimaverunt malum esse primùm et per se effectum ipsius: et ideo haec ratio optima est contra eos: si enim malum non producitur nisi per accidens, et praeter intentionem, (ut ex superioribus constat) satis apparet, quod non potest esse primo et per se intentum: ex quo sequitur quod non est aliquod primum principium mali, tamquam scilicet prima et per se causa mali, ut volebant Manichaei.

Sexto. Malum omne habet causam per accidens *(cap. 13.)*: Ergo non est primum principium, cum illud non habeat causam neque per se, neque per accidens.

Septimo. Malum non est causa nisi per accidens *(cap. praec.)*: Ergo non est primum principium, quia causa per se, est prior causa per accidens.

Ex his excluditur Manichaeorum error, ponentium aliquod summum malum, quod est principium omnium malorum (1).

(1) Cf. S. Augustinus, Libro *de natura boni et mali*, cap. 41.

CAPUT XVI

QUOD FINIS CUJUSLIBET REI EST BONUM.

Postquam ostendit S. Thomas quod omnia propter aliquid agunt, ostendit quod cujuslibet rei finis sit bonum.

Et **arguit primo** sic: Omne agens agit propter bonum, ut probatum est (*cap. 3*). Ergo ipsum bonum est finis. -- Probatur *consequentia*; quia omne agens ordinatur in finem per suam actionem. Vel enim ipsa operatio est finis: Vel finis actionis est finis agentis, quod est eius bonum.

Advertendum, quod quando agens non intendit aliquid aliud praeter ipsam operationem, sicut in speculatione accidit, ipsa operatio est finis. Quando autem agens intendit aliquid aliud praeter ipsam operationem, sicut quum domificando aliquis intendit domum vel habitationem; tunc illud quod intenditur ab agente, est finis et agentis et actionis: agentis quidem, sicut intendentis ad illud per suam operationem pervenire: actionis vero, tamquam eius quod ad ipsum ordinatur. Propter hoc inquit S. Thomas, quod aliquando actionis finis, est finis agentis.

Sed occurrit **dubium**: Quia aliquando agens intendit bonum alterius per suam actionem, sicut quum quis facit domum ut aliquis alius eam inhabitet. Ergo falsum est quod universaliter loquendo finis agentis sit eius bonum.

Respondetur *dupliciter*: *Primo*, quod finis agentis licet quandoque sit aliquid extrinsecum, tamen est eius bonum, et perfectio, inquantum est agens, ut dicitur *2. sent. dist. 17. art. ultimo*, eo quod moveat ipsum ad operandum, et per consequens ad actum ipsum reducat, ac etiam ex ipso fine aliquam perfectionem habeat operatio.

Respondetur *secundo* ex doctrina S. Thomae *1. p. quaest. 103. art. 2. ad primum et secundum*, quod bonum alicuius dicitur aliquando quo efficitur et actuatur ut forma, sicut sanitas est bonum hominis sani: aliquando tamquam per ipsum operatum, sicut domus est bonum domificatoris, aut aliquid hujusmodi: aliquando sicut habitum vel possessum, ut ager emptus est bonum ementis: aliquando sicut repraesentatum per ipsum, sicut Hercules est bonum imaginis, quae fit ad ipsum repraesentandum. Et sic constat, domum aut habitationem esse aliquo modo bonum domificatoris, licet sit

quid extrinsecum ab ipso. Unde *negatur consequentia.* Stant enim simul, quod si finis agentis sit alicuius alterius bonum uno modo, sit etiam alio modo agentis bonum.

Secundo arguitur. Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum, ut patet ex boni diffinitione (*I, Ethic. c. 1.*): Ergo etc. — Probatur *consequentia* :quia finis rei est in quod terminatur eius appetitus.

Advertendum circa *antecedens*, et probationem consequentiae, quod loquitur S. Thomas de determinatione primo et per se appetitus. Ut enim dicitur, *1, p. quaest. 20. art. 1,* bonum principalius et per se est obiectum voluntatis, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono : non enim appetitus fugit aliquod malum, nisi quia contrariatur bono in quod inclinatur per se : et sic appetitus rei terminatur ad bonum primo et per se, licet secundario et per aliud terminetur ad malum, fugiendo ipsum. Similiter intelligendum est, quod assumitur ad probationem *consequentiae.* Finis enim rei est, in quod primo et per se terminatur appetitus.

Tertio. Finis uniuscuiusque est eius perfectio. Ergo bonum : Probatur *antecedens*: quia unumquodque si caret perfectione propria, movetur ad ipsam, quantum in se est, idest, nisi impediatur: si autem ipsam habet, in ipsa quiescit : haec autem est conditio finis.

Quarto. Ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: quia voluntas non fertur in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum: Ergo etiam ea quae finem non cognoscunt; et sic omnium finis est bonum. — Probatur *consequentia*: quia eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem et quae finem non cognoscunt, licet ad illum diversimode moveantur.

Circa ea quae in hac ratione dicuntur, **duo** occurrunt **dubia.**

Primum est, circa *antecedentis* probationem: Nam videtur insufficiens probatio: probandum enim erat universaliter, quod cognoscentia finem ordinantur in bonum, et non probatur nisi de voluntate, cum tamen etiam bruta quae non habent voluntatem finem cognoscant.

Secundum est, circa probationem *consequentiae.* Videntur enim repugnare quod eodem modo omnia ordinentur ad finem, et tamen diversimode ad illum moveantur: Nam si diversimode moventur ad finem, sequitur quod non sint eodem modo ad finem ordinata.

Ad primum respondetur, quod per ea quae cognoscunt finem, intelligit S. Thomas ea quae finem cognoscunt sub ratione finis, quia non tantum cognoscunt id quod est finis, sed etiam ipsam finis rationem. Haec enim sunt quae proprie dicuntur per se moveri ad finem: talia autem sunt ea tantum quae habent intellectum, (ut superius, *cap. 2.*, est ostensum,) non autem bruta: et quia voluntas consequitur intellectum, ideo dum probatur quod voluntas ordinatur

in bonum, probatur universaliter quod cognoscentia finem ordinantur in bonum.

Ad secundum dicitur, quod ly *eodem modo,* non importat similitudinem ordinis ad finem, sed est expressivum veritatis. Est enim sensus, quod ita verum est carentia cognitione ordinari et inclinari in finem, sicut verum est hoc de habentibus cognitionem finis. Et est simile sicut si diceremus de Sorte habente albedinem, posito quod etiam Plato sit albus, sed intensiorem habeat albedinem: Eodem modo Sortes est albus, et Plato; idest, ita verum est Sortem esse album, sicut verum est de Platone. Obiectio autem procedit ac si similitudinem importaret.

Potest *secundo* responderi, quod importat similitudinem quantum ad id a quo provenit ordo et inclinatio: sive enim aliqua cognoscant finem, ut intellectualia, sive non cognoscant, ut naturaliter mota, inclinatio et ordo sequitur cognitionem. Appetitus enim finis in habentibus cognitionem, sequitur cognitionem appetentis: appetitus autem non habentis cognitionem, sequitur cognitionem non quidam appetentis, sed alicuius alterius ordinantis ipsum ad finem. Unde, II *Physic. (text. comm. 75 et seq.)* dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo optime arguitur, quod si finis unius est bonum, etiam et alterius finis est bonum: cum utrobique talis ordinatio a cognitione proveniat. Sed licet in hoc sit similitudo, non oportet tamen esse similitudinem quoad motum ad finem, ut si unum per se moveatur ad finem, aliud etiam per se moveatur. Unde nulla est contradictio.

CAPUT XVII

QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS

Postquam ostendit S. Thomas, cuiuslibet rei finem esse bonum, consequenter vult ostendere Deum rerum omnium finem esse.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, Deum esse omnium finem. *Secundo* ostendit, quomodo res in hunc finem diversimode ordinentur, Capite 22.

Circa primum, *duo* facit: *Primo*, ostendit Deum esse finem omnium: *Secundo*, qualiter sit finis, ostendit in Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem. **Omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.**

Probatur Primo: Bonum inquantum bonum, est finis: Ergo summum Bonum est maxime omnium finis: Sed hoc est tantum unum, scilicet Deus (*Lib. I. c. 41*): Ergo etc. — Probatur *antecedens*; quia nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum.

Circa *antecedens* et eius probationem, *advertendum*, quod ly *inquantum*, specificat rationem formalem fundamenti causae finalis. Nihil enim habet ut sibi conveniat ratio finis, ut scilicet sit id, propter quod aliquid est, aut fit, nisi quia est bonum: et ideo oportet quod bonum inquantum bonum, idest, absolute secundum rationem boni consideratum, sit fundamentum rationis finis.

Circa *primam consequentiam* considerandum est, quod in summo Bono salvatur tota ratio bonitatis actualiter, ita quod quicquid sub ratione boni continetur potentialiter, illud totum in summo Bono continetur actualiter et perfectionaliter. Si enim aliqua esset bonitas quae in ipso non inveniretur, iam non esset summum Bonum: et ideo sicut bonum, secundum communem et absolutam rationem boni acceptum (quod vocat S. Thomas bonum inquantum bonum), est maxime finis, et omnium finis: ita et quod est summum Bonum, necesse est ut sit omnium finis, et maxime finis, hoc est, non per dependentiam ab alio fine, sed primo et per se.

Secundo prob. Summum Bonum qui est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo est causa cujuslibet finis, quod sit finis: Ergo est maxime omnium finis. — Probatur *antecedens*:

quia maximum in unoquoque genere, est causa omnium aliorum illius generis. — *Prima consequentia* probatur: quia quicquid est finis, est huiusmodi inquantum est bonum. — *Secunda* etiam *consequentia* probatur: quia propter quod unumquodque, et illud magis.

Tertio prob. Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cum sit summum in ordine bonorum: Ergo est magis finis uniuscuiusque rei, quam aliquis finis proximus. — Probatur *consequentia*; quia in quolibet genere causarum, prima causa est magis causa quam secunda.

Quarto prob. Omnia ordinantur sub Deo, sicut fines praecedentes sub fine ultimo: Ergo omnium finis est Deus. — Probatur *antecedens*: quia omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo Bono. Bonum autem habet rationem finis. — *Consequentia* vero probatur: quia in omnibus finibus ordinatis, ultimus finis est omnium praecedentium finis: Declaratur in ordine sanationis.

Adverte, quod licet de ratione finis sit, quod sit terminus appetitus, non tamen de ratione ipsius est, quod sit ultimus terminus simpliciter, sed sufficit quod sit ultimus aut simpliciter, aut in ordine ad aliquid: ideo invenitur finis ultimus, qui scilicet est simpliciter ultimum: et finis proximus, qui est ultimum quoddam in comparatione ad id quod propter ipsum fit. Propterea non inconvenit, quod unus finis ordinetur ad alium, inquantum ipse non est ultimum simpliciter quod quaeritur, sed quaeritur propter aliud: et sic non inconvenit quod unus finis sit finis alterius finis.

Quinto prob. Bonum summum quod est Deus, est bonum commune, cum universorum bonum ex ipso dependeat. Bonum autem quo quaelibet res est bona, scilicet intrinsece, est bonum particulare ipsius, et aliorum quae ab ipso dependent. Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia bonum particulare ordinatur ad bonum commune, sicut ad finem: sicut bonum partis est propter esse totius: et ideo bonum gentis est divinius, quam bonum unius hominis.

Ad probationem *consequentiae* responderi forte posset, quod bonum particulare ordinatur quidem sicut ad finem ad bonum commune, quod ex particularibus bonis constituitur, non autem ad bonum commune communitate causalitatis, quomodo Deus est bonum commune, cum tale bonum commune non constituatur ex particularibus bonis: et ideo ratio non sequitur.

Sed responsio haec, rationem non tollit, sive enim bonum commune constituatur ex bonis particularibus, sive non constituatur ex illis, semper bonum particulare ordinatur sicut ad finem ad bonum universale. Quando enim constituitur universale bonum ex particularibus bonis, tunc esse particularis boni ordinatur ad esse boni universalis, quando autem non constituitur tale bonum universale ex particu-

laribus bonis, sed est causa omnium particularium bonorum, quodlibet particulare bonum est propter universale bonum participandum. Ad hoc enim ipsum summum Bonum et universale agens, qui est Deus, particularia bona producit, ut seipsum secundum quandam similitudinem et participationem diffundat, ac communicet: non quidem quod ipsa communicatio bonitatis divinae sit ultimus finis Dei agentis, sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit, vultque ipsam creaturis communicare, ut habetur in Quaestionibus *de Potentia Dei, quaest. 3. artic. 15. ad 14.*

Sexto prob. Quicquid agit supraemum agens scilicet Deus, agit propter finem suum, et ad eius finem omnes fines secundorum agentium ordinantur. Ergo quaecunque facta ab ipso mediate vel immediate, ordinantur in Deum sicut in finem: Ergo et omnia entia. — *Antecedens* declaratur ex ordine finium qui sequitur ordinem agentium: — Probatur *prima consequentia*: quia finis divinae voluntatis est bonitas divina, qui est ipse Deus (*Lib. I, cap. 74* et *38*) — *Secunda* quoque probatur, quia (ut probatum est in II libro, *cap. 15,*) nihil esse potest, quod ab ipso esse non habeat.

Advertendum, quod sicut causalitas causae efficientis est efficere et producere, ita causalitas causae finalis est appeti et desiderari, ut dicitur *de Verit. quaest. 22, art. 2,* tamquam videlicet id ad quod aliud ordinatur, et amore cuius ab agente producitur aliquid, aut conservatur. Ideo, sicut ordo in causis agentibus attenditur secundum quod unum movet aliud effective ad agendum, et illud movet aliud, et sic de aliis: ita ordo in finibus attenditur secundum quod hoc appetitum et desideratum est causa quod aliud appetatur et desideretur, et illud est causa quod aliud etiam appetatur: esse autem appetitum et desideratum, propter cuius appetitum, aliud appetitur, est esse id in quod aliud ordinatur: et ideo sicut esse primum agens est esse agens, ex cuius motione omnia agentia agunt: ita esse ultimum finem, est esse finem ad quem omnes alii fines ordinantur. Propter hoc volens S. Thomas declarare quomodo ordo finium sequitur ad ordinem agentium, manifestat ex hoc, quod sicut supraemum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supraemi agentis oportet quod ordinentur fines secundorum agentium. Primo enim et supraemo agenti correspondet supraemus finis qui est ultimus finis simpliciter: et secundariis agentibus secundi fines correspondent.

Septimo prob. Deus est causa factiva rerum omnium. Ergo est omnium finis. — Probatur *consequentia;* quia ultimus finis cujuslibet facientis inquantum faciens, est ipsemet. Videmus enim in nobis quod semper factum refertur in bonum agentis, aut utile, aut delectabile, aut honestum.

Adverte *primo,* quod haec ratio differt a praecedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium, hic autem arguitur ex conditione agentis inquantum est agens.

Advertendum *secundo,* quod ideo addidit S. Thomas in probatione *consequentiae,* ly, *inquantum agens,* ut daret intelligere, agens secundum suam substantiam consideratum, non esse finem suiipsius, sed tantum inquantum est agens. Nam Deus secundum suam entitatem, ut sic, non est finis suiipsius, cum ipse ad nullum finem ordinetur: similiter agens particulare non est finis sui secundum suam substantiam, cum eius substantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

Occurrit autem **dubium** circa hanc rationem, **duplex:**

Primum est: Si omne agens agit propter bonum suum, inquantum agens est, sequitur quod aliquid aliud a Deo sit bonum ipsius Dei; Hoc autem est falsum, cum superius ostensum sit Deum esse suam bonitatem (*Cap. 38, I Lib.*): Ergo ratio nulla est.

Secundum dubium est, quia videtur ex illa propositione: Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet; sequi oppositum eius quod intenditur. Nam si quodlibet agens, ut sic, est ultimus finis suiipsius, sequitur quod Deus non sit ultimus finis omnium, quia unius rei est tantum unus ultimus finis.

Ad evidentiam **primi** considerandum, ex doctrina S. Thomae II *Sent. dist. 1. quaest. 2. artic. 1.* et *de Potentia Dei*, loco praeallegato, quod cum *duplex* sit *finis*, scilicet *operis*, et *operantis*; in hoc convenit Deus cum aliis agentibus, quod ita ipse operatur propter aliquid aliud a se, tanquam propter finem *operis*, sicut et alia agentia, inquantum omne opus divinum in aliquid est ordinatum sicut creatio ordinatur ad esse creaturae, si formaliter consideretur, scilicet sub ratione actionis. Quantum autem ad finem *operantis*, qui est finis ab agente principaliter intentus, in aliquo convenit Deus cum aliis agentibus, et in aliquo differt. Convenit quidem in hoc, quod ita operatur propter bonum suum, sicut et ipsa. Differt autem, quia aliis agentibus, eo quod deficientia sint, et ideo suae bonitati aliquid possit addi, convenit agere propter desiderium finis, quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendum, saltem ad acquirendum similitudinem ad Deum in agendo, ut est de mente Commentatoris, XII *Metaph. text. 36.,* Deo autem qui est bonitas infinita, et consequenter cuius bonitati nihil potest addi, numquam convenit agere propter desiderium boni, quasi agat ut sibi bonum aliquod acquirat; sed sibi convenit agere tantum propter amorem finis, et propriae bonitatis quam in seipso habet. Ex hoc enim, quod bonitatem suam perfectissime amat, vult ut ipsa modo qui possibilis est, communicetur, scilicet secundum sui similitudinem.

Agit ergo propter bonum suum volitum et amatum, non autem propter bonum desideratum et acquirendum, sicut creaturae.

Ad secundum dubium: Dicitur *primo,* quod agens secundum, est ultimus finis suiipsius, inquantum est agens non simpliciter,

sed in genere, Deus autem est ultimus finis omnium agentium simpliciter, ut inferius ostendetur. *(Cap. 21.)* Dicitur *secundo*, quod secundarium agens est ultimus finis suae actionis, non tanquam ultimum et principale bonum volitum, sed inter ea quibus vult per suam actionem acquirere bonum, quia vult bonum etiam alterius inquantum in proprium bonum refertur. Deus autem est ultimus finis, tanquam ultimum principale bonum ad quod consequendum creaturae ordinantur.

Ultimo prob. Finis ultimus est prima omnium causa. Ergo Deus est ultimus omnium finis. — Probatur *antecedens*: quia finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso habent omnes causae quod sint causae in actu, cum agens non agat nisi propter finem: (*cap. 2*) Ex agente autem materia et forma, fiant actu materia et forma huius rei. Finis etiam posterior est causa, quod praecedens finis intendatur ut finis — *Consequentia* vero probatur: quia esse primam omnium causam, necesse est primo enti convenire. (*Lib.* I. *c. 13*, et *Lib.* II *c. 15*).

Advertendum, cum dicitur, finem posteriorem esse causam finis prioris, quod intelligitur de posteriori, et priori in executione, non autem de posteriori et priori in intentione agentis. Posterior enim finis in executione, est prior in intentione: et ex hoc habet ut sit causa prioris finis, non enim (ut hic dicitur) movetur aliquid in finem proximum, nisi propter finem postremum, scilicet intentum.

Confirmatur conclusio auctoritate Proverb. XVI, 4,: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*: Et Apoc. XXII, 13, *Ego sum Alpha*, et *Omega*, *primus et novissimus.*

CAPUT XVIII.

QUOMODO DEUS SIT FINIS OMNIUM.

Cum sit ostensum, Deum esse omnium finem, restat inquirendum, quomodo et qualiter sit rerum creatarum finis.

Ad hoc autem ostendendum, *duo* facit S. Thomas. *Primo,* ostendit, qualiter sit finis omnium in communi. *Secundo* particulariter, quomodo sit finis substantiae intellectualis, *Cap. 25.*

Circa primum *duo* facit. *Primo* ostendit, Deum esse omnium finem, sicut ab unaquaque re suo modo obtinendum. *Secundo,* quod hoc de ipso quaerunt omnia obtinere, ut illi assimilentur, in Capitulo sequenti.

Quantum ad primum:

Arguit primo sic: Deus sic est ultimus finis omnium rerum, quod tamen est prius omnibus in essendo: Ergo est omnium finis tamquam aliquid ab ipsis obtinendum. — Ad manifestationem *antecedentis* ponitur distinctio de duplici fine, quoniam inquam, aliquis est qui primatum obtinet in causando, secundum quod est in intentione: est tamen in essendo posterius, ut sanitas: aliquis vero sicut in causando, ita in essendo praecedit, ut locus sursum, quem ignis intendit suo motu acquirere.

Advertendum, cum dicitur: *Finem aliquem tenere primatum in agendo, esse tamen posterius in essendo*; quod intelligitur de primatu in genere vel respectu huius, sicut sanitas, non autem simpliciter. Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet, est etiam prius in essendo, scilicet Deus.

Secundo arg. Deus est simul ultimus finis, et primum agens *(cap. 17):* Ergo est finis non constitutus, sed praeexistens obtinendus: — Probatur *consequentia;* quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis.

Tertio arg. Deus sic est finis, quod non solum non constituitur a rebus, sed nec etiam sibi aliquid a rebus acquiritur, cum sit sua bonitas omnino perfecta (*Lib. I, cc. 38-41*). Ergo hoc solo modo est finis rerum, quod ipse rebus acquiritur.

Quarto arg. Deus qui est primum agens omnium, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi aliquid per ipsam largiatur. Ergo res ordinantur in Deum sicut in finem, non ut ei aliquid acquiratur, sed ut ipsum suo modo ab ipso consequantur. — Probatur *antecedens;* quia Deus non est in potentia, sed in actu perfecto. — *Consequentia* quoque probatur: quia oportet, quod eodem modo res tendant in finem, quo agens propter finem agit.

Circa *antecedens* huius rationis, et praecedentis, **dubium** occurrit: Licet enim Deus sua actione non acquirat aliquid a quo informetur et actuetur intrinsece, acquirit tamen aliquid quod possideat, et sic videtur agere in rerum productione ad acquirendum aliquid sibi, sicut et Rex acquirens sibi ex pugna aliquam civitatem, dicitur agere ad acquirendam sibi civitatem.

Respondetur, quod licet ex creatione rerum sequatur subiectio creaturae ad Deum, et actualis possessio ipsius, hoc tamen non auget Dei bonitatem, cum ipse bonis nostris non egeat, et omnia in ipso eminenter praeexistant: ideo non produxit ipsas Deus propter bonum aliquod sibi acquirendum, sed propter earum bonum. Unde, ut inquit Magister Sententiarum in II Libro, *dist. 2,* si quaeratur ad quid creatura sit creata, dicendum est, ipsam creatam esse propter bonitatem Dei, scilicet quae est ipse Deus, et propter ipsius creaturae utilitatem.

CAPUT XIX.

QUOD OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

Postquam ostendit S. Thomas, Deum esse rerum omnium finem ab unaquaque re obtinendum, vult nunc ostendere ultimum rerum finem esse Deo assimilari.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit propositum: *Secundo*, removet quaedam dubia, Cap. 24.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod omnia intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem: *Secundo*, quod intendunt sibi assimilari quantum ad causalitatem, Cap. 21.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod omnia intendunt assimilari Deo quoad bonitatem: *Secundo* ostendit, quod omnia tamen a divina bonitate deficiunt, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio. **Ultimus finis rerum creatarum est Deo assimilari.**

Et **arguitur primo** sic: Res tendunt in Deum sicut in ultimum finem, ut ipsius bonitatem consequantur: Ergo intendunt tanquam finem ultimum Deo assimilari. — Probatur *consequentia*: quia res creatae ex hoc quod acquirunt divinam bonitatem, similes Deo constituuntur.

Adverte, quod S. Thomas accipit *antecedens* ex praecedenti Capitulo. Cum enim ostensum sit ibidem in ultima ratione, quod res ordinantur in Deum sicut in finem, ut ipsum suo modo consequantur, non appetitur autem finis, nisi inquantum habet rationem boni, sequitur quod res tendant in ipsum Deum tanquam in finem ultimum, ut eius bonitatem consequantur.

Secundo arg. Deus est ita finis rerum, quod est etiam primum agens earum: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: cuius signum est, quod forma generati est finis generationis.

Advertendum, quod forma generati, cum sit similis formae generantis, *dupliciter* considerari potest. *Uno modo* absolute, et secundum se. *Alio modo* ut similis formae generantis. *Primo* modo, non habet quod sit eius finis, scilicet principaliter intentus finis generationis ut a generante egreditur, sed *secundo* modo, ut vult

S. Thomas *1. p, quaest. 14, art. 4 ad secundum.* Ex hoc autem, quod forma generati, quae est similis formae generantis, ut sic, est finis generationis, manifeste arguitur, quod generans et agens intendit seipsum secundum quandam similitudinem communicare: et consequenter, si agens ponatur finis sui effectus, hoc erit inquantum ipse effectus tendit in similitudinem agentis, per acceptionem formae similis formae ipsius. — Propterea S. Thomas ad ostendendum, quod agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis, adduxit pro signo, quod forma generati est finis generationis.

Tertio arg. Secundum hoc omnia habent esse, quod Deo qui est esse subsistens assimilantur. Ergo omnia appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari. – Probatur *consequentia*: quia omnia naturaliter appetunt esse, quod patet, quia et corrumpentibus naturaliter resistunt, et illuc tendunt ubi conserventur.

« *Utrum omnia naturaliter appetant* esse;
et quomodo non-esse *appeti possit.* »

Circa istam propositionem: *Omnia naturaliter appetunt esse*: **dubitatur**. Nam quidam videntur appetere non-esse, ut patet in iis qui se voluntarie occidunt, et in damnatis, de quibus dicitur Apoc. IX: *Desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis*; apparet desiderium non essendi. Ergo non videtur verum quod omnia naturaliter esse appetant; appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

Ad evidentiam huius difficultatis, quae sane non parva est, *prius* declarandum est quomodo *non-esse* appeti possit, *deinde* ad dubium respondendum.

Sciendum itaque *primo*, quod cum nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quod appetatur nisi inquantum habet boni rationem: ut autem dicitur, *1, par. q. 5. artic. 1.* et *de Verit. q. 21. art. 5.* et *q. 22 art. 1.* ad *septimum*, secundum esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter et absolute bonum, sed tantum secundum quid: secundum autem perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. – Ex quo sequitur, quod *esse* substantiale est appetibile simpliciter et absolute, si sit debitis perfectionibus conjunctum, per se autem sumptum, est appetibile tantum secundum quid. Sequitur etiam, quod ipsum esse humanum conjunctum privationi debitarum perfectionum, quod est esse in tristitiis, aut malitia sive miseria, simpliciter et absolute malum est, ut dicitur de *Verit. q. 22.* loco allegato, tamquam oppositum bono simpliciter, licet secundum quid sit bonum, et ideo est simpliciter fugiendum, licet sit secundum quid appetibile. Unde inquit Philosophus, IX. *Ethic. (cap. 11.)* quod omnibus delectabile est esse, sed

non oportet accipere malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis.

Secundo, attendendum est ex doctrina S. Thomae in illa responsione *ad septimum*, quod cum carere malo bonum sit, ut dicitur V. *Ethic.* (*cap.* 6.) in appetendo, eiusdem rationis est esse bonum et esse ablativum et corruptivum mali. Similiter in fugiendo et detestando, eiusdem rationis est esse malum, et esse corruptivum boni. Sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio et remotio mali: et sicut quis fugit et detestatur malum, ita fugit et detestatur remotionem aut corruptionem boni, unde et hic dicitur quod corruptibilia naturaliter resistunt corrumpentibus. – Ex quo infertur, quod *non-esse* inquantum est remotivum mali, habet rationem boni et est appetibile: inquantum autem est remotivum boni, non est bonum, sed habet rationem mali, et consequenter non est appetibile, sed fugiendum et detestandum. Unde, quia esse cum miseria et tristitiis, quod est esse conjunctum privationi debitarum perfectionum, est simpliciter malum et fugiendum, licet secundum quid sit bonum, ratione scilicet ipsius esse: *non-esse* inquantum est ablativum et remotivum miserae et paenalis vitae, est simpliciter bonum, et simpliciter ac absolute loquendo est eligibile, licet sit malum secundum quid, et secundum quid fugiendum, inquantum tollit esse substantiale. Quia vero esse secundum se consideratum, bonum quoddam est, non-esse inquantum removet esse, malum est et fugiendum.

Ex his patet intellectus eius quod dicitur, *1. p. quaest. 5. art. 2. ad tertium.* Et *4 Sent. dist. 49, q. 1. art. 3, q. 2. ad 3*, cum dicitur, quod non-esse secundum se non est appetibile, sed est appetibile per accidens inquantum est ablativum poenalis et miserae vitae: Intelligitur enim quod ipsum non-esse solitarie et secundum propriam rationem consideratum, inquantum est pura negatio esse, non est appetibile, cum nullam habeat boni rationem, sed sit tantum privatio et remotio boni: secundum autem quod habet suae rationi hanc rationem adiunctam, quod est esse ablativum miserae et poenalis vitae, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, ut patuit.

Tertio, attendendum est, quod appetere non-esse, aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquando vero contra rectam rationem. Si enim malum quod quis fugit, et quod per non-esse removetur, sit in veritate simpliciter malum, et simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum et miseria damnatorum, potest secundum rectam rationem appeti non-esse, inquantum est huiusmodi mali ablativum et remotivum: et hoc videtur intendere S. Thomas *4. Sent.* loco praeallegato. Cum enim dicat respondendo ad quaestionem quam movit: Utrum damnati recta ratione et deliberativa possint appetere non-esse; quod possunt eligere non-esse

secundum deliberativam rationem, quia hoc est eis melius quam esse; patet quod loquitur de recta ratione, alioquin non fatisfaceret quaesito. Si autem non sit simpliciter et omnino malum tamquam omnino fugiendum, sed tantum secundum falsam aexistimationem alicujus, tunc non potest appeti secundum rectam rationem non esse, inquantum est remotivum eiusmodi mali. Qui enim propter pecuniae amissionem se suspendit, eligit non-esse, sed non secundum rectam rationem, quia iste aexistimat carentiam pecuniarum esse malum simpliciter, et summum malum omnino fugiendum, eo quod ultimum finem in possessione pecuniae constituit, et tamen in veritate non est sic. Similiter est de aliis, qui ex falsa aexistimatione alicujus mali, appetunt non-esse.

Habetur ergo ex praedictis, *primo*, quod *non-esse* per se et solitarie consideratum non est appetibile, quia nullo modo est bonum.

Habetur *secundo*, quod *non-esse* est per accidens appetibile, inquantum est remotivum alicujus mali, quia sic est bonum per accidens, id est, ratione remotionis mali; quae mali remotio bonum quoddam est.

Habetur *tertio*, quod *non-esse* inquantum est mali remotivum, est secundum rectam rationem appetibile, si malum cuius est remotivum, sit simpliciter malum, et omnino fugiendum, ut est peccatum, et poena damnatorum.

Habetur *quarto*, quod si malum quod per *non-esse* aufertur, non sit simpliciter malum, nec omnino fugiendum, ut est pecuniarum amissio, sic non-esse inquantum talis mali remotivum, non est secundum rectam rationem eligibile.

Sed ex dictis resultat **unum dubium**: Videtur enim, quod nullo modo non-esse, possit magis appeti quam esse sub quocunque malo. Illud enim est magis appetibile quod magis habet de ratione boni. Esse autem in tristitiis aut miseria, habet aliquid de ratione boni: hoc enim includit ipsum esse substantiale, quod est aliquod bonum: non-esse autem omnino, sub quacumque ratione consideretur, nullam rationem boni habet, quia nullum esse ponit. Ergo magis est eligendum esse sub miseria quam omnino non-esse: et per consequens nullo modo appetendum est non-esse.

Confirmatur etiam auctoritate Augustini *De libero arbitrio* (c. 7) Inquit enim: « Considera quantum bonum est esse, quod et beati, et miseri volunt: maius enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse. »

Ad hanc difficultatem tollendam *considerandum* est, quod cum non-esse, sub quacumque ratione negativa consideratum, ut sic, non habeat rationem boni aut appetibilis, eo quod ratio boni fundetur in esse, oportet ad hoc ut ipsum sub ratione negativa consideratum, habeat rationem boni, quod ad aliquod esse et bonum, ratione cuius ipsum sit bonum et appetibile, resolvatur: Et ideo

inquit S. Thomas in *Prima parte,* loco praeallegato, quod non-esse non est bonum et appetibile nisi per accidens, inquantum scilicet, quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. *Quatuor* enim concurrunt in ipso appetitu non--esse: *Primum* est, aliquod esse, et bonum appetitum, puta felicitas. *Secundum* est, malum per quod privatur tale esse, puta miseria. *Tertium* est, remotio talis mali, puta miseriae. *Quartum* est, non--esse quod appetitur, inquantum cum ipso est remotio talis mali. Ipsum ergo non-esse ut remotivum mali, habet rationem boni et appetibilis, sed hoc sibi convenit originaliter ratione illius esse quod est primo appetitum, quod per se bonum est et appetibile. Unde licet omnino non--esse, ut sic, non sit bonum et appetibile, esse autem sub miseria aliquid habeat bonitatis, non--esse tamen inquantum remotivum mali, includit bonum aliquod, ratione cuius remotio mali fundamentaliter et originaliter appetitur.

Ad dubium ergo, negatur quod esse sub miseria et tristitia, magis habeat de ratione boni quam non-esse ut est remotivum miseriae. — Ad probationem *negatur* quod non-esse remotivum miseriae nullam habeat rationem boni, et nullum esse dicat: licet enim non-esse ratione negationis, inquantum est praecise negatio, nullum esse ponat, fundamentaliter tamen et radicaliter ponit aliquod esse, puta felicitatem, ratione cuius refellitur esse sub miseria, et appetitur non esse tanquam miserae vitae remotivum; propter quod ait S. Thomas in *4 Sent.* ubi supra, quod non-esse licet maxime malum sit, inquantum privat esse, tamen valde bonum est, inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum. Unde quod dixit Salvator noster Matth. XXVI, de Iuda: *Melius erat ei si natus non fuisset homo ille;* intelligitur quod ipsum non-esse Iudae fuisset ei melius per accidens quam esse, ratione scilicet mali quod per non-esse remotum fuisset, si non fuisset natus. Cuius quidem mali remotio est maxime appetenda, inquantum ipsum malum, scilicet aeterna damnatio, opponitur felicitati, quae maxime appetibilis est. Habet et alias expositiones hoc dictum Salvatoris, sed de iis nihil ad propositum refert.

Ad Augustinum, dicitur *primo,* ex doctrina S. Thomae in *4 Sent.* loco allegato, quod intelligit non-esse non posse eligi per se, sed tantum per accidens modo dicto. — Dicitur *secundo,* quod maius est esse et miserum esse, quam omnino non esse, si non-esse per se accipiatur, pro sola, scilicet, negatione essendi, sed si cointelligatur cum tali non-esse, amotio mali oppositi illi bono, quod est origo et fundamentum appetendi non-esse, sic omnino non-esse est maius appetibilius ratione illius esse quod est radix et fundamentum appetionis hujusmodi.

Sed remanet adhuc **dubium.** Nam secundum hanc responsionem, non appetitur remotio mali quae concomitatur non-esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non - esse. Nam omne esse accidentale

praesupponit esse substantiale, et remoto esse substantiali, omne aliud esse removetur. Ergo si aliquis appetit non-esse in rerum natura, non appetit aliquod aliud esse, ratione cuius appetat non-esse. Ergo falsum est quod non-esse omnino includat aliquod esse, ratione cuius appetitur non-esse.

Respondetur, quod non sic dicimus non-esse appetibile esse per accidens ratione alicujus esse appetiti quo homo non sustinet privari, ut dicitur *Prima parte*, quasi appetitus in simultatem utriusque feratur, ut scilicet aliquis appetat sibi simul convenire, et non-esse omnino, et aliquod esse: hoc enim esset appetere contradictoria. Sed intelligitur, quod aliquod esse quod est amatum, et quo homo non sustinet privari, est radix et fundamentum quare non--esse sit appetibile. Ex eo enim quod aliquis summe amat felicitatem, summe detestatur miseriam per quam felicitate privatur, et non sustinet ut perpetuo sit miser, ac privatus felicitate. Et ideo, cum videt se non posse miseriam ac privationem felicitatis effugere nisi per non--esse, appetit non--esse, quo illud malum quod maxime detestatur effugiat. Et sic patet, quod esse et bonum, est ratio et fundamentum appetitionis non-esse: appetibile est enim non--esse inquantum est remotivum mali: remotio autem mali est appetibilis inquantum ipsum malum habetur odio: habetur autem odio malum, eo quod bonum oppositum appetatur et diligatur. Unde est quidem simultas appetitionis non-esse et felicitatis, non autem appetitio simultatis ipsorum.

Ex istis patet **ad dubium principale.** Dicitur enim quod dictum S. Thomae quod est etiam Aristotelis IX *Ethicorum,* scilicet, quod *omnia naturaliter appetunt esse,* intelligitur *de esse* completo perfectionibus convenientibus et debitis, ut ipse exponit in *4. Sent.* loco praeallegato. Intelligitur etiam de appetitu *per se;* huic autem non repugnat quod aliqui appetant *non-esse per accidens,* inquantum remotivum mali, quod esse naturaliter desideratum privat.

Quarto arg. Omnes creaturae sunt imagines primi agentis, scilicet Dei: Ergo sunt propter eius similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem. — Probatur *antecedens:* quia omne agens agit sibi simile. — *Consequentia* etiam probatur: quia ad hoc imago constituitur, ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.

Quinto arg. Intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati quae est Deus: Ergo omnia per suos motus et actiones tendut in divinam similitudinem. — Probatur *consequentia:* quia omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1. par. quaest. 6. artic. 4; et de Verit. q. 21. artic. 4.* quod res non dicuntur hoc modo bo-

nae in ordine ad Deum, quasi ex solo respectu ad divinam bonitatem denominentur bonae, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, sed quia habent in seipsis bonitatem quae est similitudo quaedam divinae bonitatis. Unde cum dicitur hic, quod intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quod unumquodque intantum est bonum, inquantum habet formam et bonitatem intrinsecam, quae est similitudo quaedam divinae bonitatis.

CAPUT XX.

QUOMODO RES DIVINAM BONITATEM IMITENTUR

Ne occasione praecedentis conclusionis aliquis aexistimaret, sic creaturas divinam bonitatem imitari, quod illis eodem modo bonitas conveniat sicut Deo, vult S. Thomas ostendere, quod sic divinam bonitatem imitantur, quod tamen ab ipsa deficiunt.

Et ait, quod licet omnia tendant ad hoc quod assimilentur Deo inquantum est bonus, cum tendant in ipsum sicut in ultimum finem, bonum autem sit quod proprie habet rationem finis: non tamen creaturae assequuntur bonitatem eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo: Et tangit **duplicem differentiam** bonitatis divinae ad bonitatem creaturae.

Prima est, quod *divina bonitas est simplex*, quasi tota in uno consistens, inquantum ipsum divinum esse omnem perfectionem continet, et est eius perfecta bonitas. (*Lib. I, c. 28*) Unde Deo simpliciter idem est esse, et bonum esse simpliciter, res autem creata non possidet suam perfectionem et bonitatem in uno sed in multis, quia quod est in supraemo unitum, multiplex in infimis invenitur: non enim per solum suum esse pertingunt creaturae ad perfectionem suae bonitatis, sed per plura: et quanto creatura secundum suam bonitatem magis a prima bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit, licet aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Unde, licet quælibet creatura sit bona inquantum est, non tamen potest dici bona simpliciter, si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur, sicut homo vitiosus est bonus secundum quid, scilicet inquantum ens, aut inquantum homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus.

Ex his sequitur, quod cum res quaelibet tendat in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem, quod ipsa ordinatur in Deum

sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundum propriam operationem.

Secunda differentia est, quia Deus est *sua bonitas*, cum sit suum esse: nulla autem creatura est suum esse et sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis, sicut et participatione ipsius est ens. (*Lib. II, c. 52*) Et in hac etiam participatione multi sunt gradus: substantia, enim simplex quae est forma et actus, bonitatem et esse actu participat secundum id quod est: Substantia autem composita ex materia et forma, bonitatem et esse actu participat secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. — Item, in hoc gradu, scilicet substantiae compositae, invenitur diversitas quantum ad ipsum esse et bonitatem. Nam corpora coelestia quae ex tota sua materia constant, habent materiam quae non est in potentia ad aliam formam, et consequenter non habent formae privationem adiunctam, sicut nec illi quae est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suum esse, adiungitur privatio formæ: non est etiam in ipsis bonum mutabile, et admixtionem mali oppositi habens, cum motus non possit esse, ubi non est potentia ad aliud. Corpora vero inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materiae, habent materiam in potentia ad aliam formam: et ideo cum forma ipsa adiungitur privatio formae: propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et haec ultimum gradum tenent in bonitate sicut et in esse. — Adhuc, inter partes huiusmodi substantiae compositae, bonitatis ordo invenitur. Nam forma quae est actus, est secundum se bona: substantia composita quae est actu per formam, est bona secundum quod actu habet formam: mateteria vero quae est ens in potentia, est bona secundum quod est in potentia ad formam.

Si quis autem *diceret* materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: — *Respondetur*, quod non est eadem ratio de ente et bono, quia ens absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: idcirco licet materia non possit simpliciter dici ens, ex eo quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamen simpliciter dici bona propter ordinem ipsum ed finem et bonum. Ex quo apparet, bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens, iuxta illud Dionysii 4. Cap. *de Divinis nominibus*: « Bonum se extendit ad existentia et non existentia ».

Circa *primam differentiam* inter bonitatem divinam et bonitatem creaturae, (quae est Augustini in VIII de Trinitate *cap. 3*) cum dicitur, quod *quanto magis a bonitate prima distat creatura, tanto eius perfecta bonitas maiorem habet multiplicitatem, licet aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem*: advertendum, quod per bonitatem perfectam videtur intelligere S. Thomas, bonitatem

quamcumque creatam secundum perfectum modum ipsius: per imperfectam vero, bonitatem secundum ipsius imperfectum modum. Et est sensus, quod quanto natura magis a prima bonitate distat, tanto bonitatis, quae in superiori natura invenitur et in inferiori, maiorem multiplicitatem accipit in ipsa natura inferioris: sicut quia cognoscere sensibilia et intelligibilia est perfectio inventa in homine et in substantia separata, invenitur in substantia separata, quae minus distat a prima bonitate, unite, scilicet per unicam potentiam quae est intellectus, in homine autem, qui magis a divina bonitate elongatur, multipliciter et divisim invenitur, per sensum inquam et intellectum: Unde in hujusmodi sese concomitantur propinquitas ad Deum secundum bonitatem, et vicinitas secundum simplicitatem: quae enim simpliciora sunt, maiorem propinquitatem habent ad bonitatem divinam.

Propter hoc ait S. Thomas, quod substantiae summo Bono, quod est omnino simplex, in bonitate propinquae, sunt pariter, idest simul, etiam ei quantum ad simplicitatem vicinae. Ubi autem inferiora ad bonitatem et perfectionem superioris naturae pertingere non possunt, sed imperfectam quandam et sibi propriam habent perfectionem, non oportet quod quanto natura magis distat a prima bonitate, tanto magis habeat suam imperfectam bonitatem multiplicatam; immo potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati divinae et perfectiori. Unde in hujusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum Bonum, et vicinitas ad ipsum in simplicitate, cum aliquid inveniatur vicinius Deo in simplicitate, et tamen remotius sit in bonitate, sicut dat exemplum S. Thomas de elementis, et animalibus ac hominibus. Elementa enim, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, sed habent imperfectam bonitatem, sunt quidem propinquiora Deo quantum ad simplicitatem, et habent suam bonitatem magis unitam, et tamen non sunt Deo magis propinqua quantum ad bonitatem, quam animalia et homines: immo animalia et homines cum sint perfectiora, sunt Deo quantum ad bonitatem propinquiora, licet suam bonitatem magis divisam et multiplicatam habeant. Idcirco addidit S. Thomas: licet aliter sit, si non possit perfectam bonitatem attingere.

Circa id quod dicitur in eadem differentia: *Hominem virtute spoliatum et subiectum vitiis non esse bonum simpliciter, immo malum, secundum quid tamen esse bonum, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo*: advertendum, quod ly *inquantum est homo*, duplicem specificationem potest facere, scilicet substantialem tantum, et substantialem simul cum accidentibus complentibus bonitatem et perfectionem hominis. Hic ergo accipitur inquantum specificat substantiam hominis praecise, non autem ut specificat bonitatem hominis completam et perfectam accidentibus ad hominis bonitatem requisitis. Verum enim est dicere de homine perdito et scelesto, quod est bonus quantum ad bonitatem substantialem ho-

minis, quia sibi nihil deficit de iis quae ad constituendam hominis, speciem requiruntur: et sic est bonus inquantum substantialiter homo, non autem est bonus quantum ad omnia quae ad hominis perfectionem tam substantialem quam accidentalem requiruntur: cum careat virtute quae hominis bonitatem absolutam complet. Unde non est verum, quod sit bonus inquantum homo, idest quantum ad omnia quae ad completam hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter et absolute dicere, quod est bonus: quod negat S. Thomas.

In *secunda differentia*, quia est Auctoris libri *de Causis* (*Proposit. 4*), circa illam propositionem: *Creatura participatione ipsius esse dicitur ens*: considerandum quod illud *duplicem* sensum habere potest: *Unus* est, quod ex ipso esse dicatur ens, tamquam ex eo a quo imponitur nomen entis, non tamen tamquam ex re principaliter nomine entis significata: sicut si diceremus hanc substantiam dici lapidem ex laesione pedis, et sic verum est unamquamque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam; quia nomen entis impositum est ab esse, quod in creatura distinguitur a rei essentia. *Alius* sensus est, quod dicatur ens ex participatione esse, tamquam ex eo quod primo et principaliter nomine entis significatur: et hoc etiam est verum de ente *participialiter* sumpto, non autem de ipso sumpto *nominaliter*, est verum. Ut enim in Primo libro (*cap. 25*) patuit, entis participialiter sumpti esse est abstractum, nominaliter autem sumpti abstractum est essentia: et quia nomen concretum primo et principaliter significat suum abstractum, ens participialiter sumptum primo et principaliter significat esse, ens vero nominaliter sumptum primo et principaliter significat essentiam. Ideo aliquid dicitur ens secundum quod ens participialiter sumitur per participationem ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter, accipiendo ens non per participationem esse, sed per suam essentiam. Intelligitur ergo propositio S. Thomae et de ente nominaliter sumpto quantum ad id, a quo nomen est impositum, et de ente participialiter sumpto, quantum ad id quod primo et principaliter significat.

Circa illam propositionem: *Substantia simplex quae est forma et actus, bonitatem et esse participat secundum id quod est*: advertendum quod non sic intelligitur, quasi ipsa formae substantia sit sua bonitas et suum esse, sed quia cum composita habeant esse et bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet a forma quae est pars compositi, ipsa forma non habet esse et bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediate, nulla alia interveniente forma resultat

Circa illud dictum: *Substantia composita participat bonitatem et esse actu secundum aliquid sui, scilicet secundum formam*: advertendum quod non est sensus, in composito solam partem quae est forma, habere esse et bonitatem, non autem compositum

ipsum, denominarique compositum ens et bonum a sua parte, sicut denominatur homo crispus a crispitudine capillorum; sed sensus est, quod ipsum quidem totum est bonum et ens, sicut id quod habet esse et bonitatem, sed tamen ipsum esse et ipsam bonitatem accipit a sua parte, scilicet a forma, a qua primo sibi provenit esse.

« *1°. An materiae coeli sit adjuncta privatio: — 2°. Quomodo in coelo sit materia, et tamen sit incorruptibile: — 3°. Quomodo forma et privatio, bonum et malum, possint esse simul. — 4°. Materia quomodo sit simpliciter bona* ».

Circa ea quae tanguntur in differentia bonitatis corporum coelestium et corporum inferiorum, multipliciter **dubitatur.**

Primo, quia tria a Philosopho, I *Physic. (text. comm. 66)* ponuntur principia rerum naturalium, scilicet, materia, forma, et privatio: Sed coelum est ens naturale: Ergo oportet ista tria sibi inesse: Ergo falsum est materiae coeli non adiungi privationem.

Secundo, quia videntur repugnare quod coelum habeat materiam, et tamen non habeat bonum mutabile. Ut enim arguit Commentator, I *Coeli, comm. 13,* si corpus coeleste est compositum ex materia et forma, sequitur quod sit generabile et corruptibile. — Item, quia ut habetur ex VII *Metaph. text. comm. 53*: Materia est per quam aliquid potest esse et non esse.

Tertio, quia non videtur posse salvari in substantiis inferioribus esse bonum mutabile cum permixtione mali oppositi, ut hic dicitur. Opposita enim non sunt in eodem simul.

1°). Ad evidentiam **primi dubii** considerandum est, quod Aristoteles in Primo *Physicorum* investigat principia rerum naturalium, inquantum naturalia per generationem et transmutationem fiunt, ut patet ibidem *textu 68*: ideo, illa principia sunt quaerenda in rebus naturalibus quantum ad illud esse secundum quod transmutabilia sunt. Si autem aliquod esse habeant transmutationi non subiectum, non sunt illa principia circa illud esse quaerenda. Coelum autem secundum suum esse substantiale est ingenerabile et incorruptibile: Ideo, non oportet ex dictis ab Aristotele in I *Physicorum*, ponere haec tria principia in coelo, ut ad esse substantiale ordinantur: et sic non oportet materiae coeli esse adiunctam privationem: oportet tamen alia ex causa in coelo esse materiam et formam, quia videlicet est substantia corporea; formam enim corpoream oportet in aliquo susceptivo esse, et illud est materia.

2°). **Ad secundum** dicitur, quod nulla est repugnantia, si considerentur verba S. Thomae, quia licet coelum materiam habeat, illa tamen non est potentia ad aliam formam, nec est subiecta privationi alterius formae, ex quo habet aliquid ut sit transmutabile. — Ad rationem ex Commentatore sumptam, quaecumque fuerit

Commentatoris opinio de materia Coeli, dicitur, quod si corpus coeleste esset compositum ex forma et materia existente in potentia ad aliam formam, sive existente sub privatione alterius formae, utique esset generabile et corruptibile: modo, non dicit S. Thomas materiam coeli esse huiusmodi, sed ipsam neque esse in potentia ad aliam formam, neque esse privationi subiectam: ideo illud non sequitur ex eo quod ponitur materia in coelo. — Similiter, ad confirmationem ex Aristotele dicitur, quod loquitur de materia subiecta privationi, quae est principium rerum transmutabilium, inquantum substantialiter transmutabilia sunt.

Sed contra hanc responsionem dubium affert processus Aristotelis, XII *Metaph. text. 30.* Arguit enim *primo,* quod oportet substantiam quae movet motu sempiterno, esse semper actu moventem: *deinde*, quod oportet eam esse substantiam quae sit actus, non autem quae sit in potentia, quia contingit quod potentia est, non esse. — Ex quo ulterius infert, quod oportet ipsam esse sine materia.

Ex hoc enim arguitur sic: Si esset aliqua materia quae non esset principium corruptionis, non posset argui aliquid omnino carere materia, ex eo quod non potest non esse. Sed Aristoteles concludit primam substantiam esse immaterialem ex eo quod non potest non esse, praesertim secundum expositionem S. Thomae. Ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in coelo ponatur materia, sequitur quod coelum secundum se sit corruptibile.

Respondetur, et dicitur *primo*, quod Aristoteles ex illo processu non vult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solum ipsam esse immaterialem, per carentiam materiae quae est in potentia ad non esse. Hoc enim suo proposito sufficit, quo vult ostendere, oportere eam sempiternam esse. Unde dum concludit, quod eius substantia est actus, non intendit quod sit omnino simplex forma, sed quod nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse. — Dicitur *secundo*, quod ipsam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Aristoteles ex alio fundamento, ex hoc scilicet, quod est primum movens omnino immobile. Nam omne quod habet materiam, mobile est. Et sic constat quod processus ille Aristotelis non tollit quin in aliquo sit materia, et tamen sit incorruptibile, quando materia sua non est subiecta privationi, neque in potentia ad aliud esse, sicut invenitur in coelo.

3°). **Ad tertium** dicitur, quod forma et privatio, similiter bonum et malum *dupliciter* considerari possunt. *Uno modo,* secundum rationes communes et generales formae et privationis, sive boni et mali. *Alio modo,* secundum particulares rationes, inquantum videlicet haec est talis forma, et haec talis privatio, et hoc tale bonum, hoc vero tale malum. Si considerentur *primo modo,* sic sunt opposita inquantum ratio formae et ratio privationis formae, similiter

ratio boni et ratio mali sunt oppositae rationes, sed hoc modo non inconvenit opposita simul esse in eodem, inquantum in eodem potest esse aliquid, cui convenit ratio formae, et aliquid cui convenit ratio privationis. Si vero considerentur *secundo modo*, sic non quaelibet privatio cuilibet formae, neque cuilibet bono quodlibet malum, sed determinatae formae, determinata opponitur privatio: formae enim aëris opponitur privatio formae aëris, non autem privatio formae aquae. Et secundum hanc considerationem, forma et privatio quae sunt opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto, sed bene forma et privatio quae sibi non opponitur, simul esse possunt. Propositio ergo S. Thomae intelligenda est de malo et bono non secundum particulares rationes oppositas, sed secundum generales rationes: talia autem opposita non inconvenit simul in eodem esse.

4°). Circa id quod dicitur: *materiam licet sit ens in potentia, esse tamen bonum non in potentia, sed simpliciter*: occurrit **dubium:**

Primo, quia videtur hoc contradicere iis quae in hoc capitulo dicuntur. Dictum est enim, quod licet unaquaeque creatura sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quae ad eius bonitatem requiruntur. — Ex hoc autem arguitur sic: Ens in actu ex ipso esse remotis aliis perfectionibus non dicitur bonum simpliciter: Ergo multo minus ens in potentia et omni actu carens, dicitur bonum simpliciter.

Secundo, quia de *Verit. q. 21, art. 2. ad 3.* dicitur, quod materia est bona in potentia, non autem in actu, sicut est ens in potentia, et non in actu. Idem dicitur *1. p. q. 5. art. 3. ad 3.*

Ad evidentiam huius dubii *duo* sunt *consideranda* :

Primum est, differentia quam hic ponit S. Thomas inter ens et bonum, haec scilicet quod ens dicitur absolute, bonum autem etiam in ordine consistit : et ideo materia, ex hoc quod est potentia ens, non potest dici simpliciter ens, sed bene propter ordinem ad esse et ad bonum, potest dici simpliciter bonum. Ubi advertendum est, quod bonum et ens differunt, quia nomen entis dicitur tantum de his in quibus suum formale significatum invenitur : illud enim tantum est ens, tamquam id quod est, cui convenit habere esse; nomen vero boni dicitur non tantum de eo in quo formaliter invenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habitudinem habet, sicut sanum non dicitur solum de animali, in quo formaliter sanitas invenitur, sed etiam de medicina, et cibo, et urina, quae ad sanitatem animalis habitudinem habent. Propterea inquit S. Thomas, *de Verit. q. 21. art. 1.* quod primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis : secundario autem dicitur bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum; vel quod est natum consequi finem, sicut et sanum dicitur, non solum habens sanitatem, sed etiam perficiens, conservans, et significans. Bonum ergo dicitur primo de eo quod est finis, at-

que de eo, quod iam finem obtinet, non propter ordinem quem habeat ad bonum, sed quia in se perfectum est et formaliter bonum. Dicitur etiam de aliquo non ex eo quod in se perfectum sit, sed ex eo quod ordinem habet ad bonum, tanquam tendens ad ipsum. Propter hoc dixit S. Thomas, quod ens absolute dicitur, bonum vero etiam consistit in ordine, quia videlicet bonum dicitur non solum de eo quod actu habet esse et perfectionem, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit: ens vero dicitur de eo quod formaliter in seipso continet entitatem et esse.

Secundum est, quod bonum simpliciter potest *duobus modis* intelligi. *Uno modo* pro eo quod est formaliter bonum, tamquam videlicet in seipso habens bonitatis complementum, sicut dicimus, quod animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. *Alio modo*, pro eo quod absolute et absque additione dicitur bonum, sicut absolute dicimus non solum quod animal est sanum, sed etiam quod medicina sana est. Hoc ergo *secundo modo* accipit S. Thomas bonum simpliciter, cum inquit materiam primam esse simpliciter bonam. Non enim inquantum dicit ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione, in potentia, sicut dicitur ens non absolute, sed in potentia, sed absolute et absque additione dicitur bona.

Ad primum ergo in oppositum, *negatur consequentia*. Nam absolute potest dici materia bona, inquantum dicit ordinem ad bonum, quia inquantum huiusmodi habet quicquid ad eius perfectionem pertinet, licet careat actu et bonitate sibi formaliter inhaerenti. Non enim dicitur bona (ut declaravimus) tamquam bonitatem habens, sed tamquam in bonitatem ordinata. — Potest *secundo* dici, quod dictum S. Thomae intelligitur de eo quod dicitur bonum tamquam in se bonitatem habens, non autem de eo quod dicitur bonum tamquam in bonitatem ordinatum.

Ad secundum dicitur, quod materia *dupliciter* potest considerari. *Uno modo* praecise secundum se inquantum est pura potentia, idest substantia omni carens actu sibi intrinseco et essentiali. *Alio modo* inquantum substat ordini et aptitudini ac inclinationi ad bonum. *Primo modo* est bonum tantum in potentia, et sic intelligitur quod dicitur in locis allegatis. *Secundo modo* est bona in actu, et sic intelligitur quod hic dicitur. Unde et in *Prima parte*, post verba adducta, subiungit S. Thomas aliam responsionem dicens, quod secundum Platonicos posset dici, quod materia prima est non-ens propter privationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum. De hoc etiam dictum est supra Capit. 11.

Circa illud quod dicitur: *bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens*: notandum, quod *dupliciter* possumus ambitum boni et entis considerare. *Uno modo*, respectu eorum de quibus

formaliter et intrinsece praedicantur. *Alio modo* respectu eorum, de quibus quomodocumque praedicantur. *Primo modo*, ens et bonum sunt aequalis ambitus, et sunt convertibilia secundum supposita. *Secundo* vero *modo*, bonum est amplioris ambitus, quia nomen entis dicitur solum de iis in quibus invenitur formaliter ratio entis, et boni, nomen vero boni dicitur etiam de eo in quo non invenitur formaliter ratio entis et boni, scilicet de eo quod habet ordinem ad esse et bonum. Et quia ambitus alicuius communis proprie accipitur respectu eorum de quibus intrinsece et formaliter praedicatur, non autem respectu eorum de quibus praedicatur, exstrinsece ideo non dixit S. Thomas, absolute, quod bonum sit amplioris ambitus quam ens, sed addidit, *quodammodo*.

Sed contra dicta, videtur esse S. Thomas, *de Verit. q. 21. art. 2. ad 2.* et *Prima par. q. 5. art. 2. ad. 2.* Inquit enim, quod bonum non se extendit ad non entia quae sunt entia in potentia secundum praedicationem: ergo bonum non est majoris ambitus quam ens, quia non ponitur majoris ambitus, nisi quia dicitur de ente in potentia.

Respondetur, quod dictum S. Thomae intelligitur de praedicatione formali et intrinseca: sic enim dictum est, quod non praedicatur de materia et ente in potentia, sed tantum extrinsece, sicut sanum de medicina.

Advertendum autem, quod in *Prima parte*, et in quaestionibus *de Veritate* interpretatur S. Thomas dictum Dionysii quantum ad causalitatem: quia enim bonum habet rationem finis, ad finem autem moventur etiam ea quae non sunt in actu, ideo causalitas finis quae est appeti, ut id cuius amore alia appetuntur et fiunt, etiam ad non existentia extendit.

CAPUT XXI

QUOD RES INTENDUNT ASSIMILARI DEO IN HOC QUOD SUNT CAUSA.

Ostenso, quod res intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem, probat nunc S. Thomas, quod intendant ei assimilari quantum ad causalitatem.

Duplex autem potest esse sensus huius intenti. *Unus,* quod omnis res creata inclinatur ad causandum aliquid, et ad hoc ut in causando assimiletur Deo. *Alius*, quod res creata quae est alterius causa, per hoc quod aliud causat, tendit in divinam similitudinem. Licet autem uterque sensus aliquo modo veritatem habeat, et possit literae adaptari, videtur enim unaquaeque res in actu per suam formam posse aliquid causare, ut videtur velle S. Thomas, I. *Ethic. lect. 10*, licet non omnis possit causare sibi simile in specie: et per consequens inclinatur ad causandum, et intendit in hoc assimilari Deo; similiter unumquodque agens dum agit, intendit in agendo aliquam Dei similitudinem; secundus tamen sensus magis videtur hoc loco intendi, quantum ex rationibus constare potest.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo* enim probat propositum. *Secundo,* circa finem capituli ostendit, quod haec assimilatio ad Deum in causando, est superior rei perfectio.

Quantum ad Primum **arguitur primo** sic. Res creatae tendunt in divinam similitudinem per suam operationem: Ergo intendunt in hoc divinam similitudinem, ut sunt aliis causa. — Probatur *consequentia*: quia per suam operationem una res fit causa alterius.

Pro declaratione huius rationis *attendendum,* quod hic non sumitur operatio communiter, ut in capite sequenti, sed pro sola actione transeunte. Unde *antecedentis* sensus est: quod unumquodque per suam actionem intendit Deo assimilari. Similiter alia propositio in hoc sensu vera est, scilicet quod per suam actionem una res est causa alterius. Sensus ergo rationis est, quod ideo res creata in causando tendit in divinam similitudinem, quia causat per suam actionem, per actionem autem intendit Deo assimilari tamquam per complementum suae perfectionis.

Secundo arg. Res intendunt Deo assimilari inquantum est

bonus *(cap. 20)*: Sed ipse ex sua bonitate aliis esse largitur, cum unumquodque agat inquantum est actu perfectum: Ergo res generaliter desiderant assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

Adverte, quod ly *generaliter,* positum in conclusione, potest distribuere pro omnibus rebus creatis absolute, et potest distribuere pro omnibus rebus habentibus virtutem causativam aliorum, et utroque modo iuxta ea quae in principio diximus verificari potest. — Videtur autem, sequendo expositionem datam, quod distribuat pro causis activis tantum, ut sit sensus rationis, quod cum Deus ex sua bonitate dat esse rebus, res createque aliorum sunt causae, causando, divinam bonitatem imitantur: et dum intendut causare, intendunt divinae bonitatis similitudinem.

Tertio arg. Esse aliorum causam, est bonum: Ergo in hoc, quod res sunt aliorum causae, divinam similitudinem intendunt. Probatur *antecedens:* quia cum solum bonum per se cognoscatur et causetur, unumquodque per hoc, quod est causa alterius ordinatur ad bonum: ordo autem ad bonum, boni rationem habet. — *Consequentia* vero probatur: quia secundum quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: quia bonum creatum est ex participatione divinae bonitatis.

Quarto arg. Sic intendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia effectus tendit in similitudinem agentis, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc, quod sit aliorum causa, cum agens intendat assimilare sibi patiens non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad causalitatem, sicut patet in effectibus naturalibus: eiusdem autem rationis sit, quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum.

Circa hanc ultimam propositionem *advertendum,* quod licet aliqua dici possint esse eiusdem rationis multipliciter, tamen hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo, quod est unum ex alio inferri, et e converso: ut sit idem esse eiusdem rationis, quod esse mutuae argumentationis, idest quod unum ex altero deducatur, et e converso: sicut si diceremus, quod eiusdem rationis est, quod homo sit risibilis, et quod sit rationalis; quia videlicet, unum est causa alterius, et ex uno infertur reliquum, et e converso: quia enim homo est rationalis, ideo est risibilis, et ex eo quod est rationalis, infertur a priori, quod est risibilis: et e converso, ex eo quod est risibilis, infertur a posteriori, quod est rationalis. Ita in proposito, quod agens intendat assimilare sibi effectum sua actione, est causa quod effectus tendat in similitudinem agentis, et mutuo se inferunt: ideo bene dicitur, quod sunt eiusdem rationis.

Circa istam propositionem: *Agens intendit sibi assimilare patiens quantum ad causalitatem*: advertendum, quod non intelligitur universaliter de omni agente, et de eadem ratione causalitatis. Si enim intelligatur de eadem causalitate secundum speciem, intelligi-

tur tantum de agente univoco: tale enim causat in effectu principium activum eiusdem rationis cum suo activo principio, sicut homo generans causat in homine genito virtutem generativam eiusdem rationis cum sua, et ideo assimilat sibi effectum in causalitate ejusdem rationis. Si vero intelligatur de causalitate in communi, sic extenditur etiam ad agentia aequivoca. Unumquodque enim agens dat suo effectui, qui est ens in actu, formam, quae est principium alicujus actionis, et per consequens assimilat sibi ipsum aliquo modo quantum ad causalitatem. Sed licet ita sit, propositio tamen S. Thomae intelligitur de patiente quod natum est esse causa alterius. Sensus est enim quod agens intendit producere effectum sibi similem in agendo, si talis effectus natus sit alterius causa esse.

Quinto arg. Per hoc, quod aliquid est alterius causa, tendit in suam perfectionem, cum tunc maxime unumquodque perfectum sit, quando potest sibi simile facere: intellige in natura, quae est nata sibi simile facere, ut patet in eo quod lucet, et illuminare potest: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divina similitudinem.

Adverte, quod ista ratio differt a tertia ratione, quia ibi consideratur esse causam, ut est simpliciter absolute bonum, tamquam ad bonum ordinem importans: hic autem consideratur esse bonum et perfectionem agentis; ideo sunt rationes formaliter distinctae.

Quantum ad secundum, probat, quod tendere in divinam similitudinem in hoc quod est esse causam aliorum, est superior, idest, nobilior perfectio rei. — Et **probat ex duobus.**

Primo, quia causa inquantum huiusmodi est superior causato.

Secundo, quia haec perfectio ultimo accidit rei, cum prius unumquodque in se perfectum sit quam possit alterum causare.

Confirmatur quoq ueauctoritate Dionysii, 3 Cap. *Coelest. Hier*: « omnium divinius est Dei cooperatorem fieri. »

Attendendum hoc loco, quod ista perfectio quae est esse causam alterius, *dupliciter* considerari potest in ordine ad alias perfectiones. *Uno modo*, praescindendo hanc perfectionem ab aliis formaliter, et sic ista perfectio non est simpliciter nobilior aliis, sed tantum secundum quid. Simpliciter enim nobilius est habere naturam et substantiam completam, quam habere habitudinem causae respectu alterius, si unum ab altero praescindatur, licet haec perfectio sit nobilior secundum quid, inquantum, scilicet est completiva perfectionis rei, et comparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiam. *Alio modo*, considerari potest non praescindendo ipsam ab aliis, sed magis omnes alias includendo, inquantum omnes alias rei intrinsecas perfectiones praesupponit: et sic esse causam aliorum, est nobilissima perfectio rei, inquantum res antequam causet, non habet complementum suae perfectionis, sed aliquid sibi perfectionis deest, loquendo de re quae ex sua causa-

litate aliquid perfectionis acquirit; dum autem est causa rei, habet suae perfectionis complementum. Accipit ergo S. Thomas propositionem in secundo sensu, licet et in primo secundum quid habeat veritatem.

Attendendum autem, quod licet hoc Capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quod magis videtur intendere S. Thomas, posset tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quod unaquaeque res creata in causando quomodocumque causet, intendit assimilationem divinam, inquantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus, quod etiam materia in hoc quod recipit, et patitur, quod est eius operari, ut constat ex Cap. sequenti, tendit in bonum suum, et in assimilationem divinam. Sed hoc minus videtur ad intentionem S. Thomae accedere.

CAPUT XXII.

QUOMODO RES DIVERSIMODE IN SUOS FINES ORDINANTUR.

Postquam ostendit S. Thomas, quod omnia ordinantur in bonum et in divinam similitudinem sicut in finem, nunc ostendit quomodo diversimode res in hunc finem ordinantur.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo*, unum corollarium deducit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum ponit *duas conclusiones.*

Prima est: **Corpora inferiora secundum quod motibus naturalibus moventur, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc, ut sint in seipsis perfecta, secundum propriam formam et proprium ubi, non autem ut sint causa aliorum.**

Secunda est: **Finis corporum coelestium est consequi divinam similitudinem, et quantum ad propriam perfectionem, et in hoc quod sint aliorum causae.**

Pro declaratione autem harum conclusionum praemittit *duo*: — *Unum* est, quod diversimode res ordinantur in finem, secundum diversitatem operationis, quia ultimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio. — *Alterum* est, quod quaedam operatio est rei, sicut moventis, ut calefacere: quaedam ut rei ab alio motae, sicut calefieri: quaedam vero est perfectio operantis actu existentis,

in aliud transmutandum non tendens: Quorum primo, scilicet eo quod est perfectio existentis in actu, differt a passione et motu, quae videlicet sunt perfectiones existentes in potentia. Secundo vero, scilicet eo quod in aliud transmutandum non tendit, differt ab actione transmutativa exterioris materiae, hujusmodi operatio est intelligere, sentire, et velle.

Circa *primum dictum* advertendum (ut latius explicabitur inferius, *Cap. 64.*) quod cum res extrinseca est finis alicuius ultimus, finis ultimus intrinsecus est id quo coniungitur res ipsi exteriori fini, et ipsum adipiscitur formaliter: hoc autem est rei operatio, accipiendo nomen operationis, ut in hoc Capite sumitur: Ideo bene hic dicitur, quod ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad finem, est ejus operatio, quia videlicet per suam operationem unaquaeque res fini coniungitur.

Circa *secundum* attendendum, quod licet operatio videatur ex modo significandi importare actionem, tamen quantum ad rem significatam non importat actionem tantum, sed est nomen commune actioni et passioni. Accipitur enim hic operatio pro actu primo et immediate correspondente potentiae, cuius videlicet potentia est principium immediatum *quo*: potentia autem dividitur in activam et passivam, quarum activa est id quo agens agit, passiva vero est id quo patiens patitur: Ideo et operatio ad quam dicitur potentia, dividitur in actionem et passionem, ut patet in Quaest. *de Anima, ar. 12.* Propterea bene hoc loco ait S. Thomas, quod quaedam operatio est rei, ut aliud moventis, idest, est actio: quaedam vero est rei, ut ab alio motae, idest, est passio.

Istis suppositis, **probat primam conclusionem** hac ratione: Ea quae moventur et operantur tantum absque eo, quod alia moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc tantum, ut sint in seipsis perfecta, cum habeant videlicet, operationem illam tantum, quae est passio: Sed corpora inferiora, ut moventur motibus naturalibus, considerantur nt mota tantum, non autem ut moventia nisi per accidens: Ergo etc.

Advertendum, quod licet agens dum aliquid movet possit intendere aliquid aliud per talem motum praeter perfectionem moti, sicut aedificator praeter domus perfectionem intendit habitationem et conservationem rerum; motus tamen rei motae, ut ad ipsam rem motam comparatur, non tendit nisi in finem motus rei motae acquirendum, quia passio et moveri ut sic, praecise sumpta, non sunt nisi ad hoc, ut aliquid in mobili fiat, non autem ut mobile aliud causet: propterea bene asssignatur pro ratione quare inferiora corpora secundum quod moventur motibus naturalibus, intendunt divinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem tantum, quia ut sic considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia: quia videlicet, quae moventur, et non movent nec agunt, possunt quidem per motum propriam perfectionem assequi, non autem esse causa aliorum.

Attendendum etiam, quod non inquit S. Thomas, absolute corpora inferiora tendere in divinam similitudinem solum quantum ad assecutionem propriae perfectionis, non autem quantum ad causalitatem, sed addidit, secundum quod moventur motibus naturalibus. Nam et ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes quibus aliquid possunt efficere, sicut ignis calefacit, et aqua humectat: et secundum hanc rationem cum moveant et agant, intendunt Deo assimilari, etiam in causando: sed est verum, quod secundum quod moventur motibus naturalibus, quia non movent per hoc, quod moventur, sed moventur tantum, nisi forte per accidens moveant, sicut accidit lapidi, quod descendens impellat aliquod obvians; ideo ut sic non tendunt in similitudinem divinam in causando, sed tantum in acquirendo propriam formam, aut proprium *ubi*, ut hic dicitur.

Secundam vero **conclusionem** probat per hoc, quod corpora coelestia movent mota. Inquantum enim moventur, tendunt in propriam perfectionem eo quod fiunt in aliquo *ubi*, in quo prius erant in potentia, scilicet secundum partem, et sic intendunt consequi divinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem, sicut et alia corpora per suos motus naturales. Inquantum vero movendo movent, finis motus eorum est consequi divinam similitudinem, in hoc quod sunt causae aliorum. Et quia sunt aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem, et alios motus in istis inferioribus, ideo motus ipsorum, inquantum movent, ordinatur ad generationem et corruptionem, quae est in istis inferioribus.

Advertendum, quod licet corpora coelestia per suos motus sint causa non solum generationis et corruptionis in istis inferioribus, sed etiam aliorum motuum, ut hic dicitur; quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum, cuius generationi necessario conjungitur corruptio, alias autem perfections accidentales non intendunt nisi ut ad perfectionem substantiae conferunt: ideo quamvis dixerit S. Thomas, corpora coelestia esse per suos motus causas etiam aliorum motuum praeter generationem et corruptionem, hoc tamen solum concludit, scilicet, quod eorum motus ordinantur ad generationem et corruptionem rerum, quia videlicet generatio et corruptio principaliter intenduntur, non autem alii motus. Quamvis etiam possit dici, quod nomine generationis et corruptionis, omnes motus comprehendit, inquantum omni motui coniungitur aliquo modo generatio et corruptio saltem accidentalis, dum terminus *a quo* deperditur, et terminus *ad quem* acquiritur.

Sed contra ea quae in hac secunda conclusione dicta sunt, movet S. Thomas. **duo dubia.**

Primum est, circa illud quod dictum est: corpus coeleste consequi suam perfectionem per motum inquantum sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Non videtur enim quod

ex acquisitione talis *ubi*, acquirat propriam perfectionem, quia dum acquirit unum *ubi*, remanet in potentia ad *ubi* in quo prius erat in actu, et sic videtur imperfici.

Secundum est, circa id quod dictum est, corpora coelestia per suum motum ordinari ad generationem horum inferiorum. Nam finis potior est iis quae sunt ad finem, corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus coelestibus: Non ergo corpora coelestia per motum suum ordinantur ad generationem inferiorum.

Ad primum horum respondet S. Thomas, quod propter hoc, quod corpus coeleste dum acquirit unum *ubi* in actu, ad quod prius erat in potentia, remaneat in potentia ad aliud *ubi* in quo erat in actu, nihil minus suam perfectionem consequitur: quia corpus coeleste quod est in potentia ad *ubi*, sicut materia prima ad formam, suam perfectionem consequitur per hoc, quod tota eius potentia reducitur ad actum successive, quod simul fieri non poterat: sicut et materia dum recipit unam formam, licet aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quia sic tota eius potentia ad actum reducitur successive, quod non poterat simul fieri.

Advertendum hoc loco, quod a perfectionibus successivis, sive quae in quadam successione acquiruntur, et aliter acquiri non possunt, subiectum habet perfici eo modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu, quia subiectum non perficitur sua perfectione, nisi secundum quod habet esse: et ideo secundum quod perfectiones diversimode natae sunt esse in actu, ita diversimode habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autem quae esse in quadam successione nata est habere, numquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quod una parte adveniente, altera recedit, ut patet in motu et tempore: ideo subiectum habet perfici per eam, non ipsam totam simul recipiendo, sed unam partem post aliam, et in receptione posterioris partis amittendo priorem, sicut dum mobile unam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quae esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima: ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, et non unam eius partem post aliam recipiendo. Quia ergo omnia *ubi* simul sumpta ad quae corpus coeleste est in potentia, et omnes formae ad quas est in potentia materia prima ad sua subiecta comparata, habent rationem entis successivi, quia non possunt simul esse in suo subiecto, ideo et corpus coeleste habet perfici per ipsa *ubi*, unum post aliud recipiendo, et amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud, ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis *ubi* perfici et actuari: et similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successive, amittendo priorem dum posteriorem recipit, nec aliter a multitudine formarum potest perfici.

Propterea optime respondet S. Thomas, quod nihil minus consequitur suam perfectionem coelum, dum acquirendo unum *ubi*, amittit aliud *ubi*: et idem ait de materia prima respectu formarum: quia inquam haec est natura talium actuum ut suas potentias cum tali successione perficiant. Unde dicuntur simpliciter perfici, quamvis secundum quid possint dici imperfici, inquantum desinunt priore *ubi*, et priore forma actuari: sicut et omne subiectum dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perfici dicitur, quamvis possit dici secundum quid imperfici, inquantum ab ipso forma opposita praecedens abiicitur.

Sed circa hanc S. Thomae responsionem *dubium* occurrit: quia ipsemet in Quaest. de *potentia Dei. q. 5. art. 5.* tenet, quod finis motus coeli non est, ut consequatur in actu *ubi*, ad quod est in potentia, licet hoc Avicenna (IX *Metaph. c. 3.*) dicere videatur. Et inferius ait, non esse probabile, ut finis motus coeli sit aliqua eius perfectio. Et in responsione *ad septimum* ait, quod coelum non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio *ubi* conservantur.

Respondetur et dicitur *primo*, quod *dupliciter* potest intelligi finem motus coeli esse ut consequatur in actu *ubi*, ad quod est in potentia. — *Uno modo*, ut hoc quod dico, consequi in actu *ubi*, ad quod est in potentia, indistincte, et indeterminate sit finis motus coeli. Et sic non est verum, quia cum coelum in quocunque *ubi* ponatur, sit in potentia ad aliud *ubi*, numquam posset coelum consequi finem suum, semper enim remanet in potentia ad aliquod *ubi*. Et ad hunc sensum loquitur S. Thomas in Quaest. *de Potentia Dei.* — *Alio modo*, ut ponatur aliquod *ubi* determinatum, puta Oriens, aut Occidens, esse finem alicujus determinatae partis motus coeli: et sic non inconvenit finem secundarium quidem, non autem principalem esse, ut consequatur *ubi*, ad quod est in potentia. Finis enim motus Solis tendentis ab Oriente ad Occidentem, ut sic, est consequi situm Occidentis.

Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Unde non contradicit, quod hic dicitur, ei quod primo loco ex Quaestionibus de Potentia in oppositum affertur.

Dicitur *secundo*, quod *dupliciter* aliquid potest dici perfectio alicujus. *Uno modo*, quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complementum, ad quod res per suam formam naturaliter inclinatur. *Alio modo*, quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licet res non remaneat incompleta et imperfecta, si illo careat. Primo modo, *ubi* non est perfectio corporis coelestis, et sic intelligitur in loco allegato. Secundo modo est eius perfectio, et sic hoc in loco intelligitur. Ista responsio potest haberi ex ipso S. Thoma in loco allegato, et *4. Sent. d. 48. q. 2. art. 2, ad 2.*

Ad secundum dubium respondendo, *duo* facit S. Thomas. *Primo,* satisfacit obiectioni. *Secundo,* declarat intellectum responsionis.

Quantum ad primum, respondet substantialiter, quod motus coeli ordinatur ad generationem horum inferiorum, non tamquam ad ultimum finem, cum ille sit assimilari Deo in hoc, quod causa aliorum existat, sed tanquam ad finem proximum. Talem autem finem non oportet esse potiorem eo quod est ad finem, ut patet in agentibus univocis, sed tantum finem ultimum et principalem.

Quantum ad secundum, duo dicit:

Primum est, quod cum corpora coelestia sint superiora, et per consequens simplicius, et universalius divinae bonitatis similitudinem participent, quam inferiora, in quibus est talis similitudo particularius et divisim, ac per hoc magis assimilentur divinae voluntati, quia in tantum aliquid participat de similitudine divinae voluntatis, inquantum participat de similitudine divinae bonitatis, quae est eius obiectum, comparantur corpora coelestia ad inferiora sicut agens universale ad particularem effectum, et corporis coelestis intentio fertur ad bonum commune substantiae corporalis, sicut intentio particularis agentis in istis inferioribus contrahitur ad bonum huius,aut illius speciei.

Ex istis, vult *duo* habere S. Thomas: *Unum* est, quod cum dicitur, coelum per suum motum ordinari ad generationem inferiorum, intelligendum est ipsum ordinari ad inferiorum generationem in communi et ad commune bonum ipsorum, non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius inquantum huiusmodi, scilicet primo : hoc enim est agentis particularis, non autem universalis. *Alterum* est, quod cum dicitur coelum per suum motum intendere divinam similitudinem in causando, intelligendum est, quod intendit divinam similitudinem in causando per modum agentis universalis, non autem per modum agentis particularis.

Advertendum autem, ne videatur frustra S. Thomam assumpsisse hanc propositionem : *Unumquodque inquantum participat similitudinem divinae bonitatis, intantum participat de similitudine divinae voluntatis* : quod cum divina voluntas sit per cuius intentionem res producuntur et conservantur in esse, unumquodque assimilatur Deo in causando, inquantum eius intentio in causando assimilatur intentioni voluntatis ipsius. Ideo illud agens quod universaliorem intentionem habet in causando, magis divinae voluntati quae universalissima est, assimilatur, quam illud quod particulariorem intentionem habet. Universaliorem autem intentionem habet id cuius bonitas et perfectio simplicior et universalior est, quia effectus primo et per se alicuius agentis virtuti et perfectioni agentis proportionatur. Unde, cum corpora coelestia habeant simpliciorem et universaliorem bonitatem universalitate continentiae perfectionalis, quam corpora inferiora, sequitur quod corporum coelestium intentio in agendo universalior sit, atque ad universalius

bonum feratur, quam intentio inferiorum agentium. Et haec est intentio S. Thomae.

Secundum quod dicit S. Thomas est, quod quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad ultimum finem in genere generabilium et mobilium, et motio coeli ordinatur ad generationem; sequitur, quod finis motus coeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium. Quod autem tota generatio ad hominem ordinetur, declarat ex *duobus*:

Primo, ex eo, quod cum intentio cujuslibet existentis in potentia. quod scilicet movetur, sit ut per motum tendat in actum; quanto aliquis actus fuerit posterior et magis perfectus, tanto principalius materiae appetitus quo appetit formam, in ipsum fertur, et in ulteriorem ac perfectissimum actum quem consequi potest, fertur sicut in ultimum finem generationis. Constat autem ex ordine ipsarum formarum, et ex ordine generationis, quod anima humana est ultima inter omnes formas et perfectissima: Ideo, in hanc tendit materia per generationem sicut in ultimum finem generationis: et sic homo est finis generationis.

Secundo, declarat idem ex hoc, quod homo utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem, aliquibus (inquam) ad esum, aliquibus ad vestitum, aliquibus ad vehiculum, omnibus vero sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionem: quod significatur in Psal, VIII, 8, ubi dicitur: *Omnia subiecisti sub pedibus eius*, et Aristoteles ostendit, I, *Politic. cap. 5.* inquiens, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Cum ergo res conserventur in esse secundum ordinem in litera enarratum in generatione, sequitur manifeste, hominem esse finem totius generationis.

Ex istis vult habere S. Thomas, quod cum dictum est generationem esse finem proximum motus coeli, assimilationem autem ad Deum in causando esse finem ultimum, non sic est intelligendum quasi motus coeli non habeat alium finem ultimum, quam assimilationem ad Deum in causando, sed quia ille est finis ultimus simpliciter: praeter hunc autem habet alium finem ultimum non quidem simpliciter, sed in genere generabilium et mobilium, scilicet hominem.

Adverte, cum dicitur, enarrando ordinem formarum, quod anima sensitiva est in potentia ad intellectivam, et vegetabilis ad sensitivam, quod non est intelligendum, quasi anima sensitiva praecedens sit susceptiva intellectivae, aut eadem possit fieri intellectiva, sed quia materia existens sub sensitiva, est in potentia ad intellectivam ut patet in processu generationis hominis: et similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitivae.

Pro declaratione principalis responsionis ad dubium, ubi dicitur: *Corpora coelestia intendere tamquam ultimum finem divinam similitudinem in hoc quod causae aliorum existant*;

Advertendum *primo*, ex doctrina S. Thomae *2. Sent. d. 1. q. 2. art. 2.* quod differt finis proportionatus rei quae est ad finem, a fine improportionaliter esse excedente, quia proportionatus acquiritur secundum seipsum ei, quod ad finem movetur tanquam perfectio in ipso recepta, ut sanitas acquiritur ei quod ad ad sanitatem per medicinam movetur; improportionatus vero, non acquiritur, ut perfectio inhaerens ei quod ad ipsum movetur, sed aliqua eius similitudo. Cum ergo divina bonitas sit finis, improportionabiliter excedens omnem rem creatam, non potest acquiri a coelo per modum suum, ita ut sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo cum dicitur, quod similitudo divina in causando est ultimus finis motus corporum coelestium; per hoc non excluditur quin divina bonitas sit eius ultimus finis, immo magis manifestatur ipsam esse ultimum finem, qui a corpore coelesti, nisi per quandam similitudinem haberi non potest.

Advertendum *secundo*, quod cum dicitur: *divinam similitudinem in causando esse ultimum finem huius motus:* — *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, quod ipsum causare, in quo salvatur quaedam similitudo divina, sit eius finis: et sic non intelligitur hic, cum ipsa operatio, sive ipsum causare, ut sic, tendat in aliud, scilicet in effectum. *Alio modo*, quod ultimus finis sit assimilatio ad Deum, causare autem sit id secundum quod coelum hanc similitudinem intendit et consequitur: et hic sensus est hic intentus, ipsa enim similitudo ad Deum secundum se est finis intentus, causare autem est id secundum quod coelum talem similitudinem, et ipsum Deum per quandam similitudinis participationem consequitur. — Habetur hic sensus ex S. Thoma *1. Sent. dist. 37. q. 4. ar. 1. ad 2.*

Sed **dubium** circa hoc occurrit: quia S. Thomas, in quaestione allegata superius *de Potentia* Dei, impugnat hanc opinionem quam hic sequitur, dicentem scilicet, quod finis motus coeli sit assimilari ad Deum in causando. Ponitque finem hujus motus esse determinatam multitudinem animarum, ita quod motus coeli est propter implendum numerum electorum.

Respondetur, quod opinionem hic positam, quae est Philosophorum, reprobat ibi S. Thomas, non tamquam falsam, cum dicat ipsam posse rationabiliter sustineri, sed quia alia opinio, quae est Theologorum, sibi probabilior videtur. Unde cum utraque opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem Theologorum, hic autem Philosophorum opinionem sequitur. Hoc autem facit, quia cum hunc librum adversus gentes scripserit, accipit tanquam vera ea quae probabiliter sustineri possunt, et ab ipsis conceduntur, ut faciliorem adversus ipsos viam habeat, non autem ea quae ipsi nullo modo admitterent.

CAPUT XXIII.

QUOD COELUM MOVETUR EX ALIQUA INTELLECTUALI SUBSTANTIA.

Ex iis quae in praecedenti Capitulo dicta sunt, deducit hoc **corollarium** S. Thomas quod: *primum motivum motus coeli est aliquid intellectivum.*

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* removet quaedam dubia.

QUANTUM AD PRIMUM.

Arguit primo sic: Corpus coeleste secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus, qui quidem est altior omni forma, scilicet informante: Ergo non agit ad generationem per propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, cuius ipsum est instrumentum: Ergo movetur ab aliqua intellectuali substantia. – Probatur *prima consequentia*: quia nihil secundum propriam speciem agens, intendit formam altiorem sua forma, cum omne agens intendat sibi simile. — *Secunda consequentia* probatur quia coelum agit ad generationem secundum quod movetur.

Advertendum, quod agens agere secundum propriam speciem est eius formam esse sibi principalem rationem agendi: dicimus enim, quod equus secundum propriam speciem generat equum, quia natura equi est sibi principalis ratio generandi, et propria virtus equi est causa principalis talis generationis.

Cum ergo dicitur, quod coelum non agit ad generationem secundum propriam speciem, intelligitur quod natura et forma coeli non est sibi propria et principalis ratio et virtus, qua ad generationem agit, sed aliqua virtus intellectualis, a qua movetur, est id cuius virtute ad generationem agit, tanquam eius instrumentum.

Secundo arg. Corpus coeli movetur ab aliquo: Ergo aut illud est ei unitum, ita quod compositum ex coelo, et movente, dicatur movere seipsum, aut est illi extrinsecum. — Si primum, ergo coelum est animatum, cum omne movens ipsum sit vivum et animatum: non anima nutritiva, cum non sit in eo generatio, et corruptio: non sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem. Ergo

intellectiva: Ergo etc. — Si secundum, aut illud movens erit corporeum, aut incorporeum. Si corporeum, oportebit illud ab alio moveri: et cum non sit processus in infinitum in corporibus, scilicet ordinatis essentialiter, oportebit devenire ad primum movens incorporeum: quod autem est penitus incorporeum, est intellectuale, ut ex superioribus patet: Ergo etc. Idem sequitur si ponatur ab incorporeo immediate moveri.

Tertio arg. Sicut corpora gravia et levia sunt simplicia, ita et corpora coelestia: Ergo si moventur a natura, movebuntur sicut illa: Sed illa moventur a generante et removente prohibens, non autem ita quod forma in eis sit movens, et materia mota, cum nihil moveatur nisi corpus: Ergo et similiter corpora coelestia movebuntur. Hoc autem est impossibile, cum ipsa sint ingenerabilia, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possit: Ergo moventur a moventibus per apprehensionem: non per apprehensionem sensitivam; ergo per intellectivam.

Circa istam rationem qua probatur, gravia et levia moveri a generante et removente prohibens, quia videlicet non possunt moveri, sic quod forma sit movens, et materia mota, **dubitatur.**

Posset enim responderi, ut respondent aliqui, qui huiusmodi corpora a seipsis moveri dicunt, quod non sic moventur a seipsis, quasi forma praecise sumpta sit movens, et materia sit mota, sed quia totum est movens, et totum est motum. Sed verum est, quod totum est movens ratione formae, quia videlicet forma est sibi principium quo movet, est autem motum ratione materiae, ita quod materia est sibi principium quo movetur; et sic tam movens quam motum constat esse corpus.

Sed quod ista responsio non satisfaciat, ostenditur ex verbis et intentione Commentatoris in VIII *Physic. com. 30,* a quo S. Thomas hanc rationem sumpsit. Ibi enim probat, quod corpora simplicia non moventur ex se, quia nullum eorum potest dividi in motorem et motum, et quod non potest dici corpus simplex, dividi in motorem et motum eo quod dividatur in materiam et formam, quoniam inquit, « materia prima non est existens actu. » Patet enim ex his verbis quod ad hoc, ut aliquid dicatur seipsum movere per se, non sufficit ut dividatur in actum et potentiam, quorum uno sit movens tanquam ratione movendi, altero vero sit motum tanquam ratione qua movetur, sed requiritur ut dividatur in duas partes, quarum quaelibet sit ens in actu, et una sit movens, altera vero mota. Et sic, cum corpus simplex in huiusmodi partes dividi non possit, manifestum est, ut deducit S. Thomas, quod seipsum non movet, scilicet per se, quamvis per accidens possit se movere, ad motum videlicet eius quod per ipsum movetur, sicut et nauta per accidens movetur ad motum navis. De quo modo motionis intendit Averroes, cum inquit, II *Coeli comm. 28:* et IV *Coeli comm. 2:* quod lapis movet se, in-

quantum est gravis in actu, et movetur inquantum est in potentia inferius. Vult enim, quod grave ex eo quod est actu grave, movet per se medium: ad motionem autem medii movetur a se per accidens, inquantum est in potentia ad locum deorsum, sicut nauta qui per se movet navem, inquantum habet virtutem motivam, movetur per accidens a se ad motum navis, inquantum est in potentia ad locum, ad quem navis suo motu pervenit.

Quarto arg. Si non esset motus coeli per apprehensionem, sed esset a sola natura, principium eius esset forma coeli, sicut in elementis, quorum formae, licet non sint moventes, sunt tamen principia motuum, cum ad eas sequantur motus naturales, sicut et aliae proprietates naturales. Hoc autem est impossibile; quia forma est principium motus localis, inquantum corpori debetur aliquis locus in quem vi suae formae movetur, ut patet in igne: corpori autem coelesti, secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud: Ergo etc.

Circa motum gravium et levium *advertendum primo*, quod ideo dicitur forma non esse movens, sed principium motus, quia non est movens principale tanquam movens *quod*, sed est id *quo* generans movet, et est principium *quo* ipsum motum movetur.

Advertendum secundo, quod ex verbis S. Thomae in hac ratione, habetur intellectus positionis suae in superioribus explicatus, de motu gravium et levium. Ex hoc enim quod dicitur motus naturales horum corporum, consequi ad eorum formas sicut et aliae proprietates, et quod forma est principium motus, inquantum debetur aliquis locus corpori, in quem movetur vi formae tendentis in illum locum; item, quod quia generans dat talem formam, ideo dicitur esse motor; datur intelligi, quod non dicitur generans, ideo movere huiusmodi corpora, quasi nova motione novoque impulsu illa ad sua loca propellat, sed quia dedit ipsis formas ad quas deductis impedimentis, per quandam naturalem resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc enim sequitur, quod in eandem causam reduci oportet et formas et tales motus, sicut in eandem causam reducuntur forma, et aliae proprietates naturaliter formam consequentes.

Circa id quod dicitur: *corpori coelesti, non magis congruere unum ubi, quam aliud, secundum suam naturam*; advertendum, quod bene addidit S. Thomas, *secundum suam naturam*. Dicitur enim aliquis locus congruere alicui corpori secundum suam naturam, quando rei natura perficitur in loco, ita quod extra locum suum, non habet complementum suae perfectionis, sicut igni convenit, secundum suam naturam esse sursum, quia in loco sursum conservatur et perfectius, atque actualius suis proprietatibus perficitur: hoc autem non invenitur in corpore coelesti, ut scilicet substantia coeli aliquam a loco perfectionem accipiat, cum non conservetur a loco: ideo, secundum suam naturam non magis sibi congruit unus quam

alius; inquantum tamen ad rerum generationem ordinatur (ut dicitur, *4 Sent. dist. 48.* ubi supra) magis congruit sibi unus locus, quam alius, quia per sui praesentiam, et propinquitatem ad aliqua corpora, aliquem effectum causat, quem non causat ubi est absens.

Quinto arg. Si motus coeli esset a natura tantum, esset ordinatus ad aliquam quietem. Sed contrarium huius apparet, cum sic continuus: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia cum natura semper ad unum tendat nisi impediatur, non potest esse finis naturae id quod difformitatem habet. Motus autem difformitatem habet, quia quod movetur, dissimiliter se habet nunc et prius: Ergo motus non potest esse finis, in quem tendit natura, sed intendit quietem per motum, quae ad motum comparatur sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet, nunc et prius.

Circa probationem falsitatis consequentis *advertendum,* quod motum aliquem esse continuum, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quia partes eius ad unum communem terminum copulantur, et sic non accipit hoc loco S. Thomas, quia non repugnat aliquem motum esse hoc modo continuum, et tamen esse ordinatum ad aliquam quietem, ut patet de motu gravis, qui est continuus, et ad quietem in loco deorsum ordinatur. *Alio modo*, quia est perseverans, et numquam interrumpitur quiete, et sic accipitur hic, motus enim qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem, quia motus ad quietem ordinatus, aliquando cessat, scilicet per successionem sive adventum quietis. Unde cum motus coeli, numquam actu terminetur, sed una circulatio alteri circulationi continuetur, et secundum Philosophos numquam talis motus sit cessaturus, constat, quod ad nullam quietem est ordinatus.

Circa istam propositionem: *Quod quiescit, similiter se habet nunc et prius*: considerandum, quod intelligitur de nunc, et priori temporis mensurantis quietem, non autem de priori temporis ipsam praecedentis, ita quod sensus est: quod acceptis quibuscumque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius, in illis quod quiescit, est in eadem dispositione. — Utrum autem aliquid possit quiescere in aliquo toto tempore, et tamen in ultimo instanti illius temporis aliter se habere: — dicitur secundum doctrinam S. Thomae *1, p. quaest. 53. artic. 3.* quod non. Ibi enim quia de ratione quietis est, quod quiescens non se habeat aliter, nunc quam prius, concludit quod in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, id est, in eadem dispositione, in primo scilicet, in medio, et in ultimo instanti. Habet enim pro impossibili, quod aliquid in toto aliquo tempore tanquam mensura, scilicet adaequata quietis, quiescat, et tamen in ultimo instanti illius, sit sub alia dispositione et forma; cum quiescere aliquo toto tempore, in aliquo, sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Huius autem ratio est (ut colligi potest ex loco praeallegato, et 1. *Sent. dist. 37. quaest. 4. artic. 3.*, et est de mente Aristotelis et Commentatoris, VI. *Physic.*

text. comm. 59), quia omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus: omne enim quod transmutatum est, prius transmutabatur: et omne quod generatum est, prius generabatur: ut patet ibidem, *Comm. 59.* Ideo non potest esse, ut aliquid in ultimo instanti alicuius temporis sit transmutatum, et tamen in toto tempore praecedenti quieverit.

Advertendum autem, quod non est idem dicere, aliquid toto uno tempore esse sub una forma, in ultimo vero instanti illius temporis esse sub alia forma, et aliquid quiescere toto uno tempore sub una forma, in instanti vero ultimo transmutatum esse ad aliam formam. Potest enim aliquid esse sub una forma, et tamen sub illa non quiescere, sed transmutari, sicut patet in eo quod movetur ad generationem, et in ultimo instanti est generatum: illud enim manet toto tempore aliquo sub forma praecedenti, non tamen quiescit sub illa, sed per alterationem est in corrumpi, et continue dum alteratur, alio et alio modo se habet sub ipsa forma, dum continue magis appropinquat ad corruptionem ipsius, et alterius generationem.

« *Solvuntur Scoti argumenta adversus S. Thomae propositionem*; Quod quiescit similiter se habet nunc et prius ».

Sic autem intellecta propositione S. Thomae, manifestum est argumenta Scoti in *2. Sent. dist. 2. quaest. 11.* nullius esse momenti. — **Arguit** enim:

Primo, quia sequeretur, quod in ultimo instanti prolationis verborum consecrationis, esset ibi forma panis, quia illa praefuit toto tempore prolationis.

Secundo, quia cum aliquo toto tempore aër quievit in esse tenebroso, in ultimo instanti illius esset tenebrosus, et ita illuminatio non fieret in instanti.

Si autem *dicatur,* inquit, quod illuminatio est terminus motus localis:

Contra, ponatur quod Sol sit creatus de novo, et medium praeexistens: constat, quod illuminatio, non erit terminus motus localis. Nunc etiam ista illuminatio, non est per se terminus motus localis, sed aliquod *ubi* acquisitum ipsi Soli, nec potest per hoc evadi, quin aër quieverit sub esse tenebroso, usque ad hoc instans.

Ad primum: — Dicitur *primo,* quod non est contra sensum propositionis, quae intelligitur secundum naturae cursum, et de possibilitate naturali: hic autem arguitur de eo, quod miraculose et supernaturaliter fit.

Dicitur *secundo,* quod licet toto tempore prolationis verborum sit forma panis, non tamen quiescit, quia per verborum successionem, quae est quidam motus, panis magis fit propinquus, ut desinat per conversionem in corpus Christi: et ratione huius motus prolationis verborum, cuius terminus est conversio in corpus Christi,

fieri praecedit factum esse, sicut in generatione, generari praecedit generatum esse, ratione alterationis praecedentis cuius est terminus, ut patet *4. Sent. dist. 11. quaest. 1. artic. 3. quaestiunc. 2. ad tertium.*

Ad secundum dicitur, quod aër non quiescit toto tempore praecedente illuminationem, cum secundum cursum naturae illuminatio sit terminus motus localis. Secundum enim, quod Sol magis ad aërem per motum localem appropinquat, ipse aër est magis propinquus acceptioni luminis; unde secundum motum Solis ad aërem, dicitur aër ad lumen accedere, et a tenebroso esse recedere successive, non per amissionem partis post partem, sed per maiorem et minorem appropinquationem ad lumen. Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formae substantialis, et ad abiectionem formae quam habet, propter quod dicitur moveri ad formam, licet ipsam secundum se totam in ultimo instanti duntaxat recipiat; ita per motum localem Solis propter quem aër fit ipsi soli magis propinquus, aër disponitur ad luminis susceptionem, quae est in instanti, et propter huius successivam appropinquationem dicitur moveri ad lumen.

Cum autem *instatur primo*, de Sole noviter creato: — *Dicitur*, quod non est contra propositum, quia non loquimur de eo quod Deus per creationem facere potest, sed de eo quod cursui naturali congruit. — Potest *secundo* dici, quod illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis.

Cum *obiicitur secundo*, quia illuminatio non est per se terminus motus localis: — *Negatur* de nova illuminatione: licet enim illuminatio simpliciter non sit per se primo terminus, sive intrinsecus terminus huius motus localis, nova tamen illuminatio est per se terminus secundarius et extrinsecus.

Cum *obiicitur tertio*, quod hoc non obstante, aër quievit sub esse tenebroso, usque ad ultimum instans: — Patet ex praecedentibus hoc falsum esse: licet enim fuerit sub esse tenebroso, usque ad ultimum instans, non tamen sub tali esse quievit, quia licet non esset subiectum motus alicuius ad lucem, in Sole tamen erat motus ad eius illuminationem, et expulsionem tenebrae ordinatus.

Sexto arg. Illo dato, sequeretur, quod coelum contra naturam ab Occidente recedens, rediret ad Orientem: Hoc est impossibile, cum in motu coelesti nihil sit violentum et contra naturam: Ergo etc. – Probatur *consequentia*: quia motus coeli ad Occidentem est naturalis, in motu autem qui est a natura tanquam a principio activo, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis, ut patet in gravi.

Adverte, quod non dixit S. Thomas absolute: in motu qui est a natura, si accessus est naturalis, recessus est innaturalis; sed addidit: *tanquam a principio activo*; quia videlicet, si motus sit naturalis tantum propter principium passivum, hoc non oportet;

sicut enim accessus est naturalis, ita et recessus potest esse naturalis, ut patet in motu materiae ad formam; sicut enim ad formam naturaliter accedit, ita ab ipsa naturaliter recedit.

Quantum ad secundum, intendit Sanctus Thomas, **dubia** quaedam ex praecedentibus suborientia **removere**.

Primum est, cum dictum sit motum coeli, non esse duntaxat a natura, sed a substantia intellectuali, videtur sequi, quod motus coeli non sit naturalis.

Ad hoc **respondet**, quod illud non sequitur: licet enim non sit naturalis ratione principii activi, sed voluntarius, est tamen naturalis ratione principii passivi, inquantum coelum naturalem aptitudinem habet ad talem motum, sicut et generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiae, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem, non autem ratione principii activi, cum illud sit extra, natura autem sit principium motus eius in quo est.

Declaratur autem propositum: quia unumquodque patitur et movetur, secundum quod est in potentia, agit vero et movet, secundum quod est actu: corpus autem coeleste secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia, indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad omnem formam: quod non invenitur in corpore gravi et levi, quod in sui natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae sibi determinatur locus. – Ex hoc deducitur, quod motus gravium et levium, quando a nobis per intellectum moventur, est violentus, quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei, quo a nobis moventur; licet motus corporis animalis ab anima non sit violentus inquantum est animatum: non autem motus corporum coelestium est violentus, quia corpora coelestia non habent aptitudinem ad contrarium motum, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente.

Attendendum *primo*, quod cum natura dividatur per materiam et formam, et natura sit principium motus eius in quo est, ad hoc ut motus sit naturalis, sufficit quod secundum inclinationem alterius horum, scilicet materiae aut formae procedat, et ideo non inconvenit motum esse naturalem ex sola aptitudine materiae et naturae per modum potentiae ad talem motum, licet principium activum motus sit extrinsecum.

Attendendum *secundo*, cum dicitur motum gravium et levium a nobis esse violentum, quia habent naturalem aptitudinem ad contrarium motum, quod hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum cum repugnantia ad oppositum motum, non autem de aptitudine indifferenti ad utrumque motum, sicut est in coelo aptitudo indifferens ad omnia *ubi*.

Attendendum *tertio*, cum inquit S. Thomas: coelum secundum suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet *ubi*; quod ideo

addidit, *secundum naturam*, quia licet ex intentione substantiae moventis possit coelum ad aliquod *ubi* determinari, considerata tamen natura coeli, secundum se non est ad aliquod *ubi* determinatum.

Attendendum *quarto*, quod anima (ut dicitur *1, p. quaest. 62, art. 2, ad secundum*) quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, ideo necesse est motum animalis qui est ab anima naturalem esse, sicut et in gravibus et levibus, motus qui est a forma ipsorum, est naturalis: est enim motus naturalis, qui est a principio intrinseco. Propterea bene hic dicitur, quod motus corporis animalis inquantum est animatum, non est ei violentus, licet sit ei violentus inquantum est grave quoddam: corpus enim animalis, quamvis sola anima informetur, et non alia forma, inquantum tamen informatur anima ut anima est, habet moveri in quamlibet partem: inquantum autem informatur anima ut est forma corporis quam gravitas consequitur, habet moveri tantum deorsum: et ideo dicitur VIII *Physic.* (*text. comm. 27*), quod animal totum quidem seipsum naturaliter movet, corpus autem, secundum quod est corpus, contingit natura et extra naturam moveri.

« *Quomodo motus coeli sit naturalis* »

Circa dicta **duplex** occurrit **dubium**.

Primum est: Nam Commentator VIII *Physic. comm. 27,* vult motum corporis coelestis esse simpliciter naturalem, et ex parte animae, et ex parte corporis: Ergo non est verum quod hic dicitur, scilicet, quod est naturalis tantum ratione principii passivi.

Secundum dubium est: Si anima nata est movere ad omnem partem animalis corpus, inquantum animatum, indifferens est ad omnem motum, et ad omnem locum, et tamen motus eius est naturalis ex parte formae: Ergo ex eo quod coelum est indifferens ad omne *ubi*, non sequitur, ut deduxit S. Thomas, quod sit motus eius naturalis ex parte principii passivi tantum, sed potest esse naturalis etiam ex parte principii activi.

Ad primum horum, dicitur *primo*, quod Commentator videtur in hac re varie esse locutus; in loco enim allegato, videtur quod motus coeli sit naturalis, tam ex parte principii activi, quam ex parte principii passivi: in I autem *Coeli, comment. 5,* et II *Coeli comment. 3,* videtur velle, quod sit naturalis tantum ex parte principii passivi.

Pro concordia autem dictorum eius, et etiam ad S. Thomam, posset dici, praetermissa aliorum responsione, quod motus *dupliciter* potest dici naturalis ex parte principii activi. *Uno modo*, quia principium activum motus est sibi intrinsecum ut forma eius, et sic motus coeli non est naturalis, neque apud S. Thomam neque apud Commentatorem; quia principium activum motus eius, est forma abstracta secundum esse. *Alio modo,* quia principium activum

motus est natum tale corpus movere absque resistentia, et est illi corpori appropriatum ad movendum: et hoc modo intelligit Commentator, ipsum motum coeli esse naturalem ex principio activo: accipit enim coelum pro aggregato ex intelligentia et corpore coelesti. — Unde in I. *Coeli*, *comment.* allegato, ait, quod formae abstractae secundum quod sunt formae abstractae, innatae sunt, ut illud quod movetur ab eis, sit corpus neque grave, neque leve, sicut innatae sunt ut motum ab eis sit rotundum, et sicut innata est forma ignis, ut habeat materiam propriam. — Et VIII *Physic.*, loco adducto, vult, quod motus coeli sit per principium in eo, ita quod in suo corpore non est principium contrarium motui animae. Nomine autem coeli etiam ibi accipit aggregatum ex corpore coelesti, et intelligentia movente, quae aliquo modo dici potest anima eius, inquantum est illi appropriata ad movendum. — Patet igitur, non esse contradictionem neque inter dicta Commentatoris, neque inter Commentatorem et S. Thomam, cum S. Thomas loquatur de naturali motu ex principio activo, *primo modo;* Commentator autem de naturali, *secundo modo*, loquatur.

Ad secundum respondetur, quod motus potest dici naturalis, ex parte formae *dupliciter: Uno modo*, quia est a forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed mere naturaliter movente. *Alio modo,* quia est a forma intrinseca non agente per violentiam, sed quae nata est taliter movere, et mobile natum est ab ipsa taliter moveri, ut illi formae subiicitur. Indifferentia ergo ad diversa *ubi*, arguit motum non esse naturalem ex parte formae *primo modo,* idest, non esse secundum inclinationem formae moventis absque apprehensione, quia forma talis inclinat ad unum determinate. Et sic S. Thomas arguit ex indifferentia coeli ad omnia *ubi,* quod eius motus non est naturalis ex parte suae formae, cum illa sit forma mere naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem *secundo modo*, quia forma per apprehensionem agens, potest suum mobile ad diversa movere, secundum diversitatem apprehensionum, et sic non inconvenit mobile esse indifferens ad diversa *ubi,* inquantum natum est a tali forma moveri, et motum eius esse naturalem, inquantum movetur a forma intrinseca sic nata movere: ipsumque sic ab ipsa natum est moveri, inquantum tali formae subiicitur, licet aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur.

Unde ad obiectionem negatur, quod motus animalis, ut est animal, sit naturalis ex parte formae eo modo quo loquitur S. Thomas hoc loco de motu naturali ex parte formae, dum loquitur de motu coeli.

Secundum dubium quod removet S. Thomas est: Posset enim aliquis arguere, quod motus coeli non sit voluntarius, quia est unus

et uniformis, voluntas autem ad multa se habet, et non est determinata ad unum.

Sed **respondet,** quod voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam qua dirigitur infallibiliter ad unum finem, sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem: ideo quod motus coeli sit voluntarius, non repugnat eius unitati et conformitati.

Ad huius responsionis evidentiam *considerandum* est, quod cum voluntas sequatur cognitionem intellectivam, et ab ipsa tanquam a sua regula dirigatur, licet considerata ratione voluntatis absolute, voluntas sit causa indifferens, et non determinata ad unum; inquantum tamen sequitur iudicium intellectus iudicantis aliquid esse volendum et faciendum, determinationem habet ad illud; ita quod propter illud determinate agit, et potest ad aliquem finem uniformiter, et infallibiliter movere, quando et cognitio qua dirigitur, est infallibilis et certa, et ipsa voluntas impediri non potest in suo effectu. Et sic cum voluntas substantiae moventis coelum impediri non possit, dirigaturque a sapientia infallibili, et certa ad unum finem, ipsa intellectualis substantia uniformiter movet coelum et infallibiliter ad finem quem intendit in movendo. Et non se habet ad motum coeli, ut causa indeterminata, sed ut limitata ad unum.

Tertium dubium quod excludit, est: Si enim motus coeli est naturalis, videtur, quod in motu coelesti possit aliquid essse contra naturam sicut in motu gravium et levium.

Respondet ex praemissis, quod non est simile: neque enim accessus ad aliquod *ubi* in motu coeli, neque recessus ab eo est contra naturam sicut in gravibus et levibus: Tum quia in gravibus et levibus, naturae intentio determinata est ad unum locum ad quem accessus est naturalis, et a quo recessus est contra naturam: Tum quia motus quo acceditur ad medium, (intellige de medio mundi) et motus quo receditur ab eo, sunt contrarii: naturae autem intentio in motu coeli, secundum quam scilicet naturam, dicitur eorum motus naturalis, non est ad aliquod *ubi* determinatum: et motus quo circulariter recedit ab aliquo signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit, sed est unus et continuus: sicut enim et accessus, et recessus gravium et levium, respectu loci medii, inter extrema est naturalis, et non sunt motus contrarii, sed est unus motus continuus, quia totum, scilicet accessus et recessus talis, stat sub una intentione naturae, ita et in coeli motu. Nam quodlibet *ubi*, in motu coeli est, sicut medium in motu recto, non sicut extremum.

Adverte, quod motus gravis quo receditur a medio mundi, tendit ad locum sursum sibi contrarium: et quia motus sursum et motus deorsum corporis gravis sunt contrarii, utpote ad contraria loca tendentes, ideo bene hic dicitur, quod motus quorum uno

natura accedit ad medium, et altero recedit, sunt contrarii, motus autem coeli quo acceditur ad aliquod signum, non est contrarius ei, quo receditur ab eo, quia motus quo receditur ab aliquo signo, non est ad *ubi* contrarium ei ad quod acceditur, cum in motu circulari non sit contrarietas, secundum aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circuli, licet possit aliquo modo, secundum illa esse oppositio, prout sunt extranea diametri, secundum quam mensuratur maxima distantia in circulo, ut ait S. Thomas, I, *Coeli,* in expositione *text.* 87.

Ultimum dubium est: Nam quia dictum est motum coeli esse a substantia intellectuali, posset aliquis quaerere: Utrum illa substantia sit coniuncta corpori coelesti, ut sit anima eius, an sit separata: et utrum sit prima substantia, quae immediate movet coelum, an substantia creata qua mediante moveat; aut prima substantia moveat primum, et aliae alia.

Respondet S. Thomas, quod nihil refert, quodcumque horum dicatur, dummodo habeatur, quod motus coelestis est a substantia intellectuali.

Advertendum, quod S. Thomas, nihil aliud vult ex hoc suo processu habere, nisi quod motus coeli non est naturalis tantum, sed partim naturalis, et partim voluntarius: hoc autem habetur sive ponatur, quod substantia intellectualis movens sit forma coeli, sive ponatur, quod sit separata. Cum enim de ratione moventis non sit, quod sit intrinsecum moto, potest movens voluntarium, et esse intrinsecum et esse extrinsecum: motus enim progressivus hominis, qui est ab anima coniuncta, est voluntarius: et motus rotae ab homine separato est voluntarius. Propterea bene dicitur hic, quod nihil refert ad propositum quodcumque illorum dicatur.

CAPUT XXIV.

QUOD OMNIA APPETUNT BONUM, ETIAM QUÆ COGNITIONE CARENT.

Postquam ostendit S. Thomas, omnia divinam similitudinem appetere in causando, et omnia agere propter finem, vult nunc quaedam **dubia** circa haec **removere**.

Nam cum sint dicta **duo**: - **Unum**, quod omnia agunt propter finem: **Alterum**, quod omnia agentia agunt propter assimilationem ad Deum; circa utrumque vult quibusdam rationibus, quae adduci contra determinatam veritatem possent, satisfacere.

Contra primum enim argui posset sic: Naturalia non agunt propter finem. Ergo non omnia propter finem agunt. - Probatur *antecedens*: quia naturalia cognitione carent, nihil autem intendit sua actione aliquid determinatum, nisi ab aliqua cognitione dirigatur.

Contra secundum sic posset instari: Omnia agunt naturali appetitu propter suam perfectionem, tamquam propter finem. — Ergo non propter divinam similitudinem.

Ad primum horum respondet; quod naturalia tendunt in finem sicut directa a substantia intelligente, eo modo quo sagitta dirigitur a sagittante, eo quod consequantur inclinationem in fines naturales ex moventibus intellectualibus, ex quibus sortiuntur suas formas, et virtutes, et motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatum signum: ex quo sequitur, quod quodlibet opus naturae, est opus substantiae intelligentis, cum principalius effectus attribuatur primo moventi dirigenti, quam instrumentis ab eo directis.

Ostendit autem propositum *dupliciter*: *Primo,* ex ordine agentium. *Secundo,* ex ordine operum naturae.

1°) Quantum ad *primam viam,* arguit sic: Corpus coeleste a substantia intellectuali movetur: Sed motus coeli ordinatur ad generationem in istis inferioribus; Ergo generationes et motus horum inferiorum, procedunt ex intentione substantiae intelligentis: Ergo omnia inferiora corpora a substantia intellectuali in proprios fines diriguntur. — Probatur *prima consequentia:* quia coelum est sicut instrumentum substantiae intellectualis, cum sit causa inferiorum motuum, secundum suum motum, quo a tali substantia movetur: in idem autem fertur, finis et intentio principalis agentis et instru-

menti. — *Secunda consequentia* probatur: quia quod movetur per se ab aliquo, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus: coelum autem movetur a substantia intellectuali, et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: ergo per eam dirigitur in finem sui motus; ergo etc.

Ex *primo consequenti* infert S. Thomas veritatem haberi eius, quod dicitur a Boëtio in lib. I *de Trinitate, cap. 2*, (1) et a Platone de processu formarum materialium a formis immaterialibus, quia cum species eorum quae causantur, et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius, et ex eis deriventur in effectus, tanquam scilicet ex exemplaribus, ut patet in artifice; omnes formae sensibiles et eorum motus determinantur a formis intellectualibus, quae sunt in intellectu alicuius substantiae intellectualis, si scilicet ab una tantum moventur, puta a prima; aut aliquarum, si a pluribus moventur, puta a prima mediantibus secundis. Differimus autem in duobus a Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, et immediate causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, et causare inferiores formas per motum coeli.

Circa rationem qua probatur, coelum esse instrumentum substantiae intellectualis, *advertendum* (ut habetur in praecedenti Libro *(c. 21)* a S. Thoma: et *de Veritate, quaest. 27, art. 4,* et in plerisque aliis locis) quod ratio instrumenti inquantum instrumentum, est ut moveat inquantum motum a principali agente: et ideo si coelum habet, quod sit causa inferiorum motuum per motum, quo movetur a substantia intellectuali, optime sequitur, quod eius sit instrumentum.

Circa illam propositionem: *In idem fertur, finis et intentio principalis agentis et instrumenti:* advertendum, quod licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, inquantum tamen instrumentum a principali movente motum, ut dicitur *4. Sent. dist. 1, art. 4,* semper aliquid ultra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intentio principalis agentis, et instrumenti, inquantum virtute propria praecise operatur, inquantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet ut tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur: et sic oportet eandem intentionem, et eundem finem esse utriusque, inquantum huiusmodi. Loquitur ergo S. Thomas de intentione et fine instrumenti formaliter, inquantum videlicet est instrumentum.

---

(1) « Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt, nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum sunt imagines ». Ita Boëtius cit loc.

Sed *advertendum*, quod aut corruptus est textus, et debet sic habere: In eundem enim fertur finem intentio et principalis agentis et instrumenti: (1) Aut ly *et*, exponendum est, pro *idest*, ut ly *intentio* sit expositio ly *finis*, sitque sensus: In idem fertur finis, idest intentio. Nam aliquando nomine finis utimur pro intentione, quia intentio est tantum finis. Dicimus enim, finis meus est pervenire ad beatitudinem, idest, intendo ad beatitudinem pervenire.

Circa probationem *secundae consequentiae*. — *Attendendum primo*, quod cum movens per accidens, quod inquam, moventi per se coniungitur, ut hoc loco de movente per accidens loquitur S. Thomas, nihil ad effectum operetur, non agatque propter finem, non habet id quod movetur ut ad aliquid a tali movente dirigatur. Dicimus quidem album aedificare per accidens, quia accidit aedificatori esse album: domus tamen ad nullum finem ad albo inquantum hujusmodi dirigitur, sed movens per se, hoc est ex forma et virtute propria, habet dirigere, quod movetur ad finem motus, quia omne agens et movens per se agit, et movet propter aliquem finem, ad quem intendit per motum pervenire, sicut domificator dirigit lapides motos, et cementum, et ligna ad formam domus ad quam per motum istorum pervenitur. Idcirco optime assumit S. Thomas, quod omne quod movetur ab aliquo per se, et non secundum accidens, dirigatur ab eo in finem sui motus.

Attendendum secundo, quod idcirco ex eo quod corpus coeleste dirigitur in finem sui motus a substantia intellctuali, deducit S. Thomas tanquam manifestum, omnia corpora inferiora, a tali substantia in proprios fines dirigi; quia ex eodem fundamento utrumque deducitur, ex hoc inquam, quod *omne quod movetur ab aliquo per se, dirigitur ab eo in finem motus*. Quum enim ita corpora inferiora per se moveantur a substantia intellectuali, sicut superiora, sequitur quod sicut propter hoc superiora diriguntur in finem sui motus a substantia intellectuali, ita et inferiora in suos fines, ad quos per suos motus perveniunt, a tali substantia dirigantur.

2°). *Secunda ratio* est a signo: Quia videlicet operationes naturae inveniuntur ordinate procedere sicut operationes sapientis.

Adverte, ut dicitur *2. Sent. dist. 41, quaest. 1, art. 1,* quod ordinare per modum ostendentis finem, absolute est rationis: ordinare autem per modum perfecte ostendentis finem; est rationis perfecte per habitum, puta sapientiae: et ideo, I *Metaphysicae* (*c. 2*) dicitur, quod *sapientis est ordinare*. Idcirco, ubi in operationibus invenitur ordinatus processus, signum est, huiusmodi operationes ab aliquo sa–

(1) In recentiori editione Petr. Uccelli, ad fidem Vaticani codicis exacta, legitur: « In eundem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti ».

piente, et per intellectum agente, aut immediate aut mediate procedere.

Ad secundum dubium respondet S. Thomas, *negando consequentiam*: Quia inquam, nihil differt sive hoc dicatur, sive illud, idest, quodcumque illorum dicatur, habetur quod appetunt divinam similitudinem, et unum alterum non excludit: immo unum infert reliquum.

Hoc autem *dupliciter* declaratur:

1°). *Primo* sic: Per hoc tendunt naturalia in propriam perfectionem, quod tendunt ad bonum: Per hoc vero, quod tendunt ad bonum, tendunt in divinam similitudinem, quia Deo aliquid assimilatur, inquantnm est bonum. — Ulterius: Bonum particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis: Ergo tendit unumquodque in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso: Ergo omnia appetunt divinam similitudinem tamquam ultimum finem.

Circa istam propositionem : *Bonum particulare habet quod sit appetibile, inquantum est similitudo primae bonitatis*, considerandum quod in re quae appetitur, est ipsum esse quod appetitur, et ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta Sortes, et ratio videndi, scilicet color. Dicere ergo, quod bonum hoc habet, quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis, est dicere, quod similitudo ad divinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur: — Ex quo sequitur, quod non potest aliquid tendere in bonum, per modum appetibilis, quin tendat in divinam similitudinem: sicut non potest aliquid videri, quin videatur color. Idem enim actus (ut dicitur *1-2, q. 12, artic. 4.*) cadit super obiectum, et super rationem obiecti. — Sequitur etiam, quod in tali appetitione primum appetitum est divina similitudo, et per consequens ultimus finis: quia quod est ratio appetitionis alicuius, est principalius appetitum. Propterea optime deduxit S. Thomas ex illa propositione,quod omnia appetunt divinam similitudinem tamquam ultimum finem.

2°) *Secundo* declaratur sic: Quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur: Ergo Deus in diffusione suae bonitatis est exemplar, et mensura omnium bonitatem diffundentium: Ergo unumquodque tendens ad hoc, quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem: et nihilominus tendit in bonum suum.

Antecedens declaratur ex duobus:

Primo, ex diverso modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonum suum, aliquando secundum quod est eius proprium ratione individui: et sic animal suum bonum appetit, cum appetit cibum quo conservatur in esse: aliquando, secundum quod est eius ratione speciei, idest, secundum quod est bonum speciei :

sic et animal appetit generationem prolis, et eius nutritionem, et si qua sunt conservantia, et defendentia individua suae speciei: aliquando secundum quod est eius ratione generis: et sic agens aequivocum ut coelum, appetit proprium bonum in causando, appetendo scilicet bonum sui generis, puta corporis: aliquando secundum quod est eius ratione analogiae principiatorum ad suum principium: et sic Deus propter suum bonum dat esse omnibus rebus.

Secundo, declaratur *antecedens* ex eo, quod a quibusdam dicitur, scilicet, quod bonum inquantum huiusmodi, est diffusivum, quanto enim aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora, idest ad magis distantia secundum naturam, bonitatem suam diffundit.

Prima vero *consequentia* probatur: In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis: sed Deus est perfectissimus in bonitate; et suam bonitatem communissime diffundit, ex quo scilicet habet quod sit perfectissimum in genere causae, quia inquantum unumquodque magis bonitatem diffundit in alia, fit altior causa; Ergo etc.

Secunda autem *consequentia* non probatur, sed relinquitur pro manifesta. Si enim alia agentia exemplantur in agendo a Deo et eius bonitate, sequitur quod agendo tendant in divinam similitudinem et in suum bonum.

Ex hoc excluditur *obiectio quaedam* tacta etiam superius, qua posset alicui videri, quod motus corporum coelestium, et actiones motorum eorum, non sint propter corpora, quae generantur et corrumpuntur, cum sint eis indigniora. Dicitur enim, quod non est inconveniens ut sint aliqualiter propter ipsa, cum non sint propter ipsa tanquam propter ultimum finem, sed propter bonum suum, et propter divinam similitudinem.

Circa istam propositionem: *Quanto aliquid perfectioris virtutis est, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet*; **dubium** occurrit: Ex hoc enim sequitur, quod Deus agat propter appetitum boni communissimi, cum ipse perfectissimae bonitatis sit, quod etiam manifeste hic dicitur a S. Thoma, ubi ait, quod Deus dat omnibus esse propter bonum suum, secundum quod est eius, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Huius autem oppositum videtur haberi, *de Potentia*, *quaest. 3. artic. 15. ad 14.* ubi dicitur, quod Deus agit ex amore finis, non autem ex appetitu finis.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod appetitus nomine *dupliciter* utimur pro nunc: *Quandoque* quidem tanquam nomine particularis cuiusdam actus appetitus, qui alio nomine vocatur desiderium: et sic non agit Deus propter appetitum finis, quia appetitus hoc modo sumptus est rei non habitae. Deo autem nihil deest, quod sua actione sibi velit acquirere. *Quandoque* vero nomine appetitus utimur tamquam communi nomine ad omnia appetitus opera,

ut etiam amare sit quoddam appetere: et sic non inconvenit Deum habere appetitum boni communissini, et agere propter appetitum talis boni, inquantum operatur et dat esse rebus, eo quod vult hujusmodi bonum. Et hoc modo hic accipitur nomen appetitus: in Quaestionibus autem *de potentia Dei*, accipitur primo modo.

Sed *advertendum*, cum dicimus Deum agere propter bonum suum ratione similitudinis analogiae, etc., quod hoc *dupliciter* possumus intelligere. *Uno modo*, quod hoc bonum suum sit bonitas sua, qua in seipso formaliter est bonus. *Alio modo*, quod hoc bonum suum sit bonum formaliter inhaerens creaturae. Si *primo modo* accipiamus, sic sensus est, quod propter amorem suae bonitatis ad quam omnia habent quandam analogiam et similitudinem, propter quod bonum communissimum, tanquam ab omnibus per quandam similitudinem participatum, dat omnibus esse: et tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem *finis operantis*, iuxta distinctionem de fine positam a S. Thoma *2. Sent. dist. 1, q. 2. art. 1.* Si *secundo modo* intelligamus, sensus est, quod Deus dat esse omnibus rebus, quia vult bonum omnium rerum, quod est quaedam participata similitudo divinae bonitatis: et sic ad ipsam habet quandam analogiam et proportionem, ut etiam ipsum bonum creaturae dicatur bonum Dei proportionaliter, inquantum est similitudo suae bonitatis: et tunc bonum suum habet rationem *finis operis*, non autem *operantis*: vult enim, creaturam omnem ex operatione divina consequi similitudinem quandam divinae bonitatis: ipsa autem divina bonitas est, id ex cuius amore vult ut eius similitudo communicetur creaturae. Licet autem utroque modo, quod hic dicitur possit habere veritatem, videtur tamen in *secundo sensu* accipiendum, dum inquit, quod bonum suum quod vult Deus, est suum ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Ex hoc enim dat intelligere, quod bonum ab ipso intentum in rerum creatione tanquam finem operis, est bonum principiatorum, quod est etiam bonum Dei, secundum quandam analogiam, et proportionem ad ipsius essentialem bonitatem.

CAPUT XXV.

QUOD INTELLIGERE DEUM, EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIÆ.

Postquam ostendit S. Thomas, qualiter Deus omnium sit finis, vult nunc ostendere, qualiter particulari modo est finis substantiae intellectualis.

Circa hoc autem *tria* facit. *Primo* ostendit, quod intelligere Deum est finis intellectualis creaturae. *Secundo* inquirit, qualis cognitio de Deo sit eius finis, Cap. 38. *Tertio,* conditiones hujus finis ostendit, Cap. 52.

Quia autem finis substantiae intellectualis est felicitas; circa *primum* duo facit. *Primo* ostendit, quod intelligere Deum est eius finis et felicitas. *Secundo*, ex hoc falsas de felicitate opiniones excludit, Cap. 27.

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo* probat propositum. *Secundo* movet quaedam dubia et solvit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum proponit, quod omnes quidem creaturae pertingunt ad Deum, tanquam ad finem ultimum, inquantum de similitudine eius aliquid participant: creaturae tamen intellectuales quodam specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet, intelligendo ipsum: ideo finis ipsarum est Deum intelligere.

Intelligitur conclusio de intellectione Dei in communi, non descendendo ad cognitionem, quae per essentiam habetur, aut per creaturas, aut quovis alio modo.

Probatur autem **primo** sic: Ultimus finis cuiuslibet rei est Deus. Ergo intendit unumquodque sicut ultimo fini. Deo coniungi quanto magis sibi possibile est: Ergo substantia intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem: — *Primam consequentiam* relinquit pro manifesta. — *Secunda* vero probatur: quia vicinius coniungitur aliquid Deo, dum ad eius substantiam aliquo modo cognoscendo pertingit, quam dum aliquam eius similitudinem consequitur.

« *Quomodo aliquid magis et vicinius conjungatur Deo per cognitionem, quam per aliam ejus similitudinis participationem* ».

Sed circa probationem huius *consequentiae* **dubitatur.** Videtur enim falsum, quod magis et vicinius aliquid coniungatur Deo cognoscendo, quam aliquam eius similitudinem participando, loquendo de cognitione Dei absolute, de qua loquitur S. Thomas in hoc capite. Nam in cognitione Dei, quae a nobis habetur in via de Deo, non cognoscitur Deus nisi per speciem et similitudinem alicuius creaturae: Ergo Deus in tali cognitione non conjungitur nobis, nisi per quandam sui imperfectam, et deficientem similitudinem receptam in nobis, sicut et aliis rebus conjungitur, inquantum species creaturae, quae a nobis cognoscitur, est quaedam imperfecta similitudo Dei. Ergo non magis conjungimur Deo, cognoscendo, quam eius similitudinem participando.

Respondetur, quod hic non fit comparatio coniunctionum ad Deum, per acceptionem ipsius Dei a creatura, quasi aliae creaturae accipiant aliquam similitudinem Dei: substantia autem cognoscens recipiat ipsam Dei substantiam, ut supponit obiectio; sed fit comparatio conjunctionum ad ipsum Deum, per modum cuiusdam attinctionis, iuxta quod habetur *1, Sent. dist. 37, q. 1, art. 2,* et sic dicitur, quod vicinius conjungitur aliquid Deo, per cognitionem substantiae divinae, quam per acceptionem similitudinis eius. Per cognitionem enim, quae est operatio cognoscentis manens in cognoscente, ipsum cognoscens aliquo modo attingit ipsam substantiam divinam, tanquam suae operationis obiectum, licet non attingat ipsam, tanquam inhaerentem sibi secundum esse. Per acceptionem autem alicuius participatae similitudinis ipsius, res non attingit substantiam divinam, sed tantum quandam eius similitudinem: et sic vicinius coniungitur res Deo per cognitionem, quam per acceptionem cuiuscumque participatae perfectionis.

Secundo prob. Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis: Ergo est eius finis: Ergo quod est perfectissimum in hac operatione, est ultimus finis: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia propria operatio cuiuslibet rei est eius finis, cum sit eius secunda perfectio, et quod ad propriam operationem bene se habet dicatur virtuosum et bonum. — *Secunda consequentia* est manifesta. — *Tertia* vero probatur: quia intelligere Deum est perfectissimum in genere hujus operationis: cum hujusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, et ex eis cognoscantur, Deus autem sit perfectissimum intelligibile.

Circa istam propositionem: *Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius*: — *duo* sunt attendenda.

Primum est, quod *duplex* potest esse finis rei, ut dicitur *4. Sent.*

dist. 49. q. 1. artic. 1., unus *extrinsecus*, ultimum scilicet ad cuius assecutionem res tendit: alius *intrinsecus*, illa scilicet operatio, qua res suo fini extrinseco primo coniungitur. Intelligitur ergo propositio S. Thomae non de fine extrinseco, sed de intrinseco.

Secundum est, quod cum operationis nomen *dupliciter* accipi possit, scilicet prout nominat actionem, et prout nominat omne complementum potentiae, secundum quod superius Cap. 22. divisa est operatio in actionem et passionem: hoc loco non accipitur primo modo, sed secundo modo: finis enim lapidis, secundum quod naturaliter movetur, non est aliqua actio ab ipsa producta, sed esse in loco deorsum. Unde in *4*, *Sent.*, loco allegato, hanc propositionem S. Thomas ponens, ait, quod finis cuiuslibet rei, est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit.

Nomine ergo operationis intelligitur hic complementum rei, et perfectio rei qua primo suo extrinseco fini coniungitur, si habeat extrinsecum finem. Unde prima probatio huius propositionis hic inducitur, quia operatio est secunda perfectio rei, idest, ultimum complementum perfectionis: perfectio enim rei dividitur in primam tantum, et secundam: verum tamen est, quod res aliquam naturalem habens operationem, quae est actio, ipsam actionem pro fine habet: unde et II *Coeli*, *text. 17*, dicitur, quod *unumquodque est propter suam operationem.*

Circa *secundam probationem* dictae propositionis, *adverte*: Cum dicatur virtuosus homo et bonus simpliciter, ex eo quod est bene dispositus, et suo fini proportionatus, illud per comparationem ad quod dicitur homo virtuosus et bonus, erit finis hominis; et universaliter unumquodque habet pro fine illud per comparationem ad quod simpliciter dicitur bonum in suo genere: sicut bonum aurum est quod habet naturam et dispositionem, suo fini ad quem ordinatur congruentem. Cum ergo virtuosum et bonum, dicatur in ordine ad propriam operationem (est enim virtus, ut dicitur II *Ethicorum*, quae bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum; quod aliis verbis S. Thomas expressit dicens, quod omne quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum); necesse est operationem propriam esse finem uniuscuiusque rei.

Circa illam propositionem : *Et praecipue in operationibus, quae non ordinantur ad aliqua operata,* attendendum, quod non apparet, quomodo immediate haec verba praecedentibus conjungantur : et ideo, aut aliquid deficit, puta hoc: *sicut et in aliis operationibus, et praecipue* etc.; vel debet se immediate post primam propositionem in principio rationis positam, conjungi, post hanc scilicet: *propria operatio cujuslibet rei est finis.* Quomodocumque autem ponatur, ideo illam ponit S. Thomas, quia et si in aliquibus operationibus dubium sit, in iis scilicet, quae ordinantur ad aliqua operata (in illis enim ipsa operata videntur fines esse, ut in supe-

rioribus patuit) in illis tamen quae ad alia operata non ordinantur, magis apparet, quod ipsae operationes sint fines.

Circa illam propositionem: *Huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiunt;* adverte ex doctrina S. Thomae, *1. p. q. 14. art. 5, ad tertium*, quod intelligitur de principali obiecto, non autem de obiecto quod in alio cognoscitur. Habet etiam veritatem de ipso principali obiecto ratione suae speciei existentis in cognoscente, quae est principium operationis, quia omnis operatio specificatur ex principio formali operationis. Ex hoc tollitur contradictio, quae videtur esse in doctrina S. Thomae, dum aliquando dicit operationes specificari ex obiectis, aliquando vero dicit illas ex formalibus principiis specificari. Idem enim utrobique dicitur, quia obiecta non specificant, nisi inquantum sunt formalia principia operationis per suas species, aut etiam per seipsa si in aliquibus id contingat.

Ad hanc rationem *responderi posset,* inquit S. Thomas, quod ultimus finis substantiae intellectualis consistit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamen optimum intelligibile cuiuslibet earum est optimum intelligibile simpliciter, sed secundum gradum ipsarum est gradus optime intelligibilium ab ipsis: et ideo felicitas supremae substantiae est in intelligendo optimum intelligibile simpliciter, qui est Deus: aliarum autem felicitas est in intelligendo alia optime intelligibilia inferiora secundum earum gradus. Et praecipue videtur de intellectu humano, quod eius non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, quia ad cognoscendum maxime intelligibile se habet, sicut oculus noctuae ad Solem.

Sed contra hanc responsionem *arguitur* probando, quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis etiam infimae, est Deum intelligere.

Primo. Omnium entium ultimus finis est Deus, ut ex superioribus (*c. 18*) patet: Ergo et intellectus humani. Ergo Deum intelligere, est ultimus eius finis. — Patet *consequentia*: quia intellectus humanus, idest anima intellectiva, est superior omnibus intellectu carentibus, nobilioris autem substantiae non est ignobilior finis: *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia ut ostensum est supra, unumquodque intelligens consequitur finem suum ultimum per hoc, quod ipsum intelligit.

Secundo. Res intellectu carentes non quiescunt in similitudine ad proxima agentia, sed habent pro fine assimilationem ad summum bonum etsi imperfectissime ad eam possint pertingere. Ergo et intellectus quantumcunque modicum de Deo cognoscere possit, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. — Probatur *consequentia*: quia sicut illa tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis.

Tertio, intellectus humanus magis desiderat, amat, et delectatur in cognitione divinorum etiam modica, quam in perfecta infimarum rerum cognitione : Ergo etc : — Probatur *consequentia*: quia unumquodque maxime desiderat suum finem.

Tertio prob. Principaliter arguitur ad conclusionem : Deo maxime assimilatur creatura intellectualis per hoc, quod est intellectualis, cum hanc prae caeteris habeat creaturis, et omnes alias haec similitudo includat, et in hoc genere similitudinis magis Deo assimilatur, cum intelligit actu, quam cum intelligit habitu, vel potentia, quia Deus est semper intelligens actu ; et in hoc, quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod ipsum Deum intelligit, cum ipse Deus intelligat omnia alia ; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia illud per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus eius finis, cum unumquodque tendat in divinam similitudinem, sicut in ultimum finem.

Circa illam propositionem: *Similitudo ad Deum in natura intellectuali includit omnes alias*: advertendum, quod cum similitudo sit convenientia in forma, secundum conditionem formae, oportet esse similitudinis conditionem : natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerum virtualiter continet, sicut et anima intellectiva omnes alias formas unite continet. Nam continet esse, continet vivere, continet sentire, continet moveri secundum locum: ideo quod assimilatur Deo in natura intellectuali, assimilatur ipsi quantum ad omnes perfectiones essendi secundum quas aliae creaturae illi assimilantur ; propterea bene inquit S. Thomas, hanc similitudinem omnes alias similitudines includere et continere.

Quarto prob. Omnes artes practicae, et omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus, sicut ad finem: Omnis speculatio ordinatur ad Metaphysicam: Metaphysica quantum ad ea, quae antecedunt cognitionem traditam de Deo, ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem : Ergo cognitio Dei est finis omnis humanae cognitionis et operationis. — Probatur *primum antecedens* ; quia quod est tantum propter aliud diligibile, est propter se tantum diligibile, quum non sit in infinitum abire in appetitu naturae : alioquin frustraretur naturae appetitus. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles, cum earum finis sit operari ; scientiae autem speculativae, cum earum finis sit scire, sunt propter seipsas diligibiles, nec invenitur aliqua actio in rebus humanis, excepta speculatione, quae non ordinetur ad alium finem : quod maxime manifestatur ex ludicris operationibus, quae videntur absque fine fieri. Nam et ipsae habent aliquem finem debitum, scilicet relevationem mentis, et maiorem potentiam ad studiosas operationes, alias esset semper ludendum. — *Secundum* vero *antecedens* probatur: quia a prima Philosophia omnes aliae scientiae speculativae

dependent, tanquam ab ipsa sua accipientes principia, et ab ipsa contra negantes principia directe. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis, quae est praeceptiva, et architectonica aliarum, ut patet de arte gubernatoria navis respectu navisfactivae

1° *Quaenam sit propria ratio scientiae practicae et speculativae secundum se. — 2° Quomodo omnis humana operatio ad speculationem ordinetur. — 3° An speculationi semper sit insistendum. — 4° Quinam sit actionis ludicrae finis.*

Circa hanc rationem, **tria** sunt quae **dubietatem** afferunt.

Primum est, quia dicitur, omnes practicas scientias ordinari ad opus et speculativas esse per seipsas diligibiles. Hoc enim videtur falsum: quia aliquis potest addiscere scientias practicas, ad hoc tantum, ut sciat, et aliquis potest addiscere speculativam scientiam propter lucrum.

Secundum est, quia dicitur, omnem humanam operationem ordinari ad speculationem intellectus, ut ad finem. Hoc enim videtur falsum: quia multas operationes homo facit, non ordinans eas ad speculationem : immo nihil de speculatione cogitans.

Tertium est, quia adducitur pro ratione, quare actiones ludicrae non quaeruntur propter se, quia videlicet alias esset semper ludendum. Ista autem ratio non videtur sufficiens: quia quum hic dicatur speculationem quaeri propter se, sequetur, quod semper sit contemplationi insistendum. Hoc autem videtur falsum, cum nullus inveniatur, qui semper contemplationi insistat ; Ergo etc.

1°) Ad evidentiam primi dubii *considerandum* est, quod hic loquitur S. Thomas de scientia practica, et speculativa inquantum huiusmodi sunt, et de his, quae sibi per se conveniunt, non autem de his, quae ipsis accidunt ex intentione addiscentis: scientiae autem practicae, inquantum practica est, convenit ut ad opus aliquod extra intellectum ordinetur, ut patet ex ratione ipsius: dicitur enim scientia practica, quae est de rebus operabilibus inquantum operabilia sunt: talis autem notitia per se ad opus dicit ordinem, et habet ad ipsum proportionem tanquam ad illud propter quod, ut sic est inventa, et a natura data sunt nobis principia ad eam inveniendam. Quamvis autem quandoque non sequatur ex ipsa scientia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus sicut ad finem ex se ordinetur, sicut si ex medicina non sequatur sanitas, aut etiam medicina ad alium effectum ab aliquo ordinetur, quam ad sanitatem, non sequitur, quin medicina secundum se habeat pro fine sanitatem, et ad illam inquantum est medicina ordinetur. Similiter, speculatio secundum naturam suam, in quantum scilicet est speculatio, non habet quod ad aliud ordinetur tanquam ad finem, sed magis propter seipsam quaeratur, licet aliqua speculatio inquantum est defi-

ciens et imperfecta, ad perfectionem ordinetur, sicut aliae scientiae speculativae ad Metaphysicam tanquam ad perfectiorem, et altiorem cognitionem ordinantur. Quia tamen non inconvenit aliquid rei praeter suam naturam ab extrinseco convenire, ideo non inconvenit, ut ex intentione acquirentis scientiam, cognitio practica propter se quaeratur, et speculativa ad aliquid aliud ordinetur, sed hoc ipsis per accidens, et praeter naturam ipsarum convenit.

Dicitur ergo **ad dubium**, quod non procedit ratio contra S. Thomam, quia arguitur de eo quod per accidens istis scientiis attribuitur. S. Thomas autem loquitur de eo quod ipsis convenit per se, secundum propriam naturam.

2°) Per hoc etiam patet solutio **ad secundum.** Licet enim aliquis suas actiones, quae conveniunt homini, inquantum homo est, et ut ab aliis distinguitur, quae scilicet ratione sunt regulatae, ad speculationem non ordinet; omnes tamen secundum naturam suam sunt ad contemplationem ordinabiles, et ad illam proportionem habent vel mediate, vel immediate, inquantum aliquo modo ad ipsam disponunt: aut causando aliquid speculationi deserviens, sicut ludicrae actiones, quibus animus recreatur, et fit promptior ad speculationem; aut speculationis impedimenta removendo, sicut actiones virtutum moralium inordinatas removent passiones, quae habent a speculatione deturbare; et sic de aliis actionibus, quibus aut mediate, aut immediate ad speculationem homo iuvatur.

3°) **Ad tertium** dicendum, quod utique semper insistendum esset speculationi intellectus per se loquendo, et natura speculationis considerata. Tum, quia, ut dicitur *1. 2. q. 35, ar. 5. ad tertium*, contemplatio secundum se, nunquam habet rationem mali, cum nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus. – Tum quia est finis: finis autem quaeritur in infinitum, ut dicitur a S. Thoma *ad Rom. 12. lect. 1.* – Tum, quia delectationis, quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur I. *Top. cap. 10. et X Ethic. cap. 8.*, quod intelligendum est per se, ut notat S. Thomas, articulo allegato. Unde beati, qui nihil habent a contemplatione retrahens, semper vacant contemplationi. Per accidens tamen contingit, ut contemplationi non sit semper insistendum propter varias necessitates humanae vitae, et quia ex longa et diuturna contemplatione fatigatur homo, ex eo quod ad speculationem huius vitae oporteat opus virium sensitivarum concurrere.

4°) Ludus autem non habet ex se, unde sibi semper sit insistenduum. Etsi enim, ut dicitur *2. 2. quaest. 168. art. 2. ad tertium*, ipsae operationes ludi secundum suam speciem non ordinentur ad aliquem finem, ut patet, X. *Ethic. cap.* 7. delectatio tamen, quae in ludo habetur, ordinatur ad aliquam animae recreationem et quietem: unde et hic dicitur, quod tales ludicrae actiones, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ratione scilicet, delectationis coniunctae: et superius in hoc Tertio lib. cap. 2. dic-

tum est, quod actiones ludicrae interdum sunt finis, quandoque autem sunt propter finem, quod etiam intelligendum est ratione delectationis adiunctae.

Quinto prob. Finis intellectus est finis omnium actionum humanarum. Ergo ultimus finis totius hominis, et omnium desideriorum, et actionum eius, est cognoscere primum verum, qui est Deus. – Patet *consequentia*: quia finis et bonum intellectus, est verum, et per consequens, primum verum est ultimus finis. – *Antecedens* vero probatur: quia inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor, quod patet ex ordine moventium in homine. In omnibus autem agentibus, et moventibus ordinatis, finis primi agentis et motoris est ultimus finis omnium, ut patet in exercitu.

Adverte, quod accipiendo motorem communiter, ut se extendit ad moventem per modum finis, et ad moventem per modum efficientis, *intellectus est primus motor in homine*, quia movet voluntatem per modum finis; quod significavit S. Thomas dum dixit, quod movet appetitum proponendo ei suum obiectum: nam bonum et finis est obiectum voluntatis. Accipiendo autem motorem pro movente per modum efficientis; voluntas est primus motor, inquantum omnes alias animae vires aut per essentiam, aut per participationem rationales, ad operationem movet. Quomodo autem se habeat intellectus ad voluntatem in movendo per modum finis, satis dictum est in Primo Libro (*c. 44*).

Sexto prob. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur, ut patet ex philosophandi origine, nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam, ad quam cum pervenerimus, arbitramur nos perfecte sciri: Ergo naturaliter homo desiderat cognoscere primam causam tanquam ultimum finem; Ergo etc.

Advertendum, quod ista ratio supponit finem omnis humanae inquisitionis, et cognitionis esse ultimum hominis finem, quia ex superioribus rationibus, constat omnes actus humanos ad speculationem intellectus secundum se ordinem habere.

Septimo prob. Intellectus humanus cognoscit ens universale, idest ens inquantum ens; Ergo naturaliter desiderat cognoscere causam eius. Sed haec causa est Deus: Ergo cognitio Dei est ultimus finis, non autem cognitio qualiscumque alterius intelligibilis sufficit ad humanam felicitatem. — Probatur *prima consequentia*: quia cuiuslibet effectus cogniti, homo naturaliter causam scire desiderat. — *Secunda* etiam probatur: quia non est aliquis assecutus finem ultimum quousque eius naturale desiderium quiescat.

Circa efficaciam huius rationis **dubium** occurrit. Sicut enim homo naturaliter desiderat cognoscere causam entis communis, ita

et particularium rerum desiderat causas particulares cognoscere; et sicut non quietatur naturale desiderium ex cognitione cuiuscumque intelligibilis, nisi adsit et cognitio Dei; ita non quietatur naturale desiderium ex sola Dei cognitione, qui est universalis omnium causa, nisi adsit et particularium causarum cognitio. Ergo sicut hic arguitur, quod cognitio Dei est finis, quia si ipsa non adsit, non est naturali desiderio satisfactum: ita concludi poterit, quod finis ultimus hominis erit cognitio particularium causarum, quia nisi illa adsit, cognitioni causae universalis quae est Deus, non quiescit naturale hominis desiderium.

Respondetur, quod ratio S. Thomae procedit supposito naturali ordine nostrae cognitionis, quo ex cognitione inferiorum, in superiorum cognitionem ascendimus, puta ex his quae moventur, ascendimus in cognitionem substantiarum separatarum; et ex illarum cognitione in Dei cognitionem pervenimus, et cognitio inferiorum ad cognitionem superiorum ordinatur, et illi praesupponitur naturaliter. Iste enim est naturalis ordo nostrae cognitionis; non autem, ut a suprema causa ad inferiorum cognitionem descendamus, ac si cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinetur.

Isto ergo ordine supposito, optime procedit ratio S. Thomae, quodcumque enim intelligibile creatum cognoverimus, restat adhuc naturale desiderium cognoscendi causam entis universalis, quae est Deus: illa autem habita, nulla ulterior cognitio desideratur: ideo illa est ultimus finis, non autem cognitio alterius intelligibilis. Non est ergo eadem ratio de cognitione causae universalis, quae est Deus, et de cognitione causarum propriarum; quia cognitio causae istius universalis includit praesuppositive cognitionem causarum particularium ex qua causatur, sicut assecutio finis praesupponit assecutionem mediorum ordinatorum ad finem: et ad ulteriorem cognitionem non ordinatur: et ideo ipsa posita, completur desiderium, ipsa autem non posita non completur: et propter hoc est ultimus finis: cognitio autem causarum particularium non includit cognitionem primae causae tanquam medium ad ipsam ordinatum; immo ipsa illius cognitionem naturali ordine respicit tanquam id quod perfectius est: ideo quamvis ipsa ponatur, non propter hoc naturale desiderium sciendi quietatur, sed adhuc remanet desiderium cognoscendi Deum, sicut habita evacuatione beneficio medicinae, adhuc desideratur sanitas.

Adverte autem, quod ista ratio differt a praecedente, quia in illa arguitur ex eo quod Deus est rerum prima causa, hic autem arguitur ex eo quod Deus est causa immediata entis inquantum ens.

Ultimo, prob. Quanto aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire: Ergo naturale hominis desiderium in sciendo, ad aliquem determinatum finem tendit: Hoc autem non potest esse

aliud quam nobilissimum scibile, quod est Deus; Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quod vehementius tendit in aliquid quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit, quod probatur ex corpore naturaliter moto, et ex Aristotelis ratione, I. *Coeli, text. 44.*

Ex praedictis infert S. Thomas *corollarie*, quod quia ultimus finis cuiuslibet creaturae intellectualis, felicitas, sive beatitudo nominatur, substantiae intellectualis beatitudo et felicitas, est cognoscere Deum.

Confirmatur autem auctoritate Matth. V, 8: *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*: Ioan. XVII, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum*: — et Aristotelis in ultimo lib. Ethicorum. (X, c. 10).

CAPUT XXVI.

QUOD FELICITAS IN ACTU VOLUNTATIS NON CONSISTIT.

Quum in praecedenti capite determinatum sit, felicitatem et beatitudinem in intellectione Dei consistere, in hoc capite vult S. Thomas *quaedam dubia removere*, quibus posset alicui videri, quod magis in actu voluntatis consisteret.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo*, movet dubia. *Secundo*, probat beatitudinem in actu voluntatis non posse consistere. *Tertio*, ad obiecta respondet.

Quantum ad primum, adducuntur *quinque rationes*, quibus videtur, quod felicitas magis in actu voluntatis consistat, quam in actu intellectus.

Prima est: Obiectum voluntatis est bonum quod habet rationem finis: Et verum quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis, nisi inquantum est bonum: Ergo homo non consequitur ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Secunda est: Ultima perfectio operationis est delectatio, ut patet X, Ethic. (*cap. 4*) Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia perfecta operatio est ultimus finis.

Tertia est: Delectatio ita propter se videtur desiderari, quod nunquam propter aliud: Ergo est ultimus finis; Ergo etc.

Quarta est: Plures quaerunt delectationem quam cognitionem;

Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in appetitu ultimi finis, maxime omnes concordant, cum sit naturalis.

Quinta est: Voluntas est altior potentia quam intellectus, quia movet intellectum ad finem: Ergo actio voluntatis est nobilior actione intellectus: Ergo etc.

Quantum ad secundum probat S. Thomas, istis non obstantibus, quod, **est impossibile ultimam hominis felicitatem in actu voluntatis consistere.**

Et **arguit primo** sic: Beatitudo secundum illud intellectuali naturae convenit, quod est sibi proprium: Ergo in actu intellectus substantialiter consistit, et principaliter, magis quam in actu voluntatis. — Probatur *antecedens*: quia beatitudo, est proprium bonum intellectualis naturae. — *Consequentia* vero probatur: quia intellectus secundum se est proprius intellectuali naturae, voluntas autem secundum quod est appetitus, non est ei propria, sed solum secundum quod ab intellectu dependet, cum appetitus omnibus rebus insit, diversimode tamen secundum quod diversimode se habent ad cognitionem, ut patet per appetitus, et naturas discurrendo.

Advertendum, quod voluntas habet quod sit appetitus, in quo cum appetitu aliarum rerum convenit, et habet, ut consequatur intellectum, in quo ab aliarum rerum appetitu differt. Nam appetitus naturalis formam naturalem consequitur, sensitivus autem sensitivam. Licet ergo voluntas sit propria intellectuali naturae, non tamen habet ut sit illi propria, inquantum absolute est appetitus, sed inquantum est intellectualis appetitus. Ideo tota proprietas ipsius ad intellectualem naturam est ex intellectu, sicut proprietas appetitus naturalis ad rem naturalem est ex naturali forma, et proprietas sensitivi appetitus ad animal est ex sensu. Propterea bene inquit S. Thomas, quod intellectus secundum se, hoc est, non propter dependentiam ex aliqua alia virtute, est proprius intellectuali naturae, voluntas autem est proprium eius secundum quod ab intellectu dependet.

Secundo arg. Primum obiectum voluntatis praecedit omnem actum eius. Ergo eius actus non potest esse primum volitum: Ergo non potest esse beatitudo. — Probatur *antecedens*: quia in omnibus potentiis, quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor praecedit naturaliter moveri: voluntas autem est talis potentia, cum moveatur ab appetibili. — *Prima consequentia* patet. — *Secunda* vero probatur: quia primum volitum est ultimus finis, quae est beatitudo.

Advertendum, quod cum beatitudo *dupliciter* accipi possit, ut in superioribus patuit, scilicet, quantum ad *communem* rationem beatitudinis, quae est ratio summi boni, et quantum ad rationem *particularem* eius, in quo ratio summi boni salvatur, cum dicitur

quod primum volitum est ultimus finis, quae est beatitudo, accipitur beatitudo non solum quantum ad communem rationem summi boni per se et absolute acceptam; sed etiam quantum ad particularem rationem eius, in quo summi boni ratio salvatur. Nam hic loquitur S. Thomas, non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis: perfectissimum autem appetibile et volibile est id, in quo summi boni ratio invenitur, accipiendo summum bonum, ut per se exstenditur et ad ultimum finem extrinsecum creaturae intellectualis, qui est Deus, et ad ultimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis; et hoc dicitur primum obiectum voluntatis, et primum volitum, propter quod omnia alia sunt volenda, et hoc naturaliter omnem actum voluntatis praecedit, sicut omne obiectum praecedit naturaliter actum potentiae quam movet, ea scilicet prioritate, qua dicitur natura prius, a quo non convertitur subsistendi consequentia. Idcirco, cum nihil seipso secundum eandem rationem naturaliter prius sit, optime sequitur, ut deducit S. Thomas, quod actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo, quod est primum volitum.

Tertio arg. In omnibus potentiis, quae possunt converti in suos actus, oportet quod prius actus illius potentiae feratur in obiectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum, ut patet in intellectu prius intelligente aliquod obiectum, quam intelligat se intelligere. Ergo primum volitum non potest esse ipsum velle, sed aliquid aliud bonum; Ergo nec potest esse essentialis beatitudo: — Probatur *secunda consequentia*: quia primum volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo; propter hoc enim volumus quaecumque volumus.

« *Actus voluntatis non potest esse primum volitum, seu ultimus finis etiam intrinsecus. — Contraria Scoti argumenta solvuntur.* »

Primo: Ad hanc rationem posset ex verbis Scoti in *4. Sent. dist. 49. quaest. 4.* dici, quod utique voluntatis actus non est primum volitum, sed hoc est obiectum ad extra, et consequenter non est finis omnino ultimus, propter quem omnia volumus; et hoc concludit ratio. Huic tamen non repugnat, quin magis appropinquet ad simpliciter ultimum extra, ipse actus voluntatis, quam actus intellectus, et ex hoc habeat, quod sit ultimus finis intrinsecus, et beatitudo essentialis intrinseca.

Secundo: Posset haec ratio reprehendi tanquam per fallaciam aequivocationis peccans: nam quum dicitur, quod primum volitum, non est ipsum velle, quia potentia prius fertur in obiectum aliquod quam in suum actum; ibi accipitur primum volitum *prioritate durationis*: cum autem subsumitur, quod primum volitum est beatitudo, accipitur primum volitum *prioritate perfectionis*. Quod

patet; quia adducitur pro ratione, quod propter hoc volumus quaecumque volumus: haec enim est conditio et ratio perfectissimi voliti.

Ad tollendam autem hanc Scoti responsionem, *considerandum* est ex doctrina S. Thomae *1-2. quaest. 11. art. 3. ad tertium;* et *4. Sent. dist. 49. artic, 1. quaestiuncula 2.* quod quum *duplex* sit finis ultimus, *unus* scilicet *extrinsecus*, qui ad nullum omnino finem ordinatur, *alius* vero *intrinsecus*, qui scilicet et ipse ad nullum ulteriorem finem ordinatur intrinsecum; et finis intrinsecus sit assequutio quaedam finis extrinseci, sive operatio, quae fini exteriori primo coniungit: isti duo fines simul sumpti, habent rationem unius voliti, inquantum unum est ratio volendi alterum, et ideo utrumque habet rationem primi voliti in suo ordine: dum enim aliquis vult pecuniam tanquam ultimum finem, simul vult pecuniam et consequutionem pecuniae, aut possessionem ipsius, inquantum est eius assequutio, ita quod pecunia, et assequutio pecuniae, habent rationem unius voliti; et sicut apud ipsum pecunia est primum volitum, ita et eius assequutio; unum sicut extrinsecus finis, alterum sicut intrinsecus.

Sic etiam in vera beatitudine, et vero ultimo fine, voluntas vult simul Deum et assequutionem eius, nec vult Deum sicut ultimum suum finem sibi acquirendum, nisi simul volendo eius assequutionem inquantum est eius assequutio; unde et utrumque simul est primum volitum; Deus quidem primum volitum extrinsecum, assequutio autem, inquantum hujusmodi, primum volitum intrinsecum. Ex hoc sequitur optime, ut concludit ratio, quod actus voluntatis non potest esse ultimus finis etiam intrinsecus, ne dum extrinsecus, sic arguendo:

Ultimus finis tam intrinsecus, quam extrinsecus, est primum volitum, quia uterque simul est id, propter quod omnia aut scilicet explicite, aut implicite volumus: sed actus voluntatis non est primum volitum; ergo nullo modo est ultimus finis – Probatur *minor*: quia primum in quod fertur potentia quae super actum suum reflectitur, non est actus ipsius potentiae, sed aliquid aliud in quod actus fertur, sicut in obiectum. Oportet enim, quemlibet huiusmodi actum habere aliquod obiectum a se distinctum ad quod potentia ordinem habeat, et in quod per ipsum actum feratur, ut patet in omnibus huiusmodi potentiis discurrendo: sed voluntatis obiectum est volitum, et appetibile: ergo oportet ut prius voluntas velit aliquid aliud, quam suum actum: et sic eius actus non potest esse primum volitum.

Constat itaque responsionem Scoti non infringere rationem S. Thomae: et quod ipsa ratio optime concludit, actum voluntatis non posse esse ultimum finem etiam intrinsecum.

Ad secundum respondetur, quod per primum volitum intelligit S. Thomas, non primum duratione tantum, nec primum perfectione, ut sic, sed primum secundum naturam absolute: tale autem

dicitur quod praesupponitur aliis volitis, ita quod aliis positis ipsum ponitur, et ipso remoto alia removentur: et in hoc sensu vera est utraque propositio. Nam verum est, quod velle non potest esse primum volitum, quia praesupponit aliud volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle. Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur; et si non ponitur aliquod obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle. Oportet enim omnem actum et operationem ad aliquod obiectum terminari quum ab ipso speciem sumat. Similiter verum est, quod primum volitum est beatitudo: primum dico secundum naturam, quia nihil praesupponitur volitum prius propter quod beatitudinem quis velit, sed omne quod quis vult, propter ipsam vult beatitudinem, aut explicite, aut implicite, quum virtus ultimi finis in omni volito salvetur, sicut et virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus salvatur.

Quum autem dicitur, quod ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem; dicitur quod utique ex illa ratione concludi potest, beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis, in causis efficientibus et finalibus concomitatur primitatem naturae. Prima enim causa efficiens secundum naturam, quae scilicet omnibus aliis praesupponitur, est perfectissima omnium causarum efficientium: et primum simpliciter volitum, ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in ultimum finem, est perfectissimum volitum: verumtamen ex illa ratione concludi etiam potest, beatitudinem esse primum volitum, prioritate naturae. Prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quam quaecumque alia. Et ad hoc concludendum inducitur a S. Thoma. Ex hoc enim, quod propter beatitudinem volumus quaecumque volumus, patet quod beatitudo ad alium ulteriorem finem non ordinatur, et quod omnia a nobis volita ad ipsum tanquam ad ultimum finem tendunt, in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

Attendendum autem, quod ista ratio differt a priori, quia in praecedenti probatur actum voluntatis non esse primum volitum ex ordine naturali inter obiectum et actum voluntatis absolute consideratum, inquantum est actus: in hac autem ratione idem probatur ex ordine inter obiectum et actum voluntatis, inquantum et ipse potest habere rationem voliti.

Quarto arg. Vera beatitudo a falsa differt ex parte intellectus non autem ex parte voluntatis, quum voluntas eodem modo se habeat in amando, vel desiderando, vel delectando quicquid illud sit, quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere, sive false. Utrum autem vere, vel falso sit summum bonum, differt ex parte intellectus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suae naturae

veritatem, sicut verus homo differt a picto per ea quae substantiam hominis constituunt.

«Quomodo vera beatitudo differat a falsa ex parte intellectus.»

(Dubium). Sed videtur ista ratio deficere. Quum enim dicitur, quod vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus; *aut* intelligitur quod ex aliquo ad intellectum pertinente differat tanquam ex forma, *aut* quod talis differentia per actum intellectus cognoscatur. Si *primo modo* accipiatur, tunc illa propositio a tenentibus beatitudinem intrinsecam esse actum voluntatis, negabitur. Non enim apud ipsos ex aliquo ad intellectum pertinente vera beatitudo a falsa distinguitur, sed ex eo quod ad voluntatem pertinet. Si autem *secundo modo* intelligatur, *falsa* est *consequentia*, et probatio nulla est. — Si sic arguatur: Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suae naturae veritatem: sed vera beatitudo cognoscitur distingui a falsa, per intellectum non autem per voluntatem: ergo quod pertinet ad intellectum, est de essentia et substantia beatitudinis: non autem quod pertinet ad voluntatem: Iterum *negatur consequentia*, quia arguitur ex propositionibus non syllogizatis.

Respondetur, quod ratio optime concludit si bene intelligatur. Dicitur enim, quod propositio illa: *Vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus*, intelligitur in *primo sensu*, scilicet, quod ex aliquo ad intellectum pertinente formaliter differt a falsa. Et licet Scotus eam forte negaret, est tamen vera, et probari potest si natura intellectus et voluntatis consideretur.

Ad cuius evidentiam *considerandum* est, quod cum voluntatis obiectum sit bonum cognitum, et voluntas non feratur in obiectum, nisi secundam quod sibi per intellectum proponitur, et secundum eam rationem secundum quam sibi proponitur; non refert quantum ad voluntatem, utrum illud quod sibi proponitur tanquam summum bonum et beatitudo, sit secundum veritatem summum bonum nec ne, quia dummodo sibi offeratur sub ratione summi boni, ad quam rationem naturalem habet inclinationem, in ipsum fertur acceptando: et ideo iudicium de vera beatitudine non potest sumi ex ipsa voluntate, quasi in hoc quod est vera beatitudo, feratur voluntas, amando illud et in ipso se oblectando, in eo autem quod non est vera beatitudo non se oblectet. Sed bene iudicium de vera beatitudine sumitur ex ipso intellectu. Cum enim beatitudo et summum bonum sit perfectum bonum et summa perfectio creaturae intellectualis, inquantum intellectualis est, illud vere est beatitudo et summum bonum hominis, quod est vere perfectum bonum et summa perfectio ipsius, inquantum est intellectualis natura: quod autem non est vere talis perfectio, non est vere summum bonum ipsius. Natura vero intellectualis habet ut intellectualis dicatur, ex

eo quod habet intellectum: ideo vera beatitudo a falsa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et sic constat, quod si debeat poni beatitudinem essentialiter consistere in actu intellectus, aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus. Et hoc est intentum rationis S. Thomae.

Quinto arg. Neque desiderare, neque amare, neque delectari, est ipsa felicitas: Ergo etc. — Probatur *antecedens* quantum ad omnes partes: Non enim est desiderium, quia desiderium est non habiti, quod contrariatur rationi ultimi finis. Non amor, quia aliud est habere bonum quod est finis, quam amare, quum ante habere sit imperfectum, post habere vero sit perfectum. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo, quod est habere bonum. Nam amatur bonum etiam antequam habeatur, et amor habiti perfectior est ex hoc quod bonum habetur amatum. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo quod est habere bonum.

Advertendum primo, quod in hac ratione praesupponitur felicitatem formalem et intrinsecam consistere in consequutione ultimi finis extrinseci, sive obiecti talis felicitatis; quod expresse ponitur *1. 2. quaest. 5. artic. 1.* et *4.* Item, *4. Sent. dist. 49. quaest 2. artic. 7.* Hoc enim supposito, constat, quod repugnat rationi ultimi finis, scilicet formalis et intrinseci, ut hic dicitur, quod sit actus ad id quod nondum habetur terminatus: non enim actus qui est non habiti, inquantum huiusmodi, est consequutio finis extrinseci, quum consequutio rei importet quandam habitionem ipsius: et propterea, desiderium quod ad non habitum terminatur, et amor rei absentis, non possunt esse ultimus finis intrinsecus quem dicimus felicitatem: amor autem, qui est iam habiti, et delectatio quae ex re iam habita et possessa causatur, non possunt esse ipsa finis consequutio, qui est ultimus finis, sed ipsam praesupponunt, quum praesupponant praesentiam, et habitionem obiecti beatifici. Et sic patet, quod ratio Sancti Thomae optima est.

Ad ipsam tamen *respondet* Scotus in loco praeallegato, quod utique per actum voluntatis, qui est desiderium, non est assequutio finis: negatur tamen quod per amorem, qui est rei praesentis, non sit talis finis assequutio, immo dicitur, quod per amorem, est finis assequutio primo primitate perfectionis, licet sit per intellectum aliqua ipsus assequutio prior, prioritate generationis.

Sed ista responsio rationem S. Thomae non tollit. Tum, quia amare non est consequi rem amatam, neque inquam, primo, neque secundario, quum amor sit etiam rei absentis, et quando est rei praesentis, nihil aliud sit quam complacentia quaedam appetitus in re praesenti et habita: complacentia autem talis non est consequutio, sed ex ipsa causatur, et tanto est maior, quanto est perfectior con-

sequutio rei amatae, et quanto maior est unio secundum rem, amantis et rei amatae.

Si autem adducatur dictum S. Thomae *1. 2., quaest. 28. artic. 1. ad tertium*, dicentis quod *amor est magis unitivus quam cognitio*:

Dicitur *primo*, quod ibi fit comparatio cognitionis nostrae in via ad amorem. — Dicitur *secundo*, quod amor est magis unitivus *causaliter*, ut patet in illo articulo, quia amor facit, quod amans quaerat sibi rem amatam unire. — Dicitur *tertio*, quod amor est magis unitivus *formaliter* secundum affectus unionem: est enim formaliter ipsa unio secundum coaptationem affectus ad amatum, ut ibidem ostendit S. Thomas. Nos autem hic loquimur de unione secundum rem, quae fit per consequutionem ultimi finis extrinseci. Unumquodque enim nititur unire sibi realiter suum ultimum finem. Talis autem unio fit secundum intellectum, inquantum divina essentia unitur intellectui beatorum non per similitudinem, sed per seipsam. Non autem fit per amorem, nisi forte inquantum amor includit unionem illam per intellectum. Unde cognitio qua beati vident Deum, est magis unitiva quam amor ipsius, inquantum huiusmodi praecise.

Sexto arg. Delectatio non est ultimus finis: Ergo multo magis neque aliquis alius actus voluntatis.

Antecedens tripliciter probatur. — *Primo,* quia non est secundum se appetenda, sed hoc habet ex operationibus, quas consequitur: est enim bona et appetenda, quae bonas et appetendas operationes consequitur, fugienda autem quae consequitur malas, et consequenter non potest habere rationem ultimi finis. — *Secundo,* quia in naturalibus est delectatio propter operationem, et non e converso, ut patet in usu ciborum et venereorum, quorum unum ordinatur ad conservationem individui, alterum ad conservationem speciei: rectus autem ordo rerum convenit cum ordine naturae, quia et ordo naturae est absque errore, sicut scilicet et ordo rerum absolute. — *Tertio,* delectatio nihil aliud esse videtur, quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio in aliquod bonum consequendum: Ergo non est ultimus finis, sed ipsum concomitans.

Probatur *consequentia* ex rebus naturalibus, quae etiam ipsae et in suos fines inclinantur, et quietantur fine iam adepto. Nam finis motus gravis est quietatio inclinationis, qua in locum proprium tendebat: non enim natura daret inclinationem si principaliter intenderet ut inclinatio quietaretur, sed dat eam, ut in proprium locum tendat, quo consequuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio.

Circa *consequentiam* huius rationis, quam S. Thomas non probat, *advertendum,* quod quia delectatio maxime ad se appetitum trahit, quod ad rationem ultimi finis pertinere videtur, et est con-

comitans omnem adeptionem boni convenientis, maxime videtur habere rationem ultimi finis inter omnes actus appetitus. Unde etiam Aristoteles in X. *Ethic.* relinquit sub dubio, quid principalius ad beatitudinem pertineat, cognitio scilicet, an delectatio: propterea pro manifesto relinquit S. Thomas, si delectatio non est ultimus finis, quod multo minus alii actus appetitus, de quibus minus videtur, sunt finis ultimus.

1°. *Quomodo delectatio non sit propter se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur, et quomodo Beatorum delectatio se habeat. — 2°. Quomodo in naturalibus delectatio sit propter operationem, et quinam sit ordo inter operationem et delectationem brutorum, ut est in intentione instituentis naturam. — 3°. Utrum in beatitudine delectatio, ut est actus voluntatis quietativus, sit prima assequutio finis, ut vult Scotus, an tantum consequatur ipsam.*

Circa *primam probationem antecedentis* **dubitatur**: quia licet delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit, quin ipsa sit propter se appetenda tanquam finis. Nam non est appetenda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine, id quod tolleret rationem ultimi finis, sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiva. Unde inquit S. Thomas, *1-2, quaest. 2. artic. 6. ad primum*, quod delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter*, dicat causam finalem; est autem appetibilis propter aliud, si ly *propter*, dicat causam motivam, aut formalem.

Circa *secundam probationem* etiam **dubium** occurrit ex S. Thoma, *1-2, quaest. 4. artic. 2. ad secundum*, ibi enim tenet, quod secundum sensitivum appetitum, qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem; sed constat quod brutum secundum naturae instinctum ad suas operationes movetur; ergo in naturalibus operatio est propter delectationem, non e converso, cuius oppositum in hac ratione sumitur.

Ad *tertiam probationem*, **respondet** Scotus, quod si delectatio accipiatur pro passione appetitus, quae est perfectio superveniens operationi, *conceditur*, quod ipsa consequitur assequutionem finis, non solum primam generatione, sed etiam primam perfectione, quia consequitur actum amandi, vel fruendi fine viso, et sic conceditur, quod ista non est ultimus finis. Si autem accipiatur pro actu elicito a voluntate quietativo ipsius, *negatur*, quod consequatur primam assequutionem finis primitate perfectionis, immo est sic prima assequutio finis, licet sequatur aliquam assequutionem finis, idest, eius praesentiam per intellectum.

1°) **Ad primum** horum: — Dicitur *primo*, quod aliquid potest dici bonum et appetibile *dupliciter*. *Uno modo*, in esse naturae. *Alio modo*, in genere moris. *Primo* modo, consideratur bonitas rei

absolute, secundum quod in se est. *Secundo* modo, consideratur in ordine ad rectam rationem: dicitur enim bonum moraliter, quod est conforme et proportionatum rectae rationi, et est secundum rectam rationem appetibile. Propositio ergo haec: Delectatio non est secundum se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur; est intelligenda in genere moris, non autem secundum esse naturae. Sic enim verum est, quod ex se non est appetenda, quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi, aut discordans ab ea, sed ex operationibus habet, quod illi sit conformis, aut difformis: in esse tamen naturae est bona et appetibilis seeundum se: propter quod inquit S. Thomas, *4. Sent. dist. 49. quaest. 3. art. 4.* quod delectatio, inquantum delectatio, aliquod bonum nominat.

Dicitur *secundo*, quod *dupliciter* aliquid potest dici propter se appetendum. *Uno modo,* quia ad alium ulteriorem finem omnino diversum non ordinatur, propter quem acquirendum habeat appeti. *Alio modo*, qui ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetatur, et non ratione alicuius appetibilis, cui coniungatur. Utrumque autem ad rationem ultimi finis requiritur, scilicet, et ut ad ulteriorem finem non ordinetur, et ut ex seipso habeat sufficientem bonitatem et appetibilitatem tam in esse naturae, quam in genere moris. Patet enim, quod Deus qui est ultimus finis extrinsecus, utramque habet conditionem: et similiter Dei cognitio quae habetur in patria, quae neque ad alium ulteriorem finem intrinsecum ordinatur, neque est bona et appetibilis ex aliquo intrinseco, cui ut eius dispositio coniungatur, sed ex ipsa appetibilis est. Delectatio autem Beatorum et si ad alium finem omnino extraneum non ordinetur, quia concomitatur ultimum finem, caret tamen secunda perfectione. Non enim ex propria ratione habet quod sit bona, et appetibilis moraliter, sed ratione operationis, quam concomitatur. Unde, *1. 2. quaest. 34. artic. 3. ad tertium,* inquit S. Thomas, quod delectatio non habet, quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Bene ergo procedit ratio S. Thomae. Nam probat delectationem non esse ultimum finem ex defectu secundae conditionis, quam ultimo fini inesse oportet, quia videlicet ex propria ratione non est appetenda moraliter, sed ex ratione alicuius adiuncti, ad quod ipsa delectatio consequitur.

2°) **Ad secundum** dicitur, quod ordo inter operationem et delectationem brutorum, *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, in comparatione ad institutorem talis ordinis. *Alio modo*, in comparatione ad appetitum sensitivum ipsorum brutorum. Si comparetur ad institutorem naturae, et talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes, non autem operationes sunt institutae propter delectationes; intendens enim institutor naturae conservationem individui, et multiplicationem individuorum in eadem specie, ut animalia operationibus vacent, per quas individua et conservantur et multiplicantur, illis delectationes apposuit, quibus

ad praedictas operationes alliciantur. Si autem ad appetitum brutorum comparentur, cuius obiectum est bonum delectabile secundum sensum, sic contrario, per ipsum appetitum operationes ad delectationes ordinantur, inquantum bruta operationes propter delectationes quaerunt. Loquitur ergo in hoc loco S. Thomas de illo ordine comparando ad intentionem instituentis naturam et ordinem: in loco autem allegato loquitur de ipso ordine, comparando ipsum ad appetitum sensitivum.

Sed videtur ista responsio non satisfacere: Bruta enim non moventur ex seipsis ad suas operationes, sed naturali necessitate moventur secundum inclinationem sibi datam a datore naturae: Ergo ordo appetitionis brutalis, non contrariatur ordini intentionis instituentis naturam, sed eius adimplet intentionem: Ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur, quod *duplex* est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi: *una* est prima et principalis, *alia* est secundaria. *Prima* et principalis est, ut individua et species per operationes conserventur, et ad hoc, operationibus adiuncta est delectatio. *Secundaria* est, ut quaerant operationes ex appetitu delectationis, et ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad quaerendum operationes propter declarationes; sicut si diceremus quod lex proponens praemia studiosarum operationum, primo et principaliter intendit, ut homo studiosis operibus vacet, et ad hoc ordinat praemium: secundario autem et accessorie intendit, quod homo allectus praemio quaerat propter praemium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data, intelligenda est per comparationem ad *primam* intentionem iustituentis ordinem, et per comparationem ad appetitum sensitivum qui movetur secundum intentionem *secundam* instituentis. Et sic constat, quod licet bruta moveantur secundum inclinationem datam sibi ab institutore naturae, ordo tamen ab ipsorum appetitu servatus distinguitur ab ordine primo, et principaliter intento ab institutore naturae, sicut ordo secundario intentus ab ordine principaliter intento, et ad ipsum ordinatus.

3°) **Ad responsionem** Scoti ad tertiam rationem, dicitur, quod non evacuat rationem S. Thomae: supponit enim unum falsum, scilicet, quod beatitudo formalis et intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum, quae est perfectissima extensive.

Hoc autem est falsum. Nam aliud est loqui de beatitudine quantum ad omnimodam eius perfectionem, tam essentialem, quam accidentalem, aliud est loqui de ipsa quantum ad eius dumtaxat perfectionem essentialem et specificam et quantum ad perfectissimam operationem secundum se, quae est in beatitudine. Ad omnimodam enim ipsius perfectionem requiritur et visio, et delectatio ipsam visionem concomitans, sed ad essentialem eius perfectionem et specificam, sola visio Dei per essentiam pertinet; et per conse-

quens sola unio perfecta, qua scilicet anima attingit Deum in se, utpote per suam essentiam in anima existentem: unio autem, quae est per actum voluntatis ad beatitudinem consequitur et ipsam perficit unionem, propter quod si aut per possibile aut per impossibile delectatio separaretur a visione, videns Deum esset quidem beatus essentialiter non autem completive, quia careret perfectione beatitudinem concomitante.

Unde contra Scoti responsionem sic argui potest: Id quod ultimum finem formaliter consequitur et praesupponit, non est essentia beatitudinis intrinsecae, et formalis: Sed actus voluntatis quem Scotus appellat quietativum, praesupponit ultimum finem, sive beatitudinem formalem: Ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis. — Probatur *minor*: Voluntas non potest elicere actum sui quietativum nisi habito a voluntate utroque fine, scilicet, et extrinseco, et intrinseco, quia ad utrumque finem simul movebatur, dum volens Deum, appetebat illum sibi uniri, et coniungi: motus autem non cessat, nisi habito fine: ergo actus elicitus a voluntate eius quietativus, praesupponit habitionem utriusque finis: ergo praesupponit beatitudinem formalem in beato.

Si dicatur, quod eadem operatio est hic assecutiva perfecte finis extrinseci et quietativa, ut dicit Scotus:

Contra: Supponitur *Primo*, quod quilibet actus voluntatis terminatur ad aliquod obiectum, et quod obiectum quietationis voluntatis est bonum praesens, hoc est de mente omnium philosophorum. — Supponitur *Secundo*, quod idem sit obiectum desiderii dum est absens, et quietationis voluntatis dum est praesens. Patet enim hoc in omni appetitu. — Tunc sic: Actus desiderii erat circa ultimum finem non solum extrinsecum, sed etiam intrinsecum et formalem, quia beatus antequam esset beatus, non solum desiderabat Deum, sed etiam assequutionem Dei, et unionem ad ipsum secundum seipsum: ergo et obiectum quietationis est non solum ultimus finis extrinsecus, sed etiam finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo: ergo ipse actus quietativus non est formalis beatitudo, sed ipsam praesupponit praesentem in beato. — Patet *prima consequentia* per secundum praesuppositum: patet quoque *secunda consequentia* per primum.

Septimo, principaliter arguitur: Finis ultimus substantiae intellectualis est Deus: Ergo illa operatio hominis est substantialiter eius beatitudo, per quam *primo* attingit ad Deum. Ergo est intelligere, non autem actus voluntatis. - Probatur *prima consequentia:* quia si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur esse finis ultimus per quam consequitur rem illam, ut patet in habentibus pecuniam pro fine. - *Secunda* etiam probatur: quia velle non possumus quod non intelligimus.

(**Dubium**) *Ad hanc rationem* secundum Scotum, ubi supra,

responderi potest, quod ly, *primo*, potest importare aut primitatem secundum *generationem*, aut primitatem secundum *perfectionem*. Si importet primitatem secundum generationem, *negatur prima consequentia*, et *assumptum* ad eius probationem. Si importet primitatem secundum perfectionem, *negatur ultima consequentia*: quia licet intelligere secundum ordinem generationis praecedat velle, non tamen per ipsum homo primo attingit Deum primitate perfectionis, sed per actum voluntatis.

Contra hanc responsionem *argui potest* ex supradictis: Quia videlicet, non illa assequutio quae est perfectior, ex parte voluntatis se tenens, tanquam complementum perfectionis, habet rationem beatitudinis formalis essentialis: sed illa quae est prima ordine generationis, per quam tamen perfecte attingitur finis, et quae est causa omnium aliarum coniunctionum, et earum mensura.

Probatur *primo* ex *exemplo* adducto: quia si finis avari est pecunia, ipsa prima assequutio pecuniae, qua ipsam pecuniam habet, in seipsa est finis intrinsecus, non autem aliquid ad voluntatem pertinens. Dicimus enim quum primum assequutus fuerit pecuniam in seipsa, ipsum ad suum finem pervenisse.

Probatur etiam *ratione*: Illa assequutio est beatitudo, in quam fertur voluntas et per desiderium, et per quietationem tanquam in ultimum finem intrinsecum simul volitum cum fine extrinseco: sed ista ordine generationis praecedit omnem assequutionem quaecumque ponatur per actum voluntatis: ergo etc. — Probatur *minor*: Obiectum quietationis voluntatis praesupponitur praesens esse volenti antequam quietetur, quia voluntas non quietatur, nisi habito fine ad quem movebatur. Illa autem assequutio, in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in ultimum finem, est eius obiectum. Ergo praesupponitur esse praesens: et sic via generationis praecedit unionem, quae per actum quietationis fieri dicitur. Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis, qui obiectum praesens requirat.

Ne aexistimes autem, ideo imperfectiorem actum esse visionem Dei, quam delectationem, quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectius, quando est tantum prius generatione, sed quando non est tantum generatione, sed etiam causalitate effectiva, aut formali prius, tunc est perfectius: et sic est de visione quae est prior generatione et causalitate quam delectatio, sicut anima dicitur suis potentiis prior, et subiectum suis propriis passionibus.

Quantum ad tertiam huius Capituli partem, **respondet** S. Thomas **obiectionibus**, in principio adductis huius Capituli.

Ad primam quidem respondet ex praecedentibus, quod ista ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur. Ex hoc enim quod felicitas, quia habet rationem summi boni, est primum obiectum voluntatis, non sequitur quod sit substantialiter actus volun-

tatis, immo sequitur quod actus voluntatis non sit, ut superius est deductum.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist. 49. quaest. 1. artic. 1. quaestincula 2*,. et *Quodl. 8. ar. 19, quaest. 9. ar 1.* quod beatitudinem esse in voluntate, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, quod sit eius obiectum: et sic conceditur, quod est in voluntate, quum sit summum bonum, et ultimus finis: bonum autem et finis sit obiectum voluntatis. *Alio modo*, quod sit aliquis actus voluntatis, et sic dictum est quod beatitudo essentialiter non potest esse in voluntate, sed magis est in intellectu: unde esse obiectum voluntatis, non infert esse voluntatis actum. Et ideo concedens hoc loco S. Thomas, quod felicitas sit obiectum voluntatis, et per consequens quod sit in voluntate obiective, negat illam consequentiam: ergo est actus voluntatis, sive, ergo est in voluntate formaliter et subiective, immo, ut inquit, oppositum sequitur.

Advertendum quoque, quod ex isto habetur solutio unius rationis Scoti, loco praeallegato, qua arguit, quod voluntas immediatius fertur in Deum, sicut in finem ultimum ex hoc, quia finis ultimus inquantum hujusmodi est obiecum voluntatis. - Patet enim, quod utique sequitur, quod *formalius feratur in Deum voluntas sub ratione ultimi finis quam intellectus*: quia ratio ultimi finis est formale in obiecto voluntatis, non autem in obiecto intellectus: non tamen sequitur quod in ipsum *immediatius* feratur, quia voluntas non fertur in suum proprium obiectum, nisi prius sit apprehensum, et cognitum per intellectum, et voluntati per intellectum propositum sub ratione boni: et ideo per prius et consequenter immediatius terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione ultimi finis, tanquam videlicet in rem cognitam, quam voluntatis actus ad ipsum terminetur. Quum enim obiectum formale unius potentiae possit esse alterius potentiae obiectum materiale, sicut color quod est obiectum formale visus, est obiectum materiale contetum sub obiecto intellectus, potest una potentia prius et immediatus ferri in obiectum formale alterius, inquantum ad ipsum materialiter terminatur, quam feratur potentia cuius est obiectum formale: sed bene verum est, quod potentia cuius illud est formale obiectum, in ipsum formalius, quam quaecumque alia potentia fertur.

Ad secundam, respondetur, quod aliquid est perfectio alicuius *dupliciter*: *Uno modo*, ut iam habentis speciem, sicut habitatio est perfectio ad quam species domus ordinatur: et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. *Alio modo*, ut ad speciem habendam, sicut principia substantialia domus, quae ad eam constituendam ordinantur, et appodiacula, quae ad eius conservationem faciunt, et pulchritudo per quam usus domus est convenientior: Prima perfectio rei est finis ipsius, sicut habitatio est finis domus, et propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius: non autem secunda, immo res est finis ipsius. Declara-

tur in materia et forma, quae constituunt speciem: in sanitate et virtute nutritiva, quae animalis naturam conservant: in pulchritudine quoque corporis et robore quae speciem ordinant, et de quibus dicitur I. *Ethic. Cap. 12.* quod organice deserviunt felicitati. Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo, tanquam videlicet operatio ad ipsam secundam suam speciem ordinetur, sed secundo modo, quia videlicet ordinatur ad operationem, ut inquam propter delectationem attentius et decentius operationi insistamus. Unde perficit operationem, sicut decor iuventutem, ut dicitur X. *Ethic. cap. 4.* quem constat esse propter eum, cui inest iuventus, non autem e converso: ideo non sequitur, quod ipsa delectatio sit finis.

Ad evidentiam huius responsionis, quae pulcherrima est, considerare oportet *primo*, quod ista distinctio de duplici perfectione sic intelligenda est, quod quaedam est perfectio rei iam constitutae in sua specie, propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur, et ad quam species constituta ordinatur, sicut habitatio est perfectio domus, et operatio rei est eius perfectio: ista enim perfectio praesupponit speciem constitutam, et habet rationem finis, quia propter ipsam perfectionem res fit: quaedam vero est perfectio quae ad ipsam habendam speciem ordinatur, aut inquam ad eam simpliciter constituendam, aut ad eam decenter aptandam et ornandam; et talis perfectio manifestum est, quod non est finis, quia res in specie constituta non ordinatur ad ipsam, sed e contrario ipsa perfectio est propter speciem et perfectionem rei. Et sic aperte constat, quod delectatio quum sit perfectio operationis secundo modo, quae scilicet est propter operationem, non est finis operationis, sed e contrario, operatio est eius finis: est enim ut operatio continuetur, et ut attentius fiat.

Considerandum *secundo*, iuxta doctrinam S. Thomae, *Prima secundae, quaest. 33, articulo 4,* quod ultimus finis *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* pro eo propter quod omnia fiunt. *Alio modo,* pro bono completive superveniente, ut idem sit finis quod ultimum complementum perfectionis. Ex eo ergo, quod delectatio quae est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens et concomitans, sequitur quod sit ultimus finis secundo modo, non autem primo modo; de quo fine est sermo in proposito.

Advertendum autem, quum inquit S. Thomas, quod oporteret habitationem poni in diffinitione domus, si debeat diffinitio esse perfecta, quod ut dicitur in *Primo Sent. dist. prima,* in expositione literae, et *Secundo Sent. dist. 27, art. 2 ad 9, duplex* est diffinitio: *quaedam* quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, et ad omnes ordinem habet: *quaedam* vero, quae non omnes causas complectitur, sed unam tantum, aut plures. *Prima* est perfectissima; *secunda* vero est

minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit, ideo dixit, quod si debeat perfectissime diffiniri, oportet et habitationem in eius diffinitione poni. Finis enim rei est una causarum quae ad esse rei concurrunt: non autem si imperfecte diffiniatur, oportet in eius diffinitione poni habitationem, sed potest per unamquamque aliarum causarum per se, aut cum alia causa diffiniri.

Ad tertiam obiectionem respondetur, *negando consequentiam;* quia delectatio ultimum finem concomitatur, et ex hoc scilicet habet, ut non quaeratur ab hominibus propter aliud, licet non sit ultimus finis.

« *Utrum Beatitudinis delectatio ordinetur ad aliquid aliud.* »

Sed statim ex ista responsione insurgit **dubium.** Videtur enim dici oppositum eius quod dictum est in praecedenti responsione. Ibi enim dictum est, quod delectatio in comparatione ad operationem est similis perfectioni, quae ordinatur ad speciem rei, et quod res est finis talis perfectionis: ex quo apparet, quod delectatio quaeritur propter aliud: hic autem dicitur, quod delectationem volunt homines non propter aliud.

Ad evidentiam et responsionis S. Thomae et huius dubii, *duo* sunt attendenda.

Primum est, quod duo requiruntur ad rationem ultimi finis: *unum* est, quod non quaeratur propter aliud: *alterum,* quod omnia alia ad ipsum tamquam ad finem ordinentur: finis enim est id propter quod aliquid fit, et desideratur: ideo quamvis alicui conveniat hoc, quod est non quaeri propter aliud, si non propter ipsum omnia alia quaerantur, non habet rationem ultimi finis. — Propter hoc optime dixit S. Thomas, quod delectationem ab hominibus quaeri non propter aliud, sed propter seipsam, non est sufficiens signum, quod delectatio sit ultimus finis, quasi dicat: illa quidem est conditio ad rationem ultimi finis requisita, non tamen est eius totalis ratio, sed praeter illam aliquid aliud requiritur, scilicet quod propter ipsum omnia alia desiderentur et fiant.

Secundum est, quod (ut dicitur *4, Sent. dist. 49, quaest. 3, art. 4*) delectatio et operatio ad quam consequitur, se habent non sicut duo bona, sed sicut unum bonum, inquantum delectatio est perfectio operationis. — Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex operatione et delectatione fit una perfecta operatio quae est felicitas. Inde est, quod sicut operatio ultima et perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur, ita neque delectatio quae ipsam concomitatur et perficit: ideo non consuevit quaeri, quare aliquis velit delectari. Nam in his quae fini sunt coniuncta, ut in eodem articulo *ad tertium* dicitur, talis quaestio non fit, quum statim appareat illa esse appetibilia, sicut et finis cuius sunt perfectiones.

Sed licet delectatio non quaeratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum tamquam per ipsam acquirendum, ipsa tamen ordinatur ad operationem quam concomitatur tamquam ad finem, sicut et omnis perfectio superaddita speciei, quae scilicet, ad eius conservationem, aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur, ut superius dixit S. Thomas: et ideo quaeritur delectatio propter operationem cui coniungitur, inquantum appetens suam operationem perfectam, appetit et delectationem, sine qua non est operatio omnino perfecta.

Ad obiectionem igitur dicitur, quod non est contradictio, quia quum dicitur, quod delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finem, et per consequens, quod quaeritur propter aliud, intelligitur quod ordinatur ad aliquid cui coniungitur tamquam ad finem, et consequenter secundum se habet, ut propter illud quaeratur. Quum autem dicitur, quod delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quod non volunt illam loquendo de delectatione quae Dei visionem concomitatur, sive quae ad felicitatem pertinet propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatum. Unde dixit S. Thomas in responsione, quod licet delectatio non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans: et ex hoc habet, ut non propter aliud quaeratur: ac si diceret: quia coniungitur ultimo fini, et ipsum concomitatur, ideo non quaeritur propter alium finem acquirendum ab ipsa separatum, non est tamen ultimus finis, quia ordinatur ad alium finem quem concomitatur: haec autem constat nullam contradictionem includere.

Ad quartam respondetur, *negando antecedens* de delectatione, quae est in cognoscendo, de qua scilicet est sermo in proposito, licet sit verum de delectationibus sensibilibus, quas plures quaerunt, quam cognitionem intellectus, et quam delectationem ipsam consequentem, quia quae exterius sunt, idest sensibilia, magis nota pluribus existunt. Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quo ad nos quam spirituales, licet simpliciter spirituales sint potiores corporalibus et sensibilibus, multis rationibus ostendit S. Thomas *Quarto Sent. dist. 49, quaest. 3, art. 5.*

Ad quintam respondetur *negando antecedens.* — Ad cuius probationem dicitur *primo,* quod intellectus primo et per se movet voluntatem, quia voluntas inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum: et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur, quod actu intellectus intelligit. — Dicitur *secundo,* quod etiam in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit, quia voluntas non desideraret intelligere, nisi intellectus prius apprehenderet intelligere ut bonum. — Dicitur *tertio,* quod voluntas

movet intellectum per modum agentis, intellectus autem movet voluntatem per modum finis, agens autem est posterior in movendo quam finis.

« Quomodo intellectus in ratione motivi sit simpliciter nobilior voluntate ».

Ad evidentiam huius responsionis *considerandum primo,* quod licet *dupliciter* comparari possint intellectus et voluntas, scilicet *absolute* secundum suas rationes, et in ratione *motivi* et *mobilis,* quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motivi; ideo S. Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate unius supra aliam nisi inquantum in ratione motivi et mobilis considerantur: et vult, quod etiam in hoc intellectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantum secundum quid. In *Prima parte* autem, *quaest. 82, art. 3,* et *de Verit. quaest. 22, art. 11,* comparat istas potentias secundum proprias rationes, ostenditque intellectum etiam secundum propriam rationem esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundum quid intellectu.

Considerandum *secundo,* quod intellectus existens in actu respectu boni movet voluntatem non per aliquid aliud, a quo moveatur ut sic, sed per seipsum inquantum habet rationem obiecti voluntatis. Nam voluntas et quilibet appetitus sequens cognitionem habet per se moveri a suo obiecto, quod est bonum apprehensum, eo modo quo dicitur ab obiecto moveri. Hoc enim quod est movere appetitum, convenit bono apprehenso ex sua ratione et ex sua forma: ideo inquit S. Thomas quod intellectus primo et per se movet voluntatem, idest per propriam formam, et non per aliquid aliud, cui per prius ex se conveniat esse sufficiens motivum voluntatis. Voluntas autem ex seipsa non habet ut possit movere intellectum ad intelligendum, sed inquantum movetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quod voluntas prius moveatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, et illud proponente voluntati, antequam intellectum ad actualem considerationem moveat. Et ideo ait S. Thomas, quod voluntas movet intellectum *quasi* per accidens, non scilicet omnino per accidens, sed *quasi,* quia movet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius movetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: et nisi esset mota ad huiusmodi desiderium non moveret intellectum.

Considerandum *tertio,* quod licet causae sint sibi invicem causae, ut patet II *Physic.* (*text. comm. 30*) et V *Metaph.* (*text. 2*), illud tamen quod movet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquantum causativum et

motivum, licet secundum quid possit dici ignobilius, idest secundum illam rationem movendi, qua ab illo movetur. Sicut quia nobilior est causalitas formae, quam causalitas materiae, forma est nobilior simpliciter materia in ratione causae, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa. Ita etiam, quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates, ideo si aliquid moveat alterum per modum finis, et ab ipso per modum efficientis moveatur, erit ipso simpliciter nobilius et altius inquantum motivum, licet sit ignobilius secundum quid, idest, inquantum ab ipso efficienter movetur.

Propter hoc, quia intellectus movet voluntatem per modum finis, voluntas autem movet intellectum per modum efficientis; concludit S. Thomas, quod in ratione motivi absolute intellectus est *simpliciter* altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu *secundum quid*. Quomodo autem appetibile et intellectus moveant voluntatem per modum finis, ostensum est in Primo lib. cap. 44.

Considerandum *ultimo*, pro declaratione praemissorum, quod visio Dei *dupliciter* considerari potest: *Uno modo* absolute, quantum ad suam entitatem. *Alio modo*, inquantum est consequutio et habitio ultimi finis extrinseci, qui est Deus. Quum ergo inquit S. Thomas, visionem Dei esse essentialiter felicitatem, loquitur de visione non quantum ad eius substantiam absolute, quia ut sic non habet rationem summi boni, quum sit accidens intellectus et bonum finitum, sed inquantum est consequutio et habitio summi boni, quia ut sic habet quandam infinitatem, et habet rationem summi boni intrinseci, et consequenter habet rationem ultimi finis formalis creaturae.

Ex praedictis patet, quod licet praemium correspondeat merito, inquantum maiori merito datur maius praemium, non tamen eiusdem potentiae est meritum et praemium; sed meritum attribuitur voluntati quae est principium agendi, et merendi, praemium vero attribuitur intellectui, cuius est recipere: nam meritum consistit in agendo, praemium vero in recipiendo. Est tamen idem suppositum quod meretur, et quod praemium capit.

« *Difficultates contra S. Thomae conclusionem.* »

I.

« 1°. *Utrum eadem sit capacitas intellectus et voluntatis in via et in patria.* — 2°. *Utrum amor Dei sit melior ejus visione, et utrum majus malum sit ipsum non amare quam ignorare* ».

Contra istam conclusionem in hoc capite multipliciter probatam,

multae adducuntur rationes a Scoto (*in 4, Sent. dist. 49, q. 4*), et aliis, quas Capreolus in *Quarto, dist. quadragesimanona*, *quaestione secunda;* et *Primo, dist. prima,* egregie solvit; ideo nobis praetermittendae sunt.

Satis pro nunc sit scire, quod aliquae earum probant voluntatem et aliquem actum ipsius esse nobiliorem intellectu et actibus eius in via: quod non negamus: ut cum arguitur, ex eo quod charitas est nobilior habitibus intellectualibus, et ex eo quod secundum Anselmum in Libro *cur Deus homo* (*cap. 1*): « perversus ordo est velle amare, ut intelligas ». Haec enim vera sunt pro statu viae, qui est status meriti, in quo charitas tenet primum locum tamquam primum motivum ad merendum, sunt autem falsa pro statu patriae qui est status praemii.

1°). *Nec valet* ratio Scoti, *Quarto Sent. dist. 49, q. 4,* qua arguit ex hoc, quod in via charitas est perfectior habitibus intellectualibus, voluntatis capacitatem esse maiorem capacitate intellectus etiam in patria, eo quod eadem sit capacitas in via et in patria, aut saltem sibi proportionentur.

Dicitur enim, quod nobilitas charitatis supra habitus intellectuales in via, non arguit maiorem capacitatem voluntatis etiam in via, quia quod perficiatur hic nobiliori habitu quam intellectus, non est ex maiori capacitate. Maior enim est simpliciter capacitas intellectus quam voluntatis, cum intellectus natus sit in seipso divinam essentiam recipere per modum formae intelligibilis, et lumen gloriae per modum habitus: sed sua capacitas non potest impleri in via, capacitas autem voluntatis impleri potest.

Cum autem *dicitur,* quod est eadem capacitas in via et in patria, aut proportionata: — *Respondetur,* quod utique capacitas uniuscuiusque istarum potentiarum est eadem in via et in patria, si simpliciter consideretur, quia per variationem status non variatur natura intellectus aut voluntatis super quam fundatur earum capacitas. Si tamen consideretur quantum ad reductionem ad actum, non est eadem capacitas intellectus in via et in patria: quia in via, secundum conditionem status viae praecise, potest reduci in actum respectu aliarum perfectionum, non autem respectu essentiae divinae per modum formae intelligibilis, et respectu luminis gloriae per modum habitus permanentis; in patria autem potest reduci in actum respectu istorum, immo de facto actuatur in patria. Unde capacitas intellectus absolute loquendo, maior est quam capacitas voluntatis: sed ista capacitas intellectus non potest impleri in via, sicut impletur capacitas voluntatis, quae etiam in via recipit charitatem, quae est ipsius suprema perfectio, nomine charitatis comprehendendo simul et actum et habitum.

2°) Sed contra praedicta unam tantum adduxerim dubitationem ex his, quae Capreolus tangit (I. *Sent. dist. 1, q. 1, ad argum. contra quartam conclusionem*).

Arguunt enim quidam sic, secundum Philosophum, II *Priorum*, (*c. 22*) et VIII *Ethic.* (*c. 6*): *Cuius oppositum est peius, ipsum est melius*: sed odium Dei quod opponitur amori ipsius, peius est quam ignorantia quae opponitur cognitioni Dei: ergo et amor Dei est melior visione Dei: ergo magis in amore Dei consistit essentia beatitudinis quam in eius visione, quum beatitudo consistat in perfectissimo actu.

Ad huius evidentiam *considerandum*, quod amare Deum, et cognoscere Deum, *dupliciter* considerari possunt: *Uno modo*, per inclusionem unius ab altero, sed non e converso; secundum scilicet quod amare includit cognoscere, non autem cognoscere includit amare. *Alio modo*, praescindendo unum formaliter ab altero, utrumque scilicet considerando secundum suam propriam rationem, qua ab alio distinguitur. Item, *tripliciter* possumus ista comparare ad invicem, aut scilicet *absolute*, aut *pro statu viae*, aut *pro statu patriae.*

Si loquamur de istis actibus, secundum quod unus alterum includit, et non e converso, sic quamvis ratio non concludat, quia illa regula non tenet in his, quorum unum alterum includit, et non e converso, *conceditur* tamen quod amare Deum (quod includit cognoscere Deum) sive absolute accipiatur, sive ut est in via, sive ut est in patria, est perfectius quam cognoscere, utpote includens ipsum cognoscere, et aliquid amplius: sed nos superius non sumus loquuti hoc modo de actu voluntatis, ut inquam includit visionem Dei, quia non sumus loquuti de felicitate quantum ad omnem eius perfectionem per modum extensionis, sed de ipsis, ut formaliter distinguuntur: et probavimus, quod visio est magis essentia beatitudinis, quam quicunque actus voluntatis.

Si autem loquamur de ipsis secundum praecisionem unius ab altero:

Dicitur *primo*, quod absolute loquendo, cognoscere melius est quam amare ceteris paribus, quia (ut superius dixit S. Thomas, *Cap. 25.*) simpliciter intellectus est nobilior, quam voluntas, cum moveat primo et per se voluntatem, et moveat per modum finis, quae est prima causarum: unde cognoscere Deum comparatur ad amare, sicut causa ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. — Quum autem *arguitur*, quia odium Dei peius est quam non cognoscere Deum: — *dicitur*, quod non arguitur ad mentem illius regulae, quia intelligitur, quod illud est melius, cuius oppositum est peius quam oppositum alterius, secundum eandem rationem oppositionis acceptum. Modo dicitur, quod non accipitur hic oppositum cognitionis secundum eandem rationem oppositionis qua odium opponitur amori: huic enim opponitur odium *con-*

trarie, cognitioni autem opponitur ignorantia *privative*, aut per modum negationis. Unde si accipiantur opposita eodem modo, ut scilicet oppositum amoris sit non amare, sicut oppositum cognitionis accipitur non cognoscere, falsum est absolute loquendo, quod oppositum amoris sit peius quam oppositum cognitionis, immo peius est ignorare Deum quam non amare ipsum, quia est privatio maioris perfectionis.

Dicitur *secundo*, quod dilectio in via, quantum ad aliquid praeeminet cognitioni, scilicet in movendo ad actionem meriti, ut dicitur *1-2. q. 4. ar. 4.* Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundum quod insunt homini in via: ideo non est contra mentem S. Thomae.

Dicitur *tertio*, quod in patria, quomodo in hoc loco S. Thomas istos actus consideravit, scilicet ut est visio Dei per essentiam, et ut est amor et dilectio Dei visi per essentiam, ratio non sequitur, sed peccat, sicut contra primum dictum peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. Si enim accipiatur oppositum *privative* ad amorem Dei, sicut ignorantia accipitur privative, privatio visionis divinae essentiae est peior privatione amoris, quia privat maius bonum quam sit amor: unde et essentialis miseria damnatorum non in privatione amoris divini aut delectationis, sed in privatione visionis divinae consistit.

II.

« 1°. *Rationes desumptae ex doctrina S. Thomae, quod dilectio Dei praeeminet cognitioni ejus* : — 2°. *Scoti argumenta quod actus voluntatis est nobilior actu intellectus, et nobiliori modo conjungit.* »

1°). Sed ulterius contra praedictam conclusionem, difficultatem afferunt verba S. Thomae, *Prima par. q. 82, art, 3,* et *108, art. 6, ad 3,* ubi tenet, quod dilectio Dei praeeminet cognitioni eius, eo quod respectu superiorum dilectio praeemineat cognitioni, et sit ea melior, quum voluntas feratur in rem, prout in se est, intellectus autem actio consistat in hoc, quod ratio rei intellectae sit in intellectu, superiora autem nobiliori modo sint in seipsis, quam in anima. Quum ergo beatitudo essentialiter consistat in nobilissima hominis operatione, ut est de mente Aristotelis, X *Ethic. (cap. 8),* videtur ex auctoritate allegata, quod in actu voluntatis beatitudo essentialiter consistat, non autem in actu intellectus.

2°) Arguit etiam Scotus, loco praeallegato, ex istis verbis, quod actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus : ex quo similiter sequitur, quod in ipso beatitudo essentialiter consistat. Arguit autem:

Primo sic: Actus voluntatis respectu superiorum est nobilior

actu intellectus: Ergo ille in genere est nobilior illo in genere. — Probatur *consequentia*: quia si optimum est nobilius optimo, et genus genere, vel species specie, ut habetur III. *Topicorum* (*cap. 4*).

Secundo: Actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori: Sed actus voluntatis nobiliori coniungit quam actus intellectus: Ergo etc. — Probatur *minor*: quia coniungit rei, ut est in se: actus autem intellectus, rei ut est in cognoscente coniungit: obiectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se, quam ut est in cognoscente.

« *Mens S. Thomae exponitur.* »

Ad hanc S. Thomae auctoritatem respondet Capreolus, I *Sent. dist. 1, quaest. 1,* similiter et alii Thomistae, quod intelligenda est de dilectione Dei et eius cognitione in via, ubi Deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, ubi Deus per suam essentiam unitur intellectui Beatorum.

Sed ista responsio licet faciliter difficultatem hanc evadat, non videtur tamen mihi esse ad mentem S. Thomae. Nam, in *Prima par. quaest. 108,* loco allegato, dicit illa verba, respondendo ad argumentum quo arguebatur inconvenienter ordinem Seraphim collocatum esse a Dionysio super ordinem Cherubim. Nam quum Seraphim nomen sit impositum ab amore, Cherubim vero nomen a scientia, et scientia sit prior amore, videtur quod superiore loco collocandus erat ordo Cherubim, inferior vero Seraphim.

Hanc igitur obiectionem removet S. Thomas, negando quod cognitio Dei sit prior Dei dilectione, immo, inquit: « dilectio haec praeeminet cognitioni, sicut et dilectio omnium quae sunt ipso cognoscente superiora, licet cognitio eorum quae sunt cognoscente inferiora, praeemineat dilectioni. » Constat autem, quod ordines angelorum a Dionysio sunt ordinati, non prout sunt in via, sed prout sunt in patria: nam de mente ipsius Dionysii (*Cap. 7, Coelest. Hierar.*) primam Hierarchiam ab aliis distinguit S. Thomas, per hoc quod rerum rationes in Deo immediate cognoscunt, et in hac dicit quod Cherubim supereminenter divina secreta cognoscunt.

II. etiam *Sententiarum, dist. 9, art. 7,* inquit, quod a principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum, sed per diversum donum gratuitum tamquam per principium formale et completivum: Et *dist. 5, quaest. art. 2, ad tertium,* inquit, quod ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali. Et breviter, ex processu S. Thomae, ubi loquitur de ordinatione angelorum, apparet, quod ordines in ipsis distinguit secundum quod sunt in statu beatitudinis. Quum

ergo ponat dilectionem Dei praeeminere cognitioni eius secundum quod a dilectione denominantur Seraphim, a cognitione vero denominantur Cherubim, manifeste relinquitur verba S. Thomae intelligenda esse de dilectione huiusmodi et cognitione, non tantum secundum quod sunt in via, sed etiam secundum quod sunt in patria.

Propter quod *videtur mihi respondendum,* secundum determinationem S. Thomae, *Prima par. q. 82, ar. 3,* et *de Verit. q. 22, art. 11,* ubi absolute loquitur, non determinando se ad statum viae, aut ad statum patriae.

Considerandum est igitur *primo,* quod *dupliciter* potest attendi eminentia unius operationis super aliam. *Uno modo* simpliciter; *alio modo* secundum quid. *Simpliciter* consideratur eminentia huiusmodi quando consideratur ex parte obiectorum formalium secundum se: et sic illa operatio est altera dignior et excellentior, cuius formale obiectum est secundum se nobilius et altius obiecto alterius. Consideratur autem eminentia huiusmodi *secundum quid,* quando consideratur ex parte rerum, in quibus obiecta eorum formalia inveniuntur: et sic illa operatio dicitur altera dignior, cuius obiectum formale invenitur in re altiori, et digniori.

Considerandum secundo, ut est de mente S. Thomae in locis praeallegatis, quod cum actio intellectus proveniat ex eo quod intelligibile recipitur in intellectu, actio vero voluntatis ex eo quod voluntas inclinatur in ipsam rem, prout est in se; si res quae intelligitur habeat nobilius esse in intellectu quam in seipsa, cognitio illius rei praeeminet secundum quid eius dilectioni. Si autem e converso res quae amatur, habeat nobilius esse in seipsa, quam in intellectu, dilectio praeeminet cognitioni.

Dicitur ergo *primo,* quod cognitio Dei *simpliciter* et secundum se est altior dilectione eius, ut dilectio est, quia obiectum eius formale, quod est verum, est nobilius bono, quod est obiectum formale dilectionis: fertur enim intellectus in Deum formaliter sub ratione veri: voluntas autem in ipsum sub ratione boni cogniti formaliter fertur: veri autem ratio est nobilior ratione boni cogniti, ut declaratur *Prima parte,* loco allegato. Unde dictum S. Thomae assumptum in obiectione, non est intelligendum de praeeminentia hac, quae scilicet est praeeminentia simpliciter et secundum se.

Dicitur *secundo,* quod eminentia *secundum quid,* dilectio Dei praeeminet eius cognitioni in quocumque statu, quia Deus cum sit superior quocumque intelligente creato, perfectius habet esse in seipso quam in quocumque intelligente creato. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba S. Thomae: dilectio enim Dei etiam in patria praeeminet secundum quid eius cognitioni, inquantum ipse, ut actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quam ut terminat actum cognitionis. Unum enim terminat, ut est in seipso, aliud vero ut est in intellectu aliquo modo. Et sic sequitur secundum

sensum illius responsionis S. Thomae, quod quia dilectio Dei praeeminet secundum quid eius cognitioni, ordo Seraphim qui nominatur a dilectione Dei, sit superior ordine Cherubim qui a cognitione denominatur.

Sed contra hanc responsionem **triplex** insurgit **dubium.**

Primum est, quia videtur falsum, quod in patria Deus habeat nobilius esse in seipso, quam in intellectu; cum sit in intellectu beatorum, non per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam.

Secundum est, quia ordines angelorum Seraphim et Cherubim videntur collocandi secundum id quod convenit dilectioni et cognitioni simpliciter et secundum se, non autem secundum id quod convenit eis secundum quid. Si ergo cognitio praeeminet dilectioni, similiter non erit satisfactum argumento cui intendit respondere S. Thomas per hoc quod dicitur: dilectionem Dei praeeminere cognitioni eius, si intendat de eminentia secundum quid.

Tertium est, quia illa operatio circa Deum videtur simpliciter melior quae magis Deo coniungit. Beatitudo enim quae est nobilissima creaturae intellectualis perfectio, consistit in perfectissima coniunctione ad Deum. Sed dilectio Dei magis coniungit Deo quam ipsius cognitio. Nam S. Thomas in *Prima parte, q. 108, art. allegato,* videtur hoc intendere, dum inquit, quod Seraphim excedunt in hoc, quod est omnium supremum scilicet Deo uniri. In praecedenti vero articulo *ad quintum,* dixerat, quod nomen Seraphim imponitur ab excessu charitatis. Ergo dilectio Dei est simpliciter, et non tantum secundum quid melior Dei cognitione.

Ad primum horum dici potest, quod licet Deus sit per suam essentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in seipso habeat esse perfectiori modo quam in intellectu. Esse, enim Dei existentis in intellectu beati, *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, in ordine ad ipsam Dei essentiam existentem in intellectu. *Alio modo*, in ordine ad intellectum, cui divina essentia per modum formae intelligibilis unitur. *Primo modo*, esse Dei in intellectu beatorum et in ipso Deo secundum se est aeque perfecte. Sed *secundo modo* est perfectius in Deo, secundum quod est in se, quam ut est in intellectu; quia ut dicitur *Verit. q. 8. arti. 2, ad 3*, divina essentia non coniungitur intellectui beatorum secundum totum modum suum, sed secundum modum intellectus; et ut dicitur *art. 4. ad 2.*, intellectus creatus non coniungitur divinae essentiae secundum totum posse ipsius divinae essentiae. Item *4. Sent. dist. 49. q. 2. art. 4. ad 2.*, dicitur, quod intellectus unius beati perfectius substat divinae essentiae quam alterius intellectus: et *art. 5, ad 4.* dicitur, quod essentia divina quae est omnium ratio, non coniungitur intellectui Deum videntis, ut est omnium ratio, sed ut est ratio aliquorum. Quia igitur

Deus perfectius esse habet in seipso, quam in intellectu in ordine ad intellectum ut scilicet ipsum actuat in esse intelligibili, et cognitio provenit ex eo quod intelligibile est in intellectu per modum actuantis ipsum in esse intelligibili, dilectio autem terminatur ad rem, ut est in seipsa: ideo optime salvatur, quod etiam in patria dilectio praeeminet cognitioni eminentia secundum quid.

Ad secundum, dicitur *primo*, quod ordinatio ordinum Cherubim et Seraphim convenienter sumitur secundum eminentiam secundum quid, inter dilectionem Dei et eius cognitionem, non autem secundum eorum eminentiam simpliciter: quia considerantur operationes istae in angelis non secundum ordinem ad ipsa obiecta formalia secundum se, quae sunt verum absolute, et bonum absolute, sed secundum ordinem ad ista ut sunt in Deo, cum distinguantur ordines primae Hierarchiae ex ordine ad Deum, in quo omnes rationes rerum immediate vident: dictum est autem, quod eminentia inter dilectionem et cognitionem, quae est ex parte rerum, in quibus invenitur verum et bonum, est eminentia secundum quid.

Dicitur *secundo*, quod in ista eminentia secundum quid, includitur etiam eminentia simpliciter Seraphim ad Cherubim, inquantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubim includit etiam excellentiorem Dei cognitionem, sicut enim ardentius Deum diligunt, ita ipsum perfectius cognoscunt, ut inquit S. Thomas, locis praeallegatis.

Ad tertium dicitur, quod dilectio Dei non magis Deo coniungit reali coniunctione simpliciter quam eius cognitio in patria, sed tantum secundum quid, inquantum scilicet complet accidentaliter perfectam coniunctionem quae est per cognitionem, tamquam illi ultimate superveniens: ipsa tamen secundum se non est coniunctio faciens Deum esse secundum se in beato, sed tantum est coniunctio secundum affectum, quae importat complacentiam quandam in re habita et coniuncta, et adaptationem quandam affectus ad rem amatam. Unde S. Thomas, *4. Sent. dist. 49. quaest. 1, art. 1, quaestiuncula 2* ad *quintum*, inquit, quod per affectum perfectius homo Deo coniungitur quam per intellectum, inquantum coniunctio quae est per affectum, supervenit perfecte coniunctioni, quae est per intellectum, perficiens et decorans eam.

« *Scoti argumenta solvuntur* »

Ad primum Scoti dicitur, quod regula Philosophi intelligitur de iis, quorum unum est nobilius altero simpliciter, et non tantum secundum quid: modo dictum est, quod dilectio Dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tantum secundum quid: ideo non sequitur, quod dilectio secundum genus suum sit intellectione nobilior.

Ad secundum: — Dicitur *primo*, quod *duplex* est obiectum,

scilicet *materiale* et *formale*, sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati: materiale vero est hoc vel illud coloratum; similiter voluntatis formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni, materiale vero est hoc vel illud bonum. Intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum, sed materiale est hoc, aut illud ens, sive hoc aut illud verum.

Dicitur *secundo*, quod aliter loquendum est de actibus unius potentiae, et aliter de actibus diversarum potentiarum, quia actus diversarum potentiarum cum distinguantur secundum obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundum formalium obiectorum nobilitatem est consideranda, sicut nobilius est intelligere quam sentire, quia intelligibile est nobilius quam sensibile; actus autem unius potentiae cum distinguantur tantum per obiecta materialia, habent distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilius quam videre nigrum, caeteris paribus.

Maior ergo Scoti, si fiat comparatio inter actus diversarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto formali, non autem de coniungente nobiliori obiecto materiali: modo actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto formali, quam intellectus, sed tantum materiali. Nam ut declarat S. Thomas *1. p. q. 82.* ubi supra, obiectum formale intellectus nobilius est obiecto voluntatis, utpote simplicius et abstractius, actus enim intellectus terminatur ad verum formaliter, actus vero voluntatis, ad bonum cognitum: ideo *minor* ad sensum, in quo *maior* est vera, *negatur*.

Quum autem *probatur*, quia actus voluntatis terminatur ad rem ut est in se, actus autem intellectus terminatur ad eam, ut est in intellectu; — *dicitur*, quod illi modi essendi accipiuntur tamquam conditiones obiecti materialis actus intellectus et voluntatis terminantes, non autem tamquam diversae rationes formales obiectorum. Si autem in *maiori* fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic *maior* est vera, etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quod actus intellectus, et voluntatis non sunt unius potentiae actus, sed diversarum.

CAPUT XXVII

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CORPORALIBUS

Postquam ostendit S. Thomas, quod intelligere Deum est finis intellectualis naturae et eius felicitas, vult nunc, ascendendo secundum ordinem bonorum, excludere falsas de felicitate opiniones.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, excludit falsas opiniones. *Secundo*, concludit veritatem per inductionem, Capite 37.

Circa primum, *quatuor* facit: *Primo*, ostendit, quod felicitas non consistit in voluptate. *Secundo*, quod non in bonis exterioribus, Capite sequenti. *Tertio*, quod non in bonis corporis, Capite 32. *Quarto*, quod non in bonis animi, quantum ad aliquas animae operationes, Capite 33.

Quantum ad primum ostendit, quod **felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit,** inter quas praecipuae sunt in cibis, et venereis constitutae: Et **arguit** sic:

Primo. Operationes quas consequuntur huiusmodi delectationes, non sunt ultimus finis, sed ad alios fines ordinantur, ut comestio ad conservationem corporis, coitus ad generationem: Ergo neque sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantur: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia ut ostensum est, (*cap. praec.*) secundum naturae ordinem, delectatio est propter operationem, non e converso.

Secundo. In actu voluntatis non consistit felicitas: Ergo multo minus in delectationibus huiusmodi quae sunt in appetitu sensitivo; cum voluntas sit superior appetitu sensitivo.

Tertio. Et est ratio Aristotelis I *Ethic*: Delectationes huiusmodi sunt communes hominibus et brutis; Ergo etc: — Patet *consequentia*: quia felicitas est bonum bominis proprium, et non convenit brutis, nisi abusive.

Quarto. Huiusmodi delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent.

Quinto. Tales delectationes consistunt in hoc, quod homo coniungitur aliquibus se inferioribus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: summa perfectio hominis est per hoc, quod coniungitur

rei altiori se, non autem inferiori, cum finis sit melior eo quod est ad finem.

Circa istam propositionem: *Finis est melior iis quae sunt ad finem*; **dubium** occurrit, quia ut superius de mente Aristotelis dictum est, unumquodque est propter suam operationem tanquam propter finem: operatio autem non est melior operante, cum non sit subsistens, sicut est ipsum operans.

Respondetur, quod cum *duplex* sit finis, scilicet *extrinsecus* et *intrinsecus*, ista propositio intelligitur de fine extrinseco et principali, cui res appetit coniungi, et ad quem res tanquam ad suum finem ordinatur; operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, inquantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur: ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante, licet sit aliquo modo nobilior ipso, inquantum est exterioris finis assecutio.

Sexto. Usus harum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus, quia aliter se mutuo impedirent. Ergo non sunt secundum se bonum hominis; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia quod non est bonum, nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. — *Secunda* probatur: quia quod est summum bonum, est per se bonum.

Septimo, et est confirmatio praecedentis: Maxime uti iis delectationibus non est optimum, cum nimius usus ipsarum reputetur in vitium, et sit corpori nocivus, et similium delectationum impeditivus: Ergo non sunt per se bonum. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia in omnibus quae per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter.

Adverte, quod S. Thomas non dixit absolute, quod in omnibus, in quibus simpliciter sequitur ad simpliciter, magis sequatur ad magis, sed dixit, in omnibus quae *per se* dicuntur, quia in iis quae dicuntur *per accidens*, illa regula, quae est Philosophi, non habet veritatem: non enim valet, ut inferius dicitur Cap. I. 59: Album est musicum, ergo magis album est magis musicum: sed bene valet: Album est disgregativum visus, ergo magis album est magis disgregativum.

Octavo. Si ita esset, actus virtutis esset magis laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in recedendo ab eis: quia ex hoc actus virtutis laudabiles sunt, quod ad felicitatem ordinantur: Sed hoc est falsum, ut patet in actu temperantiae: Ergo, etc.

Nono. Per delectationes praedictas homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia illud est finis, scilicet intrinsecus hominis, per quod maxime appropinquatur ad Deum, qui est finis ultimus, scilicet extrinsecus.

Ex iis inquit S. Thomas, excluditur Epicureorum error, in quorum persona loquitur Salomon. Eccl. V. 17: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur laetitia ex labore suo; et haec pars illius*: Et Sap. II, 9: *Ubique relinquamus signa laetitiae, quoniam haec est pars nostra, et haec est sors.* — Et error Cerinthianorum, qui et *Chiliastae* sunt appellati, quasi *Millenarii*, eo quod mille annos voluptatum carnalium post resurrectionem futuros fabulantur. — Excluduntur etiam fabulae Iudaeorum et Sarracenorum qui retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt.

« *De opinionibus ponentium felicitatem in voluptate consistere.* »

Advertendum, quod ponentium felicitatem in voluptate consistere, aliqui immoderatas et excessivas voluptates, secundum quem modum illis utentes vitiosi dicuntur, esse felicitatem posuerunt, ut vulgus qui ad hoc ducitur, ut inquit Philosophus, I. *Ethicorum*, (*Cap.* 5), eo quod videat complures principes, qui maxime felices esse videntur, instar Sardanapali vitam voluptuosam agere.

Alii vero posuerunt felicitatem in voluptate moderata consistere, ut Epicurus, et Aristippus et alii Philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit S. Thomas I. *Ethic. lect. 5.*, quod maxime colebant virtutes, eo quod viderent multa vitia esse voluptati impedimento: Ait etiam Torquatus apud Ciceronem in Libro *de finibus bonorum et malorum*, voluisse Epicurum non posse iucunde vivi nisi sapienter, honeste, iusteque vivatur: nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde.

Movebantur autem iis rationibus ad ponendam voluptatem summum bonum:

Primo, quia omnia appetunt voluptatem, et pueri inquam, et infantes, et bruta.

Secundo, quia dolor est summum malum, et maxime fugiendum.

Tertio, quia omnia ad voluptatem videntur ordinari, etiam virtutes ipsae.

Sed *ad primam* harum, dicitur de mente S. Thomae *1. 2. q. 2. artic. 6. ad 3;* et *4. Sent. dist. 49*, *q. 3. art. 4. quaestiuncula 3.*, quod licet omnia appetant voluptatem, non tamen sequitur ipsam esse summum bonum, quia non appetunt ea nisi quia appetunt bonum cui voluptas coniungitur; et sic voluptas a natura ad bonum ordinatur, ut superius patuit cum loquebamur de delectatione.

Huius sententiae videtur etiam Cicero esse in loco allegato. Nam ad hanc respondens rationem, ait quod, non ut voluptatem expetat, natura movet infantem, sed tantum ut seipsum diligat, ut integrum se salvumque velit. Omne enim animal simul ut ortum est, et seipsum et omnes suas partes diligit.

Ad secundam rationem dicitur, negando assumptum, non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, ut patet in viro forti.

Ad tertiam dicitur, quod non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas, extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectualem, concomitatur actum uniuscuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea, ut Epicurus loquebatur, falsissimum est, quod virtutes ad voluptatem ordinentur. Unde et falsum est, quodlibet, addita huiusmodi voluptate, fieri melius, licet quodlibet bonum addita delectatione sit melius, inquantum delectatio est quies in bono adepto, et perficit operationem, sicut pulchritudo perficit iuventutem.

CAPUT XXVIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN HONORIBUS.

Ostenso, quod felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, ostendendum restat, quod neque in bonis exterioribus consistat quae fortunae bona dicuntur.

Et primo, quod **non in honoribus.**

Et **arguitur. Primo** sic: Honor hominis non consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reverentiam exhibentis: Ergo in honoribus non est felicitas. — Patet *consequentia*: quia felicitas hominis est eius perfectissima operatio, ut patuit. (Cap. 26 et 27).

Secundo. Et est ratio Aristotelis, I. *Ethic.* (Cap. 6). Honor est propter aliud, quia non honoratur aliquis recte nisi propter aliquod bonum in ipso existens, et propter hoc, homines honorari quaerunt, quasi volentes testimonium habere inexistentis ipsis boni; Ergo etc.

Attende, quod non dixit absolute S. Thomas, quod aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonum in ipso existens, sed addidit, *recte*, quia sola virtus est debita causa honoris, aut (inquam) propria virtus, aut aliena, quae in aliquo honoratur, inquantum illius personam gerit, ut dicitur *2. 2, q. 36. art. 3.* Ideo si honor recte debeat exhiberi alicui, oportet ut ei propter virtutem exhibeatur. Si autem propter divitias solas aliquis honoraretur, non recte sibi exhiberetur honor, sed male et perverse.

Tertio. Et est etiam Aristotelis ratio. Quod aliquis honorem consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ad felicitatem per virtutes pervenitur: operationes autem virtutum sunt voluntariae.

(**Dubium**) Sed videtur ista ratio non concludere: Sicut enim

honor non est in potestate honorati, sed honorantis, ita neque visio Dei est in potestate videntis Deum, sed tantum in potestate Dei unientis se intellectui creaturae. Constat autem ex superioribus (*Cap. 25*), quod visio aut cognitio Dei est felicitas intellectualis naturae; ergo quod honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse felicitas.

Respondetur, quod utique absolute loquendo non est in potestate hominis consequi beatitudinem, quasi scilicet propria virtute possit illam adipisci, sed supposita motione divina qua animam movet, et determinatione divinae voluntatis statuentis, ut bene operantes beatitudinem assequantur, est in potestate hominis, ut ad beatitudinem perveniat. Non autem sic est de honore, quia nec absolute, nec ex aliqua suppositione quae sit in actu, potest homo necessario assequi honorem, cum omnino sit in facultate honorantis, honorare aliquem, aut non honorare. Et praeterea visio Dei quamvis a Deo dependeat tamquam a prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati, non autem honor est operatio honorati: ideo non est eadem ratio de visione Dei, et de honore.

Quarto. Melius est fieri honore dignum quam honorari, cum esse dignum honore solis bonis inesse possit: honorari autem etiam possint mali. Ergo honor non est summum bonum.

Quinto. Potest aliquis malus honorem consequi : Ergo, etc. — Probatur *consequentia:* quia impossibile est esse malum, cui adest summum bonum, cum summum bonum sit perfectum bonum, scilicet omnino, et consequenter non compatiatur secum aliquod malum.

Adverte, quod S. Thomas nullos in particulari nominat huius positionis auctores, quia fortassis nullum haec positio philosophum eius fundatorem habuit. Sed videtur esse, ut ponitur I *Ethic.* (*Cap. 6*), opinio praestantium virorum, et qui rebus agendis sunt apti.

Fundamentum autem eius est, quia *honor est praemium virtutis,* ut dicitur IV *Ethic.* (*Cap. 8*); praemium autem virtutis est felicitas, ut in I *Ethic.* (*Cap. 16*) dicitur.

Sed haec ratio falso innititur fundamento. Honor enim non est verum praemium virtutis, ut inquit S. Thomas, *1-2, q. 2, art. 2, ad 1;* et *2-2, q. 103, art. 1, ad 2,* sed est maius bonum quod possit ab hominibus dari: honor enim in rebus humanis et corporalibus primum locum tenet, et ideo dicitur praemium virtutis ab Aristotele non quidem sufficiens, ut ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

CAPUT XXIX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN GLORIA HUMANA.

Secundo ostenditur, quod **nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum,** sic:

Primo. Honor non est summum bonum: Ergo multo minus gloria. — Probatur *consequentia*: quia gloria quaeritur propter honorem, cum secundum Tullium, et Ambrosium consistat in celebritate famae: ad hoc autem volunt homines cum laude innotescere, ut honorentur.

Sed occurrit unum **dubium.** Nam ut dicitur loco praeallegato in praecedenti Cap. *2-2, q. 103, art. 1, ad 3,* gloria est effectus honoris et laudis: ergo non videtur quod sit propter honorem, immo magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

Respondetur, quod gloria et est effectus honoris, et est causa. Ex hoc enim quod testificamur de bonitate alicuius, fit quod per honorem clarescit bonitas eius in notitia plurimorum, in quo consistit gloria. Ex hoc autem quod bonitas alicuius clarescit, moventur homines ad illius honorem. Ille igitur qui gloriam quaerit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quaerit tamquam honoris causam, non autem tamquam eius effectum.

Secundo. Gloria principaliter in laude consistit: Ergo non potest esse summum bonum. — Probatur *consequentia;* quia laus non attribuitur ei, qui iam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, cum laudabilia sint secundum quae aliquis ordinatur ad finem.

Adverte, quod *antecedens* habet S. Thomas tamquam manifestum ex diffinitionibus gloriae positis ab ipso in prima ratione. Nam Tullius (II *de invent. 55*) eam sic diffinit, quod est: « *frequens de aliquo fama cum laude*: » et Ambrosius super epistola ad Romanos, quod est « *clara cum laude notitia* » ex his namque diffinitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere.

Tertio. Gloria consistit in hoc, quod aliquis cognoscatur: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia nobilius est cognoscere quam cognosci, cum cognoscere, nobilioribus rebus conveniat, cognosci vero etiam infimis.

Quarto. Ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc, quod aliquis cognoscatur: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum cognosci non desideret quis, nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse propter quae cognosci est desiderabile.

Quinto. Cognitio famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta, eo quod plurimum incertitudinis habeat et erroris: Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum.

Sexto. Gloria quae in fama consistit, est instabilissima: Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis, cum naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

CAPUT XXX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN DIVITIIS.

Tertio ostenditur, quod, **nec divitiae sunt summum hominis bonum.**

Et **arguitur primo** sic: Non appetuntur divitiae nisi propter aliud, inquantum utimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid aliud huiusmodi; Ergo non sunt summum bonum, quod est propter se, et non propter aliud desideratum.

Secundo. Divitiae in hoc maxime conferunt, quod expenduntur: Ergo earum possessio non potest esse summum bonum. — Probatur *consequentia;* quia illarum rerum possessio non potest esse summum hominis bonum, quae maxime conferunt homini in hoc, quod emittuntur.

Ista ratio particulariter probat de divitiis, quas Aristoteles I *Politic.* (*Cap.* 5 et 6), artificiales vocat, cuiusmodi sunt pecuniae.

Tertio. Magis laudabilis est actus liberalitatis et magnificentiae ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex eo quod conservantur: cuius signum est, quod ex hoc nomina harum virtutum sumuntur: Ergo felicitas in possessione pecuniarum non consistit. — Probatur *consequentia*: quia actus virtutis laudabilis est ex eo quod ad felicitatem accedit.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae *2. 2. q. 1. 17, art. 4.* quod *duo* sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam. *Unus* est, uti pecunia, quod in ipsius emissione consistit. *Alius* est, conservare ipsam ad idoneum usum Inter hos actus, usus pecuniae sive eius emissio est principalis, utpote ad quem alius ordinatur, ideo magis laudabilis est usus pecuniae, quam ipsius conservatio; et ex hoc vult S. Thomas concludere, quod possessio pecuniarum non est felicitas, quia si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis, qui est conservare pecunias, quam usus eius, qui est emittere: quia tanto actus virtutis est laudabilis, quanto ad felicitatem accedit: conservatio autem magis accedit ad possessionem pecuniae, quam emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit. Unde et Aristoteles, IV *Ethic.* ait, quod usus pecuniarum in dando et erogando consistere videtur, quia capere et conservare magis possessio est: hoc autem constat esse falsum: idcirco in pecuniarum possessione felicitas consistere non potest.

Circa illam propositionem; *Nomina liberalitatis et munificentiae trahuntur ab eo, quod emittuntur pecuniae*; considerandum secundum doctrinam S. Thomae, loco allegato, *art. 2.* quod hoc nomen *liberalitas*, convenienter ab emissione sumptum esse videtur, quia cum aliquis a se emittit aliquid, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat. Hoc idem in Graeco idiomate inspicere possumus, dicitur enim *liberalitas* Latine, Graece ἐλευθεροτης, quod nomen ab hoc verbo ἐλευθερόω originem ducit. Hoc autem verbum Latine significat *liberum facio*, quod in ipsa emissione pecuniarum fit, per quam a suo dominio aliquis eam liberat.

Adverte, quod ista ratio differt a priori, quia haec procedit ex ordine actuum liberalitatis, et ex eorum bonitate: illa autem procedit ex utilitate quae homini provenit ex pecuniis.

Quarto. Homo divitiis melior est, cum ad eius usum ordinentur: Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia summum hominis bonum, oportet homine melius esse.

Quinto. In consecutione divitiarum maxime locum habet fortuna: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia summum hominis bonum fortunae non subiacet, cum fortuita absque studio rationis eveniant, homo autem per rationem proprium finem consequatur.

Circa istam propositionem: *Summum hominis bonum fortunae non subiacet*; **dubitatur,** quia Philosophus II. *Physic.* (*text. comm. 47*) ait, quod fortuna et felicitas circa idem esse videntur.

Respondetur, ex doctrina S. Thomae *4. Sent. dist. 49. quaest. 1. art. 1. ad secundum*, quod fortuna et felicitas sunt quidem circa idem subiectum, quia utraque non nisi in rationalibus esse potest: non autem sunt circa idem obiectum, quia fortuna est eorum

quae propter aliud aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit: felicitas autem non ad aliud ordinatur, et est quae ab omnibus intenditur.

Sexto. Divitiae involuntarie amittuntur, malis evenire possunt, qui summo bono carere debent, et sunt instabiles: Ergo etc.

Adverte, circa primam conditionem hic positam, quod de ratione summi Boni est, quod per violentiam alicui detrahi non possit, cum praeter legem evangelicam quae ponit beatam vitam aeternam esse, ut patet Matth. XXIII etiam secundum Boëtium (*lib. 3, de Consol. pros. 2*), et Tullium in libro *de finibus bonorum et malorum* (*lib. 2*), ac etiam ecundum Aristotelem I *Ethic.* (*cap. 8, et* X. *cap.* 7), felicitas sit bonum per se sufficientissimum, et per consequens stabile ac perpetuum. Nam ut Tullius ibidem ait: « Si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. » S. Thomas etiam *1-2, q. 4, art. 4,* probat beatitudinem amitti non posse, si fuerit perfecta. Idcirco, si divitiae amitti per violentiam possunt, in ipsis felicitas consistere non poterit, et earum possessio longe est a beatitudine aliena.

Sed quod in divitiis consistat felicitas, **arguitur** ex duobus:

Primo, quia ex V. *Ethic.* (*cap.* 8) habetur quod numisma ad hoc est inventum, ut sit fideiussor habendi quodcumque homo voluerit: Constat autem secundum Boëtium, 3. *de consolatione* (*ut sup.*) quod *felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

Secundo, quia Aristoteles I *Politic.* (*cap.* 5) ait, quod desiderium circa pecunias et divitias, scilicet artificiales, est infinitum: Hoc autem ad summum Bonum pertinere videtur, ut eius desiderium sit infinitum.

Ad haec respondet S. Thomas *1-2, quaest. 2. artic. 1, ad secundum.*

Ad primum quidem, quod intendit Aristoteles pecunia haberi posse omnia venalia, non autem simpliciter omnia, quia spiritualia bona quae venalia non sunt, pecunia haberi non possunt.

Ad secundum ait, ut supra *ad tertium,* quod aliter est infinitum desiderium pecuniarum, et aliter desiderium summi Boni: quia quando habentur quaecumque temporalia contemnuntur, et alia appetuntur, eo quod magis eorum insufficientia cognoscatur cum habentur, summum autem Bonum quanto perfectius possidetur, tanto magis amatur, ideo ratio nulla est.

CAPUT XXXI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA.

Quarto ostenditur, quod: **nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest.**

Et **arguitur primo** sic: In ea obtinenda, fortuna plurimum potest, et est instabilis, et non subiacet hominis voluntati, et plerumque malis advenit: quae omnia summo bono repugnant: Ergo etc.

Advertendum ex *1-2. quaest. 2. artic. 4.*, quod ad beatitudinem per principia intrinseca homo ordinatur, cum ad ipsam naturaliter ordinetur, ideo bene, ex eo quod aliqua bona ab extrinseco tantum proveniunt, et praesertim a fortuna, concluditur illud summum bonum non esse hominis bonum et in ipso beatitudinem non consistere.

Secundo. Si sic esset, homo diceretur bonus secundum quod habet potentiam, quia homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit: Sed hoc est falsum, quia non est bonus omnis qui potest bona facere: Ergo etc.

Tertio. Omnis potentia est alterum, non autem summum bonum: Ergo etc.

Adverte, quod potestas ut patet V. *Metaph. (Capit. 11. text. comm. 17.)* habet rationem principii; principium autem ad alterum dicitur, scilicet ad id quod est a principio; ideo bene hic dicitur, quod potentia ad alterum est.

Quarto. Potentia quis potest bene et male uti, cum potentiae rationales ad opposita sint: hoc autem repugnat summo hominis bono: Ergo etc.

Quinto. Potestas humana est imperfectissima; quia radicatur in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: et quanto magis reputatur, tanto a pluribus dependet, et consequenter multipliciter destrui potest: Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam.

Concludit ex supradictis S. Thomas, universaliter, quod in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cum omnia talia bona sub praedictis contineantur.

Contra hanc conclusionem argui potest:

1°) Tum quia, per potestatem homines sunt Deo proximi.

2°) Tum quia, per potentiam sufficit quis sibi et aliis.

Sed nullum istorum convincit: — Non quidem **primum,** quia ut inquit S. Thomas, loco praeallegato *ad primum*, non sufficit ad beatitudinem quod homo appropinquet ad Deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quod appropinquet quantum ad bonitatem, quod non convenit homini ex humana potentia, cum illa possit bene et male uti, Deus autem non possit sua potestate nisi bene uti, cum sua potestas sit sua bonitas.

Non etiam **secundum** urget, quia non sufficit ad beatitudinem quod aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi et aliis, sed exigitur quod id quo sufficit sibi et aliis, se habeat tantum ad bonum, non autem ad bonum et malum, sicut est in potentia mundana.

CAPUT XXXII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS.

Viso, quod felicitas non consistit in bonis fortunae, vult ostendere S. Thomas quod: **nec in bonis corporis cuiusmodi sunt, sanitas, pulchritudo, robur et huiusmodi, consistit;** quemadmodum Carneades Academicus aexistimavit.

Probatur: — **1**°) Tum, quia haec bona sunt bonis et malis communia, et instabilia sunt, et voluntati non subiacent:

2°) Tum, quia bonum animae est melius bono corporis, sicut anima est melior corpore.

3°) Tum, quia huiusmodi bona sunt homini et aliis animalibus communia.

4°) Tum, quia cum multa animalia quantum ad bona corporis sint homine potiora, sunt enim quaedam ipso velociora, et quaedam robustiora, et sic de aliis, sequeretur quod homo non esset optimum animalium.

Sed circa *tertiam rationem* **dubitatur:** Quia videtur magis ex illo assumpto oppositum concludi. *Quanto enim bonum est communius, tanto est divinius;* ut dicitur I. *Ethic* (*Cap. 1.*) ergo si bonum corporis est communius quam quodcumque aliud bonum spirituale hominis, utpote et homini et bruto conveniens, sequitur quod sit divinius; et sic magis in ipso consistit felicitas, quam in bono spirituali.

Contra etiam *conclusionem* **arguitur** a quibusdam.

Primo: Sanitas conservat esse; ergo est optimum: sicut et aegritudo pessima est, quia tollit esse.

Secundo: Sanitate remota removetur omne hominis bonum; ergo etc.

Tertio: Omnium terribilissimum est mors; ergo summum appetibilium est vivere; per locum a contrariis; ergo etc.

Ad primum horum respondetur ex doctrina S. Thomae *4. Sent. dist. 49, art. 1. ad tertium,* quod propositio assumpta habet veritatem de communi secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: quod enim est communius isto modo, est divinius, sicut divina natura est communis omnibus, inquantum omnes ipsa secundum aliquam similitudinem participant: non autem habet veritatem de communi secundum praedicationem, quo modo bonum corporis est communius quam bonum spirituale hominis, ideo ratio non infringit propositum.

Ad primum *contra conclusionem* dicitur, quod magis concludit oppositum: Tum, quia ex eo quod sanitas ad conservationem esse ordinatur, sequitur quod non sit summum bonum: Tum, quia nec ipsa conservatio humani esse potest esse ultimus finis humanae voluntatis et rationis: quod ostendit S. Thomas *1-2. quaest. 2. artic, 5.* quia impossibile est quod rei ordinatae ad aliud sicut ad finem, conservatio in esse sit eius ultimus finis: manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliud sicut finem, cum ipse non sit summum bonum. — Ad rationem ergo *negatur consequentia.*

Ad secundum *negatur assumptum,* immo, etiam sanitate remota, remanent multa bona hominis, puta bonum intellectus, et bonum virtutis.

Ad tertium dicitur, quod mors est omnium terribilissimum inter mala corporalia, ideo nihil aliud sequitur nisi quod vivere est summum appetibilium inter bona corporalia, non autem quod sit summum bonum simpliciter.

CAPUT XXXIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN PARTE SENSITIVA.

Postquam ostendit S. Thomas, quod felicitas non consistit in bonis fortunae, neque in bonis corporis, vult nunc ostendere quod in nulla animae operatione consistit.

Et primo, ostendit, quod: **summum hominis bonum non est in bonis sensitivae partis.**

Probat autem hoc: — **1**°). Tum quia haec sunt homini et brutis communia:

2°). Tum quia bonum intellectus est melius bono sensus, sicut intellectus est melior sensu.

3°). Tum quia oporteret esse summum bonum in cibis et venereis, cum maximae delectationes secundum sensum in illis sint.

4°). Tum quia sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem: utilitas autem ista ad corporis bona refertur, et cognitio sensitiva ad intellectivam ordinatur.

Advertendum secundum doctrinam S. Thomae *1-2, q. 3, art. 3,* quod licet in operatione sensuum non consistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinem pertinet. Ad imperfectam enim beatitudinem, qualis in hac vita haberi potest, antecedenter concurrit, in quantum operatio intellectus operationem sensus praeexigit. Ad perfectam autem beatitudinem, qualis habetur in patria, concomitanter se habet, quia secundum Augustinum in *epist. ad Dioscor.* (*ep. 56*) post resurrectionem ex animae beatitudine fiet quaedam redundantia ad corpus et ad sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur.

CAPUT XXXIV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM.

Secundo ostendit, quod: **ultima felicitas hominis non consistit in operationibus moralibus**; idest, in actibus virtutum moralium, ut Diogenes Cynicus posuit, et Stoicorum schola.

Et **arguit primo** sic. Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud, sicut actus fortitudinis ad victoriam, et pacem, et actus iustitiae ad servandam pacem inter homines: Ergo in ipsis non est ultima hominis felicitas. — Probatur *consequentia;* quia felicitas humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima.

Circa *probationem consequentiae* advertendum est, quod secundum mentem Aristotelis, X. *Ethic (cap. 9)* et S. Thomae ibidem, *lect. 12.*, et in quaest. *de virtutibus, quaest. 1. art. 5. ad 8.*, et *3. Sent. dist. 34, quaest. 1. artic. 4.*, et clarius *de Verit. quaest. 14. artic. 2*, duplex est humana felicitas: *Una* scilicet *activa*, sive civilis, quae consistit primo in actu prudentiae, quo homo et se et alios gubernat; et secundario in actibus aliarum virtutum moralium. *Alia speculativa,* quae est actus sapientiae, scilicet contemplatio summae veritatis. Quia autem activa felicitas ad speculativam ordinatur veluti quaedam eius dispositio, ideo non est simpliciter ultima felicitas, licet sit summum bonum in genere vitae activae et civilis. Propter hoc ergo dixit S. Thomas hoc loco, quod felicitas humana non est ordinabilis ad aliud, si sit ultima, ut praeservaret se a felicitate activa et civili, quae quidem est aliqua hominis felicitas, sed est ad aliam ordinata, et non est ultima. Simili ratione in principio Capituli proposuit, quod ultima felicitas hominis non consistit in operationibus virtutum moralium: ut inquam daret intelligere, quod non negat, aliquam felicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum consistere, sed quod negat, in illis ultimam felicitatem esse, quae est simpliciter summum hominis bonum, et non solum in aliquo genere.

Secundo arg. Modificatio passionum vel rerum exteriorum non potest esse ultimus finis humanae vitae, cum ipsae passiones et res exteriores sint ad illud ordinabiles. Ergo etc. Probatur *con-*

sequentia: quia virtutes morales ad hoc sunt, ut per eas in huiusmodi medium conservetur.

Adverte ex doctrina S. Thomae in plerisque locis, praesertim *1-2. quaest. 60. art. 2.* quod virtutes morales distinguuntur: quia quaedam sunt, sicut circa materiam, circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias: quaedam vero sunt circa operationes, sicut iustitia circa emptiones, venditiones, commutationes, et huiusmodi; ideo hic dicitur, quod virtutes morales ad hoc sunt, ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis, quae scilicet sunt motus appetitus sensitivi, non autem extrinsecus dumtaxat illatae, et exterioribus operationibus et rebus circa quas huiusmodi exteriores operationes sunt.

Tertio arg. Bonum moralis virtutis est quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum; Ergo non est optimum hominis quod est felicitas. — Probatur *consequentia*: quia proprium hominis bonum est secundum id quod est proprium rationi, cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, magis autem proprium rationis est quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit.

Advertendum ex S. Thoma, *3. Sent. dist. 33. q. 1. art. 1, quaestiuncula 1.*, quod bonum virtutis moralis est bonum rationis, idest, bonum quod est ratione regulatum. Nam ratio dirigit et regulat omnes actus humanos: et in tantum aliquis actus humanus est bonus, inquantum rationi conformatur; ideo hic dicitur, quod bonum moralis virtutis est bonum a ratione in aliis a se institutum; quia videlicet in motibus appetitus et operationibus, quae a virtute morali moderationem accipiunt, quae sunt alia a ratione, attenditur bonum ex ordine ad rationem, et ipsi actus qui a virtute morali producuntur, qui sunt a rationi extrinseci, sunt boni inquantum rationi conformantur.

Quarto arg. Illud secundum quod homo maxime assimilatur Deo, est eius felicitas, cum finis omnium rerum sit Deo assimilari, ut ostensum est supra (*cap. 19*): hoc autem non est secundum actus morales, cum tales actus Deo non conveniant nisi metaphorice, eo quod ipsi non conveniant passiones vel aliqua huiusmodi circa quae sunt actus morales: Ergo etc.

Advertendum hoc loco, quod licet summum bonum aliarum rerum consistat in aliquo bono ad quod per propriam operationem perveniunt, puta in gravi esse deorsum, hoc tamen in homine esse non potest, quia quod in illis est summum bonum in Deo formaliter non inventum, est id in quo maxime Deo assimilari possunt. In homine autem non est sic. Nam praeter assimilationem ad Deum tanquam ad exemplar, quantum ad ea quae Deo formaliter non conveniunt, habet in se unde illi assimiletur secundum eandem rationem operationis supremae quae Deo convenit, scilicet secundum intelligere et velle, secundum quae creatura maxime Deo appropinquat.

Ideo, optime arguit S. Thomas, ultimam hominis felicitatem non consistere in operationibus moralibus, ex eo quod per ipsas homo non maxime Deo assimilatur, cum illae Deo non conveniant; sed alia habeat in se per quae magis appropinquat ad Deum, et illi magis assimilatur, scilicet intelligere et velle, quae etiam sunt nobilissimae operationes divinae. Unde et Aristoteles X *Ethic.* (*cap. 10*) ostendit in contemplatione maxime consistere hominis felicitatem, quia dii qui beati sunt, hanc solam operationem habent, non autem morales operationes, ideo secundum illam maxime homines diis similes sunt.

Sed occurrit unum **dubium**. - Videtur enim hic velle S. Thomas, quod nullae virtutes morales Deo proprie conveniant, sed tantum metaphorice: hoc autem in Primo libro (*cc. 92, 93*) dixit verum esse de virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones; sed de iis quae circa operationes sunt, ut sunt iustitia et liberalitas, vult quod proprie Deo conveniant.

Respondetur ex iis, quae ibidem dicit S. Thomas. et *1. p. quaest. 21. art. 1. 1-2. quaest. 61. art. 5. ad primum.* Item, *4. Sent. dist. 46. art. 1. ad primum*, quod hujusmodi virtutes morales quae sunt circa actiones, *dupliciter* accipi possunt; scilicet, secundum quod circa civiles actiones humanas sunt, et secundum quod absolute et communiter circa actiones versantur. *Primo modo*, non conveniunt Deo, ut dicitur X. *Ethic.* (*cap. 10.*) Iustitia enim humana est circa emptiones et venditiones ac depositiones et hujusmodi, similiter liberalitas, circa dationes pecuniarum et hujusmodi, quae non attribuuntur Deo proprie, et sic intelligit S. Thomas, hoc loco. *Secundo* autem *modo*, Deo conveniunt, et sic intellige superius Primo libro. Est enim Deus rerum omnium naturalium distributor, et bonorum omnium largitor absque retributione, proprie loquendo. Vide ibi Primo libro, *c. 93.*

Quinto arg. Actus morales non sunt maxime proprii homini inter bona humana, respectu aliorum animalium, sed tantum actio intellectualis; cum alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participent, non autem intellectualis operationis: Ergo etc. - Probatur *consequentia*; quia felicitas est proprium hominis bonum et ideo quaerenda est in eo quod est maxime proprium homini.

Adverte, quod bruta non dicuntur liberalitate et fortitudine participare, quasi istae virtutes illis conveniant, sed quia habent aliquos actus similes actibus illarum virtutum, ad quos quidem non per electionem moventur, quod est de ratione virtutis, sed per naturalem instinctum.

Attendendum etiam, quod Stoici ad ponendum felicitatem in actibus moralibus movebantur, ut videtur Cicero in libro *de finibus bonorum et malorum* tangere, quia solum honestum bonum esse

dicebant, honestum autem dicebant in virtute consistere, secundum quam homo bonus dicitur: – Sed eorum ratio non concludit. – Respondetur enim ex doctrina S. Thomae, *1, par. q. 5. artic. 6: et 2-2. q. 145. artic. 1. ad secundum*, quod honestum *dupliciter* accipi potest. *Uno modo*, ut dividat bonum humanum nobis per experientiam notum, ut proprie videntur accipere doctores dividentes bonum in utile, delectabile, et honestum: et sic honestum dicitur, quod in rebus humanis, est per se eligibile tamquam existens secundum rationem ordinatum, et honestum idem est quod virtus: sed tunc falsum est quod honestum sit ipsa ultima hominis felicitas, immo ad ipsam felicitatem sicut ad finem ordinatur, quamvis in se etiam aliquam rationem bonitatis habeat, etiam si nihil aliud boni nobis per ipsum proveniret. *Alio modo*, potest accipi ut dividit bonum in communi, ut scilicet omne quod propter se appetitur, honestum dicitur: et sic falsum est, quod virtus tantum habeat rationem honesti, immo ipsa Dei contemplatio magis habet rationem honesti, quia ita propter se appetitur, quod nullo modo appetitur propter aliud: virtus autem ita propter se est appetibilis, quod etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem, est appetibilis.

CAPUT XXXV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTU PRUDENTIÆ

Tertio ostenditur, quod: **neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas**; ut Diogenes Cynicus et Stoici voluerunt quamvis in ipso sit activa, et civilis felicitas, ut in praecedenti Capitulo de mente Aristotelis dictum est.

Et **arguitur primo**: Quia actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, in quibus non est ultima hominis felicitas.

Secundo: Quia ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quae est circa perfectissima obiecta: prudentiae autem operatio non est circa nobilissima obiecta intellectus vel rationis, cum sit circa contingentia tantum.

Tertio: Quia actus prudentiae ordinatur ad aliud sicut ad finem, tum quia est practica cognitio; tum quia prudentia facit hominem bene se habere in iis quae sunt ad finem, ut patet Sexto *Ethicorum (cap. 16)*

Quarto: Quia bruta aliquid prudentiae participant, ut patet Primo *Metaphysicae* (*cap. 1*): nihil autem participant felicítatis, ut Primo *Ethicorum* (*cap. 13*) ostenditur.

Circa *primam rationem advertendum*, ex doctrina S. Thomae, *1-2, quaest. 58, art. 3, ad 1: 3. Sent. dist. 23, q. 1, art. 4, quaest. 2, ad 3: de virtutibus Cardinalibus art. 1, ad 3*, quod prudentia est media inter intellectuales virtutes et morales: est enim secundum essentiam et subiectum virtus intellectualis, secundum materiam vero moralis, cum sit recta ratio agibilium, et sit virtutum moralium directiva, ideo hic dicitur quod actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, scilicet tamquam circa materiam.

Circa *secundam rationem advertendum,* ex S. Thoma *1-2, q. 57, art. 4, ad 2,* et *art, 5. ad 3*: et *2-2, q. 47, art. 5*, et est de mente Aristotelis VI *Ethic. (cc. 4. 5)*, quod licet prudentia et ars sint de numero virtutum intellectualium secundum essentiam et secundum subiectum, distinguuntur tamen ab habitibus intellectualibus speculativis; quia illi sunt circa necessaria, istae autem sunt circa contingentia aliter se habere: Ars enim est circa factibilia, quae scilicet in materiam exteriorem transeunt: Prudentia vero circa agibilia, quae scilicet sunt operationes immanentes in agente: est enim humanarum electionum regulatrix et gubernatrix, electio autem consequitur iudicium rationis de agendis; quod iudicium est circa contingentia, ut dicitur *1-2. quaest. 13, art. 6, ad 2,* ideo bene hic dicitur quod prudentia est circa contingentia.

Circa *tertiam rationem advertendum,* ex doctrina S. Thomae, *de Verit. quaest. 5, art. 1,* quod cum *duo* in rebus agibilibus sint consideranda, scilicet finis, et ea quae sunt ad finem; affectionem et bonam dispositionem ad finem faciunt virtutes morales; prudentia vero dirigit in iis quae sunt ad finem, inquantum dirigit consilium et electionem, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ideo hic dicitur, quod prudentia facit hominem bene se habere in iis quae sunt ad finem.

Circa *quartam attendendum,* quod bruta aliquid prudentiae participare dicuntur, non quia virtus prudentiae aliquo modo in ipsis sit, cum ipsis non sit ratio: prudentia autem sit recta ratio agibilium, ut dicitur VI *Ethic. (c. 6).* Sed quia, in operibus suis aguntur simili modo quo prudens operatur: quemadmodum enim prudens in suis operibus ordinate procedit, utpote ex ratione quid sibi agendum sit deliberans, ita bruta, ut *1-2. q. 13, art. 2. ad 3,* et in Primo *Metaphysicae (Cap. 1, Lect. 1)*, S. Thomas inquit, ex naturali instinctu ad ordinatissimas quasdam operationes inclinantur, utpote a divina arte directa. Unde prudentia in ipsis dicitur naturalis quaedam aexistimatio de convenientibus prosequendis et nocivis fugiendis, non autem cognitio qua cum deliberatione unum

ordinatum ad finem alteri iudicatur esse praeeligendum, quod proprie ad rationem pertinet.

CAPUT XXXVI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS.

Quarto, ostenditur quod: **nec in operatione artis ultima hominis felicitas consistit.**

Et **arguitur: — 1°**) Tum quia cognitio artis est practica, et ita ad finem ordinatur.

2°) Tum quia artificiata sunt fines artis: illa autem non sunt finis humanae vitae, sed e contrario nos artificialium finis sumus, cum omnia propter usum hominis fiant, scilicet aut immediate, aut mediate.

CAPUT XXXVII.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI

Ostenso quod felicitas in nullo praedictorum consistit, concludit S. Thomas: **ipsam in Dei contemplatione consistere.**

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, praemittit quasdam conclusiones. *Secundo*, infert propositum.

Prima conclusio est: **Ultima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis. — Probatur dupliciter.**

Primo inducendo per omnia, in quibus potest videri felicitas consistere, et *arguitur* sic: Non consistit in bonis fortunae; non in bonis corporis; non in bonis animae quantum ad partem sensitivam; neque quantum ad intellectivam secundum actus morales; aut secundum actus prudentiae, et artis: Ergo in contemplatione veritatis.

Advertendum, quod actus virtutum moralium ponuntur ad partem intellectivam pertinere, non quia sint actus ab intellectu eliciti, cum sint actus appetitus: sed quia sunt actus ratione regulati, inquantum appetitus sensitivus hominis, in quo sunt virtutes morales quae sunt circa passiones, subditur rationi: appetitus autem intellectivus in quo sunt virtutes quae sunt circa operationes per rationem dirigitur.

Secundo. *Arguitur* ex conditionibus verae felicitatis quas Aristoteles I. et X. *Ethicorum* ponit. — Contemplatio veritatis est homini propria. — Haec non ordinatur ad aliud sicut ad finem, cum propter seipsam quaeratur. — Per hanc homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem, cum haec sola de humanis operationibus in Deo et substantiis separatis sit. — Per hanc superioribus ipsa cognoscendo aliquo modo coniungitur. — Ad hanc homo sibi magis est sufficiens, utpote parum ad eam auxilio exteriorum rerum egens. — Ad eam omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem: Artificialia enim quae sunt ad vitam necesssaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quae requiritur ad contemplationis perfectionem. Per virtutes quoque morales et per prudentiam et artem pervenitur ad quietem a perturbationibus passionum scilicet interiorum: Regimen vero totius vitae civilis ordinatur ad quietem ab exterioribus passionibus, quae quietes ad contemplationem requiruntur: Ergo etc.

Advertendum primo ex S. Thoma 1-2, *quaest. 4. artic. 6.* quod bona corporis dispositio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita, quam in patria, non quidem ut ad ipsam beatitudinis operationem conferens, sed tamquam excludens invalitudinem quae eam impedire posset.

Advertendum secundo, cum dicitur, quod homo ad veritatis contemplationem est magis sibiipsi sufficiens, quod licet (ut hic dicitur) omnes artes et omnia officia humana servire videantur contemplantibus veritatem, non tamen auxilio omnium indiget homo de necessitate ad contemplandum, sed per se habet vim contemplandi: rebus autem exterioribus non indiget nisi ad corporis sustentationem. In vita autem activa illis indiget non solum ad corporis sustentationem sed etiam ad opera virtutis: liberalis enim ad actum liberalitatis, indiget divitiis quas aliis possit impartire, et sic de multis aliis virtutibus moralibus. Ideo hic dicitur, quod homo parum indiget rebus exterioribus ad veritatis contemplationem, et quod est magis sufficiens sibi ad hanc, quam scilicet ad operationes vitae activae, in quas non potest nisi rebus exterioribus abundet.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Ultima felicitas hominis non consistit in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, scilicet primorum.**

Probatur: — 1°) Tum quia est imperfectissima, utpote ma-

xime universalis, et rerum cognitionem in potentia continens: 2°) Tum quia est principium, non autem finis humani studii, utpote a natura non autem per studium virtutis proveniens.

Adverte, quod cognitio primorum principiorum naturaliter cognitorum *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*, ut est ipsorum principiorum per se. *Secundo modo*, ut est cognitio aliquo modo conclusionum in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur, quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur ut est ipsorum principiorum secundum se; sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa et evidentissima; sed intelligitur, ut est conclusionum in ipsis contentarum: sic enim est cognitio universalis et potentialis non autem actualis et distincta: et ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

Tertia conclusio: **Ultima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de rebus infimis.**

Probatur: Quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia.

Adverte, ex doctrina S. Thomae *1. 2. quaest. 3. artic. 6.* quod res non perficitur aliquo inferiori se, nisi inquantum in ipso est aliqua participatio superioris. Unde cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, inquantum tales formae sunt, sed inquantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile vel aliquid huiusmodi. Cum ergo felicitas ultima hominis dicit cognitionem intellectus perfectissimam, qua aliquo intelligibili perficitur, impossibile est ut consistat in scientia quae est de rebus infimis, idest, de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano inferiores: et in hoc consistit ratio conclusionis.

Ex praedictis conclusionibus infert S. Thomas:

Conclusionem principaliter intentam, scilicet quod: **In contemplatione sapientiae, quae inquam est secundum divinorum considerationem, ultima hominis felicitas consistit.** — Ex qua ulterius constat per viam inductionis, quod in contemplatione Dei ultima hominis felicitas consistit; id quod superius (*cap. 25*) multis rationibus est ostensum.

CAPUT XXXVIII.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI, QUÆ COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS

Postquam ostendit S. Thomas felicitatem substantiae intellectualis in Dei contemplatione consistere, vult nunc ostendere in quali Dei cognitione consistat.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo*, ostendit in qua Dei cognitione non consistat felicitas. *Secundo*, in qua consistat, circa finem Capitis 50.

Circa primum ostendit *primo*, quod felicitas non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a pluribus, et *duo* facit: *Primo*, declarat conclusionem. *Secundo*, eam probat.

Quantum ad primum inquit, quod per cognitionem communem Dei intelligit confusam quandam cognitionem quae quasi omnibus adest, sive quia secundum aliquos cognoscitur Deum esse tamquam per se notum, sive (quod verius est) quia videtur naturali ratione oportere esse aliquem ordinatorem rerum quas videmus: quis autem vel qualis sit, et an unus tantum sit ordinator naturae, non habetur statim ex hac communi consideratione. Declaratur per similitudinem cognitionis animae ex motu et operibus aliis. Hanc igitur cognitionem Dei, inquit S. Thomas ad felicitatem non sufficere.

Advertendum *primo,* quod S. Thomas duas opiniones de esse Dei tangit, superius in I. Lib. (*Cap. 10.*) adductas: — Quarum una dicebat, quod Deum esse demonstrari non potest, eo quod sit per se notum nobis, sicut et nota nobis sunt prima principia demonstrationis. Altera vero dicebat, quod non est per se notum nobis (*Lib.* I *Cap. 11.*). Et quia prima opinio falsa est, et secunda vera, ideo inquit S. Thomas: secundum verius est. Quia tamen ambae opiniones in hoc conveniunt, quod aliqua cognitio Dei communis est quasi omnibus, ideo utramque ad sui propositi confirmationem adduxit.

Advertendum *secundo,* quod non dixit hanc confusam Dei cognitionem omnibus adesse, sed, *quasi omnibus,* quia haec actualis cognitio ab aliquibus removetur propter impedimentum virtutum sensitivarum: sunt enim quidam quibus defectus rationis inest, eo quod male affectas habeant virtutes sensitivas interiores, ut patet

in amantibus: et istis haec actualis cognitio non adest, sed omnibus ratione utentibus videtur quandoque inesse. Nullus enim huiusmodi est, cui non aliquando insit consideratio quod aliquis universi gubernator sit. Unde et Cicero in I. *Quaest. Tusculanarum* ait, quod nulla gens tam fera est et nemo hominum tam immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio.

Quantum ad secundum **arguitur.**

Primo sic: Haec cognitio multorum errorum admixtionem suscipit, ut patet ex eo quod quidam, corpora coelestia, quidam vero ipsa elementa, utpote a quibus secundum eos alia ordinantur, et eorum motus et actiones a nullo ordinatore eis insunt, quidam vero homines, qui alios ordinant, deos esse dixerunt; Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia felicitatem oportet operationem perfectam esse.

Secundo. Ad istam cognitionem non ordinantur humani actus sicut in finem, immo quasi a principio, ab usu videlicet rationis omnibus adest; Ergo etc. — Patet *consequentia*; quia felicitas est finis humanorum actuum.

Adverte, quod de ratione felicitatis, cum sit ultimus finis, est ut sit ultima perfectio ad quam homo suis operibus bene actis nititur pervenire; ideo ex eo quod illa confusa cognitio a principio adest, utpote a natura proveniens, optime arguit S. Thomas, in ipsa humanam felicitatem non consistere.

Tertio. Ex eo quod praedicta cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet, et stolidus reputatur, iuxta illud Ps. XIII, 1, et LII, 1,: *Dixit insipiens in corde suo*: *Non est Deus*: Ergo etc. — Probatur; quia nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur.

Adverte, quod carere felicitate, non est vituperabile, si secundum se accipiatur, ut patet in hominibus viventibus, et in pueris in solo originali decedentibus, inquantum sunt particulares personae: et sic intelligit S. Thomas. Carere tamen felicitate sua culpa, ut in damnatis contingit, vituperabile est ratione culpae adiunctae, quae voluntaria est.

Quarto. Talis cognitio est imperfectissima, quia huiusmodi cognitio est per quam res cognoscitur in potentia tantum, cum propria in communibus potentia contineantur: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia felicitas est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est in actu, et non id quod est in potentia, cum potentia perfecta per actum babeat boni rationem.

Adverte, quod ultima verba, scilicet: *potentia perfecta per actum, habet boni rationem*, adducuntur pro ratione praecedentis propositionis, et est sensus; quod ideo summum bonum hominis non est id quod est in potentia, quia quod est in potentia ut sic, non habet

rationem boni, cum careat actu ex quo aliquid habet ut sit bonum; sed omnem perfectionem et bonitatem habet inquantum potentia est perfecta per actum. — Sic enim arguatur: Quod est in potentia ut sic, non habet rationem boni, sed tantum quod habet actum: Ergo quod est in potentia, non potest esse summum bonum. Oppositum enim consequentis repugnat antecedenti.

CAPUT XXXIX.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI, QUÆ HABETUR PER DEMONSTRATIONEM.

Secundo ostendit S. Thomas, quod non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quae per demonstrationem habetur.

Sed notat *primo,* quod per demonstrationem habetur altior cognitio de Deo, et magis acceditur ad propriam eius cognitionem, quam per praemissam, eo quod per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur: demonstratur enim ipsum esse immobilem, aeternum, incorporeum, etc.

Notat *secundo*, quod cum ad propriam rei cognitionem perveniatur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes, differt tamen inter istos modos propriae cognitionis, quia per affirmationes proprias scitur de re quid est, et quomodo ab aliis separatur: per proprias vero negationes scitur quod est ab aliis separata, sed quid sit, remanet ignotum: et talis est propria cognitio quae habetur de Deo per demonstrationes. De hoc modo cognoscendi Deum per negationes determinatum est in Primo Libro Cap. 14.

Istis praesuppositis, **probatur conclusio.**

Primo sic: Felicitas est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Sed ad praedictam cognitionem pauci perveniunt propter impedimenta huius cognitionis quae in I. Lib. (*Cap. 4.*) sunt tacta: Ergo etc. — Probatur *maior*: quia quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illius speciei, ut in pluribus, eo quod quae sunt a natura, aut semper aut in pluribus sint, et raro deficiant; felicitas autem est finis humanae speciei, cum ipsam omnes homines naturaliter desiderent.

Adverte, cum dicitur omnes homines naturaliter desiderare beatitudinem, quod hoc iuxta superius dicta (*Cap. 26.*) intelligitur de felicitate formaliter sumpta, idest, de felicitate quantum ad com-

munem rationem nomine felicitatis importatam, quae est ratio perfecti et completi boni. Naturaliter enim unusquisque desiderat complementum suae perfectionis, et supremum suum bonum. Non autem intelligitur de felicitate materialiter sumpta, idest, de eo cui convenit ratio summi boni. Item intelligitur quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium.

Circa istam rationem multipliciter **dubitatur:**

Primo, circa processum rationis. Videtur enim fieri transitus ab esse ad possibile, et a possibili ad esse. Nam, ad probationem *maioris* assumitur quod ea quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illìus speciei ut in pluribus; et concluditur, quod felicitas est bonum possibile provenire omnibus nisi accidat impedimentum aliquibus; cum deberet concludit, quod est bonum ad quod omnes, aut plures homines perveniunt. – Similiter sub *maiori* subsumitur minor de inesse, scilicet: pauci perveniunt ad illam cognitionem; cum tamen deberet subsumi: pauci possunt ad illam pervenire. Et sic videtur processus falsus esse.

Secundo: Quia per hanc rationem probaretur quod etiam felicitas quae in hac vita haberi potest, non consistit in cognitione Dei et substantiarum separatarum qualis potest haberi. Nam et pauci ad ipsam perveniunt: quod est contra Aristotelem I. et X. *Ethic.*

Tertio: Quia per hanc rationem etiam probaretur, quod visio Dei per essentiam non est humana felicitas. Nam et ad hanc pauci perveniunt, iuxta illud Matth. XX. *Multi sunt vocati, pauci vero electi.*

Ad primum horum respondetur, quod non est in hoc processu error. Nam *maior* licet videatur loqui de possibili tantum, intelligitur tamen et de inesse. Sensus enim est, quod felicitas est bonum quod potest omnibus adesse, idest, a cuius consecutione nullus prohibetur, nisi sint aliqui orbati, idest, carentes aliquo principio naturae, et per consequens plures ad ipsam quandoque perveniunt. Unde ex illa propositione dat intelligere S. Thomas sensum et sequentium et praecedentium propositionum.

Illius enim propositionis: *Ea quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illius speciei, ut in pluribus*: sensus est, quod maior pars eorum quae continentur sub specie, habet potentiam perveniendi ad finem ultimum speciei, habetque sufficientia principia ad eius consecutionem, et consequitur ipsum finem, sicut et in aliis rebus naturalibus in paucioribus evenit quod effectus secundum speciei inclinationem non eveniat.

Similiter et haec propositio: *Ad praedictam cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt*: eodem modo intelligenda est. Sensus est enim, quod ad cognitionem Dei per demonstrationem habendam pauci sunt qui non impediantur, quia plures sunt quibus adsunt impedimenta ad talem cognitionem, de

quibus in I. Lib. *(Cap. 4)* dictum est, quam qui illis impedimentis carent.

Ad secundum: Dicitur *primo*, quod felicitas perfecta, etiam naturalis, in hac vita haberi non potest, ut patet etiam per Aristotelem in locis praeallegatis: unde cognitio substantiarum separatarum quae per scientias speculativas acquiritur, non est perfecta felicitas, sed quaedam perfectae felicitatis participatio.

Dicitur *secundo*, quod non sequitur ex hoc processu felicitatem possibilem haberi in hac vita, non consistere in cognitione Dei et substantiarum separatarum qualis in hac vita haberi potest, licet pauci in hac ad ipsam pervenire possint. Illa enim propositio: *Ea quae sunt unius speciei, possunt ad finem illius speciei, ut in pluribus pervenire*, habet veritatem simpliciter considerata natura, et de fine naturae absolute sumpto, non autem considerata natura secundum statum aliquem determinatum, puta secundum statum huius vitae. Unde dicitur, quod considerata natura humana secundum se, et considerato fine talis naturae, plures pervenire possunt ad illum finem, qui est cognitio substantiarum separatarum: et plures ad ipsum perveniunt saltem post mortem: non oportet autem quod ad illum finem plures in hac vita perveniant, quia sunt in hac vita multa quae a consecutione talis finis impediunt. Si qui tamen consequuntur aliquam similitudinem felicitatis in hac vita, eorum felicitas in cognitione substantiarum separatarum consistit.

Dicitur *tertio*, quod aliter loquendum est de iis quae ab alio tantum moventur ad finem consequendum, et aliter de iis quae sua operatione libere ad finis acquisitionem seipsa movent. In illis enim quae ab alio tantum moventur ad finem, plura consequuntur finem, si ad finem moveantur: et quia naturalia habent aliquod principium in se, per quod a dante naturam moventur ad finem, ideo pro maiori parte finem consequuntur. In istis autem quae seipsa movent propria operatione ad acquirendum finem, verum est quod ut in pluribus ad finem perveniunt, non quidem absolute, sed si ad acquisitionem finis operentur: et ideo, si omnes homines scientiis speculativis vacarent, tenderentque ad substantiarum separatarum cognitionem possibilem in hac vita haberi, pro maiori parte ad hunc finem pervenirent; sed quia propter occupationes huius vitae, et propter studii laborem, pauci ad hanc acquirendam cognitionem operantur, ideo pauci ad ipsam perveniunt, et sic pauci consequuntur naturae rationalis finem.

Ad tertium dicitur, quod haec ratio concludit de fine qui naturae virtute acquiri potest, ut patet ex propositione hac assumpta: *Ea quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus*; visio autem Dei per essentiam, est finis virtutem naturae excedens: ideo non oportet ipsum pluribus hominibus advenire, sed sufficit, ut paucioribus adveniat, licet omnes homines

sint vocati ad fidem et ad gloriam. Inferius vero (*cap. 50*) ostendet S. Thomas quod nec ipsa naturalis felicitas ad quam omnes saltem post mortem perveniunt, est completa felicitas hominis.

Secundo prob. Cognitio de Deo per demonstrationem habita, remanet in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo, posteriores enim conati sunt aliquid traditis de Deo ab antiquioribus adiungere: Ergo etc. - Probatur *consequentia*: quia felicitas quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum, cum esse in actu sit finis existentis in potentia.

Dubium. — Sed non videtur ista ratio concludere: Per ipsam enim probaretur quod nullus videns divinam essentiam est beatus; quia cum nullus videntium Deum ipsum comprehendat, visioni cuiuslibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo.

Respondetur, quod *dupliciter* loqui possumus de potentia. *Uno modo*, ut nominat tantum carentiam alicuius perfectionis, cum aptitudine ad eam suscipiendam, et sic conceditur, quod visioni cuiuscumque beati adiungitur potentia ad perfectiorem actum; sed de potentia hoc modo sumpta non est sermo in hac ratione. *Alio modo*, ut nominat huiusmodi carentiam formae, et aptitudinem ad ipsam, et ultra hoc tendentiam ad perfectionem, quando scilicet carens perfectione ad illam movetur, et sic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui novit aliquid de Deo per demonstrationem, conatur aliquid ulterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo: vel saltem posteriores aliquid cognitioni ab aliis traditae conantur adiungere: quod est signum, cognitioni habitae adiungi potentiam ad ulteriorem actum tendentem et motam. Modo dicitur, quod potentia hoc modo non adiungitur visioni beatorum, quia neque videns Deum secundum aliquem gradum movetur ad quaerendam visionem secundum altiorem gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quem habet quietatur, nec qui posterius efficitur beatus, quaerit addere ad visionem alterius beati, cum talis visio non habeatur per rationis inquisitionem, sed per Dei gratiam. Sed de iis erit inferius latior sermo.

Tertio prob. Praedictae cognitioni multiplex error adiungi potest, ut patet in multis qui aliquid de Deo per demonstrationem cognoscentes, dum circa aliqua eis demonstratio deesset, in multiplices errores inciderunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia felicitas omnem miseriam excludit: deceptio autem et error est magna pars miseriae, unde omnes eam naturaliter refugiunt.

Si dicatur, quod aliqui absque adiunctione erroris veritatem

de Deo via demonstrationis invenerunt, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, scilicet naturali, quae est communis finis, idest, omnibus aut pluribus conveniens.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1. p. q. 21. art. 4*: et *2-2. q. 30. ar. 1.*, quod cum miseria felicitati opponatur, felicitas autem sit bonum intellectualis naturae tantum, oportet et miseriam, proprie loquendo, esse malum intellectualis tantum naturae, sive inquam contrarietur appetitui naturali ipsius, sive appetitui electivo: quia ergo error et deceptio intellectus est malum ipsius intellectus, et per consequens magnum hominis malum, cum per intellectum homo sit homo, ideo dixit S. Thomas, quod error et deceptio est magna pars miseriae.

Quarto prob. Praedicta cognitio multum incertitudinis habet, quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis, eorum qui via demonstrationis processerunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia felicitas in operatione perfecta consistit: ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, ut patet Primo *Posteriorum* (*text. comm. 7.*)

Dubium — *Sed videtur* quod *antecedens* huius rationis contradictionem implicet. Si enim cognitio per demonstrationem habetur, demonstratio autem facit scire, non dicimus aliquid scire (ut habetur I. *Poster. text. 5.*) nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, quod est habere certam cognitionem: sequitur, quod cognitio per demonstrationem sit certa: et sic dicere cognitionem habitam de Deo per demonstrationem, habere multum incertitudinis, est dicere contradictoria.

Responderi potest *dupliciter*. — *Primo*, quod non loquitur S. Thomas in illo *antecedente* praecise de cognitione Dei, quae per demonstrationem causatur, quia ut deducitur, talis cognitio certudinem habet; sed de cognitione tali simul cum aliis cognitionibus adiunctis, quando aliquis cum cognitione habita de Deo per demonstrationem, per discursum et ratiocinationem probabilem, devenit in aliquam aliam cognitionem Dei non per demonstrationem. Accepta enim hac totali cognitione, in ipsa est multum incertitudinis, non ratione conclusionis demonstratae, sed ratione eorum, quae probabiliter ita esse existimantur.

Secundo responderi potest, iuxta ea quae dicta sunt in I. Lib. c. 5., quod non loquitur S. Thomas de cognitione quam aliquis habet per veram demonstrationem apud ipsum existentem, quam sit esse demonstrationem (quia arguitur, oportet talem cognitionem esse certam) sed loquitur de cognitione a Philosophis per demonstrationem aliis tradita: ista enim incertitudinem habet apud eum qui docetur, licet non apud docentem. Quamvis enim aliquis Philosophus tradat conclusiones verissime demonstratas, tamen multi

de huiusmodi conclusionibus dubitant, eo quod vim demonstrationis factae ignorent, quando praesertim videant a diversis, qui sapientes videntur, diversa et opposita doceri. Et ista videtur esse intentio S. Thomae contra quam obiectio facta locum non habet.

Quinto prob. Illa cognitio est essentialiter felicitas, qua habita non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio: Sed talis non est cognitio praedicta, cum illa habita, alia desideremus scire, nondum per illam cognitionem scita: Ergo etc. — Probatur *maior*: quia felicitas est ultimus finis cognitionis humanae, voluntas autem cum fuerit ultimum finem consecuta, quietatur eius desiderium.

Sexto prob. Intellectus videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia: Ergo ad eius ultimum finem, qui est felicitas, requiritur ut sit totaliter reductus ad actum: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia finis cuiuslibet existentis in potentia est, ut educatur in actum, secundum quod est possibile, ut scilicet cuius potentia tota non potest reduci in actum simul, reducatur in actum successive, ut est in materia prima respectu formarum: cuius vero potentia tota potest in actum reduci, totaliter in actum reducatur: duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili esse secundum actum primum, licet forte non secundum actum secundum. – *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia habita cognitione de Deo quae per demonstrationem haberi potest, adhuc multa ignoramus.

Adverte circa *antecedens,* quod ly *videtur*, non ponitur tanquam dubitationem continens, sed ut idem significat, quod est manifestum. Nam clarum est, intellectum posse omnia intelligibilia cognoscere, cum cognoscat materiam primam, quae est minimae entitatis, et Deum, qui perfectissimus est, et maxime a sensibus remotus.

Advertendum quoque circa *probationem primae consequentiae*, quod cum velit probare S. Thomas, sequi, ultimum finem intellectus esse ut sit totaliter reductus in actum, assumit, quod duo intelligibilia possunt simul esse in intellectu, cum tamen videatur, quod debuerit assumere, omnia intelligibilia simul posse esse in intellectu. Hoc enim facit ut ostendat, quod eadem ratio est de duobus intelligibilibus totaliter diversis, et de omnibus: nihil enim videtur repugnare quod plura intelligibilia possint simul esse, nisi quia sunt formae eiusdem generis, utpote eandem potentiam respicientes. Si autem hoc non obstat duobus intelligibilibus, non obstabit etiam omnibus, sicut et Philosophus IV *Physic.* arguit, si duo corpora possunt simul esse in eodem loco, quod infinita simul esse possunt.

Attendendum etiam cum ait: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio; quod non ideo addidit *forte*, quasi apud ipsum dubium sit, an duo intelligibilia possint simul esse in intellectu secundum actum perfectum, cum determinaverit in praecedentibus ipsa illo modo simul in intellectu esse non posse, sed

ut ostenderet non referre ad suum propositum quodcumque illorum oppositorum dicatur. Sufficit enim sibi quod duo intelligibilia, immo omnia possunt in intellectu simul esse in actu primo, quicquid sit de actu secundo: quia cum per cognitionem habitam de Deo, demonstrationis via, non sint omnia intelligibilia in actu, neque primo, qui est habitualis scientia, neque secundo, qui est consideratio, optime sequitur, quod ultima hominis felicitas in tali cognitione non consistit.

CAPUT XL.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI, QUAE EST PER FIDEM.

Tertio ostenditur, quod **neque in cognitione habita de Deo ab hominibus per fidem** (quae excedit cognitionem de ipso per demonstrationem habitam, in hoc quod quaedam per fidem de Deo cognoscimus, ad quae propter sui eminentiam demonstratio pervenire non potest, ut in Primo, *Cap. 44,* dictum est) **humana felicitas non consistit. — Probatur** autem sic:

Primo. In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, non autem ex parte obiecti, cum intellectus non capiat illud, cui assentit credendo. Ergo in tali cognitione non consistit felicitas. — Probatur *consequentia:* quia felicitas est perfecta intellectus operatio.

Ad evidentiam *antecedentis* considerandum, quod cum operatio intellectus sit quasi quoddam medium inter intellectum et obiectum, ex utroque bonitatem aliquam et perfectionem accipit: ex obiecto quidem, inquantum tanto est operatio intellectus perfectior secundum speciem, quanto ad obiectum formale perfectius terminatur: ex intellectu vero sumitur eius perfectio, inquantum intellectio per quam obiectum clarius et evidentius cernitur, est perfectior, ex eo quod magis de lumine se tenente ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis est maxime perfectus, quia ut habetur *2-2, q. 1, artic. 1.* Et *de Verit. q. 14, art. 8.* Et *3, Sent. dist. 24, art. 1,* eius obiectum formale est veritas prima, quae omnem aliam rationem formalem intelligibilem excedit; sed ex parte intellectus est imperfectus, quia neque per lumen naturale intellectus. neque per lumen fidei infusae videtur id quod creditur in particulari, ut scilicet, intellectus videat et clare apprehendat id, quod creditur verum esse, videndo habitudinem praedicati ad subiectum; licet lumen fidei faciat intellectum videre ea quae fidei

subsunt, esse credenda, ut dicitur *2-2, q. 1, art. 4, ad secundum*, et *tertium*; sed adhaeret intellectus particulari credibili ex imperio voluntatis, inclinantis intellectum ad eius assensum.

Hoc est ergo quod dicit S. Thomas, quoniam inquam, in cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cum intellectus non capiat, id est, non comprehendat, neque clare et aperte videat illud, cui assentit credendo. Prima enim principia ipso suo lumine immediate videt intellectus, conclusiones vero scitas videt ex principiis a quibus illas dependere cognoscit: sed propositiones creditas neque immediate in seipsis videt ex suo, aut ex superaddito lumine fidei, neque per resolutionem ad aliquid visum et apparens intellectui, et propterea imperfectissima est illarum cognitio ex parte intellectus.

Secundo prob. Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet, quia intellectus assentit per fidem iis quae sibi proponuntur quia vult, non autem ex ipsa evidentia rei necessario tractus. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia ultima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

Ad evidentiam *antecedentis* considerandum ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 2, art. 2*: *3. Sent. dist. 23, quaest. 2, art. 2*: et *de Verit. quaest. 14, art. 1*, quod fides cum intellectu, qui est habitus primorum principiorum, et cum scientia, qui est habitus conclusionum demonstratarum, convenit in hoc, quod ita per fidem intellectus est determinatus totaliter ad unam partem contradictionis, sicut per habitum principiorum et per habitum conclusionum, sed differunt quantum ad causam determinationis.

Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principiis, et lumine naturali intellectus: quia statim cognitis terminis, ipsorum veritas apparet, et manifesta est intellectui.

Circa conclusiones vero determinatur intellectus virtute primorum principiorum: ex ipsa inquam ratione qua ostenditur conclusio a veritate primorum principiorum dependere, quae ratio cogit intellectum ad assentiendum conclusioni: et sic in cognitione tam primorum principiorum, quam conclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei evidentia, et ex ratione quam apud seipsum habet.

Circa ea autem quae sunt fidei, determinatur immediate intellectus non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credentis, qui eligit determinate adhaerere uni parti: quia est aliqua ratio qua iudicatur bonum esse et conveniens, assentire, et adhaerere dicenti, et revelanti, utpote quia revelans est dignus fide, et non falleret: quae quidem ratio inquantum ostendit bonum esse ut rei propositae adhaereatur, sufficit movere voluntatem, et ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinate, licet non sufficiat per se movere intellectum ad assen-

tiendum, cum nullam rei evidentiam faciat: voluntas autem sic mota, ex illa ratione imperat intellectui ut firmiter adhaereat huic parti determinatae, puta, quod Deus est trinus in personis et unus in essentia. Propterea ergo optime inquit S. Thomas quod, in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Unde et Augustinus ait, quod caetera potest homo nolens, credere non nisi volens.

Advertendum tamen' cum inquit S. Thomas in probatione *antecedentis,* quod: intellectus assentit iis quae sunt fidei, quia vult; quod impopria locutio est, consueta tamen apud Philosophos. Non enim proprie loquendo intellectus vult, cum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae; sed dicitur intellectus credere, quia vult, inquantum ex imperio voluntatis movetur ad credendum. Unde proprie dicetur, quod homo per intellectum credens assentit iis quae sunt fidei, quia vult: improprie vero intellectus credit quia vult, inquantum homo per intellectum motum a voluntate credit.

Tertio prob. Est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, ut de Christo credimus; sive immediate a vidente accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia in summa Dei cognitione felicitas hominis consistit. — Probatur *antecedens*: Credens habet cognitionem similem magis auditui quam visioni, cum praebeat assensum iis quae sibi ab alio proponuntur quae ipse non videt: sed non crederet quis proponenti non visa, nisi aextimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quam ipse habeat: ergo cum ista aexistimatio non sit falsa, cum fides non possit esse falsa, ita erit quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; non est autem processus in infinitum, ut scilicet hic ab alio audiat, et ille ab alio in infinitum, tunc enim esset vanus et absque certitudine fidei assensus, quia non esset devenire ad aliquid primum certum, quod certitudinem fidei eorum qui creduntur afferret, quod fide non convenit: ergo est devenire ad aliquem videntem ea quae proponit: ergo, etc.

Circa istam propositionem: *Fides magis habet cognitionem similem auditui quam visioni,* advertendum ex doctrina S. Thomae *2. 2. q. 1. art. 4*: et *3 sent. d. 24. ar. 2*, quod illa videri dicuntur intellectu, quorum essentia intellectui praesentatur, et quae vel ex seipsis intellectum ad sui cognitionem movent, vel per aliud ex se cognitum ab intellectu; ea autem de quibus est fides, non sunt intellectui secundum suam essentiam praesentia, tanquam per se aut per aliud cognitum moventia intellectum; ideo cognitio fidei non est visio intellectiva, proprie loquendo de visione, quamvis largo modo possit dici visio, inquantum omnis cognitio visio potest dici: et propterea visioni corporali non assimilatur, sed magis assimilatur

auditui, quia auditu cognoscimus ea quae cum nobis praesentia non sint, nobis recitantur; et similiter per fidem adhaeremus iis quae nostro intellectu non videmus.

« *Quo sensu sit aliqua cognitio de Deo altior cognitione fidei, et quomodo fides primorum, posteriorum fide altior sit.* »

Circa processum autem huius rationis, statim occurrit **dubium**: quia posset aliquis dicere, quod licet in cognitione eorum quae ab alio proponuntur credenda et non videntur, sit devenire ad aliquem habentem claram eorum notitiam, non tamen oportet ut illud primum habens evidentiam talium, sit aliquis homo, sed est Deus a quo aliquis homo, puta Moyses, sive quicumque alius propheta primo et immediate cognitionem fidei accepit, et ille aliis proposuit credenda, et illi aliis quousque ad nos pervenit. Et sic ultima consequentia non tenet, scilicet: ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei; sed quod cognitio Dei de iis quae nobis credenda proponuntur, est altior nostra cognitione fidei.

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est, ex doctrina S. Thomae *2. 2. q 5. ar. 1.* et *de verit. q. 18. ar. 3.* quod cum fides sit ex auditu, ut dicitur ad Rom. X., sicut *duplex* est auditus, et locutio, scilicet *exterior* sive corporalis, et *interior* ac spiritualis, ita *duplex* est fides. *Una* quae oritur in cordibus fidelium per auditum exteriorem, cum scilicet Deus per aliquos homines aliis credenda proponit: et ista est fides quae nobis sive communi statui fidelium convenit, ex eo quod adhaeremus revelationibus prophetis et apostolis factis, qui suis praedicationibus fideles ad fidem traxerunt. *Alia* est quae oritur in aliquibus per spiritualem locutionem, qua Deus aliquibus per internam inspirationem credenda revelat, nullo hominis ministerio utens, sicut est fides apostolorum, et prophetarum, qui ab ipso Deo per intrinsecam illuminationem sunt de credendis instructi, quae alios docere debebant.

Conveniunt utraque fides in hoc, quod utraque habet pro formali obiecto divinam veritatem, propter quod dicitur esse una fides modernorum, et antiquorum. Conveniunt etiam, quia utraque est aenigmatica cognitio, inquantum per nullam ipsarum videtur essentia divina sive veritas prima, neque inquam per seipsam, neque per rationem naturalem.

Differunt autem *primo*, secundum quandam nobilitatem ex modo recipiendi: nobilius est enim, et altius cognitionem fidei a Deo per internam illuminationem accipere, quam mediantibus hominibus per exteriorem locutionem: quia per primum modum Deus est magis praesens homini, et homo magis de propinquo ad Deum accedit, et propterea habet sub aenigmatica cognitione minus obscuram notitiam de iis quae credit, et magis firmam ac stabilem, quam per secundum modum.

Differunt *secundo*, ut patet ex iis quae dicit S. Thomas ibidem in *2. 2.*, quod licet quantum ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus communiter, inquantum videlicet in iis quae fidei sunt, omnes inhaerent primae veritati, assentiendo, illis, eo quod sunt a Deo revelata; quantum tamen ad ea quae materialiter credenda proponuntur, est differentia: quia primi qui divinitus per intrinsecam illuminationem de rebus divinis sunt instructi, quaedam de divinis mysteriis manifesta et aperta cognitione cognoscere potuerunt, quae nos solo lumine fidei non possumus, nisi credendo cognoscere, sicut et in praesenti statu quaedam sunt credita ab uno, quae sunt manifeste scita ab alio, ut Deum esse unum.

Ad dubium ergo dicitur, quod *dupliciter* possumus interpretari processum S. Thomae.

Primo, ut velit deducere ad hoc, quod oportet devenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem omni cognitione fidei, utpote per quam videantur clare omnia, quae sunt per fidem tradita; et sic non videtur intendere, quia non ponit ipse, quod primi, qui acceperunt fidem per internam illuminationem, sicut Apostoli, et Prophetae, sicut etiam angeli ante confirmationem, et homo ante peccatum, habuerint claram et evidentem notitiam omnium quae sub fide nostra cadunt; licet, ut diximus, ponat de Adam ante peccatum, et de angelis ante confirmationem posse dici, quod quaedam de divinis mysteriis aperte cognoverint, quae nos per fidem tenemus; similiter ab alio homine fidem non acceperunt: et per consequens non oportet reducere eorum fidem in aliquam hominis altiorem cognitionem de Deo quam sit cognitio fidei, sed oportet omnium fidem ultimo reducere in divinam cognitionem, et divinam sapientiam a qua ad nos divina mysteria pervenerunt.

Secundo, possumus interpretari, quod oportet devenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem fide, quam pro praesenti statu communiter omnes fideles habent, et sic videtur intelligere. Tum, quia in principio capituli ostendit se loqui de cognitione qua Deus ab omnibus per fidem cognoscitur. Tum quia deducit, quod oportet devenire ad aliquod primum quod ex se, id est non ex relatione alterius hominis, certum sit de iis quae creduntur, et aliis credentibus certitudinem afferat. Sufficit autem ad hoc, ut aliquis sit qui a Deo per internam illuminationem, cognitionem fidei acceperit; sicut enim is, qui ab alio aliquid immediate audit, dicitur ex se habere certitudinem, quod ille id dixerit, quia non ab alio id accepit, sed per se audivit: ille autem qui non immediate ab illo audivit, sed ab alio qui audivit, non dicitur ex se certus esse, quod primus id dixerit, sed narranti se audivisse credit; ita qui ea quae sunt fidei, ab aliis hominibus dicentibus ea esse a Deo revelata, audiunt, non ex seipsis habent de illis certitudinem tanquam de revelatis a Deo, sed tantum credunt ea praedicantibus:

qui autem a Deo acceperunt per internam illuminationem, certo sciunt ex seipsis, virtute divini luminis in eis infusi, esse sibi illa a Deo revelata: et ex hoc aliorum fides habet certitudinem, et non proceditur in infinitum.

Vult ergo habere S. Thomas quod, est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam communiter fideles habent, scilicet cognitio primorum, quibus facta est a Deo fidei revelatio. Illa enim est perfectior, quia et abundantiori lumine facta est, et certior in hoc quod cognoscebant manifeste, illa quae cognoscebant et praedicabant sibi fuisse a Deo revelata; et etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt, de quibus nos fidem dumtaxat habemus; et quoniam poterant, tamquam magis Deo propinqui, per illam illuminationem plura manifeste cognoscere de divinis misteriis et effectibus quam nos possumus.

Unde explicans S. Thomas esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiorem fide, declarat per disiunctionem: sive, inquiens, ipse homo fidem proponens, immediate videat veritatem, sicut credimus Christo: sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis; ac si diceret, quomodocunque fides ad nos ex hominibus perveniat, sive inquam immediate ex ipso Christo clare vidente ea quae nobis credenda proponit, sive ex hominibus, qui non habent evidentiam omnium quae nobis proponunt, sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente evidentiam, sicut sunt Apostoli et Prophetae; oportet ut sit devenire ad hominem habentem perfectiorem notitiam de iis quae nobis credenda proponit, quam communis status hominum per fidem habeat. Si enim ipse habeat evidentiam horum quae proponit, constat quod eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediate per internam illuminationem, qui claram notitiam habet; constat etiam quod eius notitia est altior nostra, utpote propinquior clarae notitiae, et per consequens minus aliquo modo obscura, et magis firma, ac stabilis, magisque a dubietatis motibus seiuncta.

Patet igitur quod obiectio non est contra intentionem rationis, quia non intendit S. Thomas deducere, ut obiectio supponit, quod oporteat devenire ad cognitionem hominis videntis clare et manifeste omnia quae credimus, sed absolute quod est devenire ad aliquam cognitionem hominis, nostra fide, quae nostro scilicet statui competit, perfectiorem; sive illa sit visio clara eorum quae credimus, sicut est in Christo, sive sit a clara illorum visione per internam inspirationem causata, ut fuit in Apostolis et Prophetis.

Attendendum autem, quod cum dicitur: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sive a vidente immediate accipiat; quod ly *immediate*, dupliciter potest construi. *Uno modo*, ut in prima determinet illud participium, proponens, ut sit sensus, quod immediate proponens, puta Christus, qui immediate Apostolis,

et etiam Iudaeis fidem proposuit, videat, idest, aperte et clare cognoscat veritatem eorum, quae nos credimus; in alia vero determinet, ly *accipiat*, ut sit sensus, quod proponens fidem accipiat immediate cognitionem ab habente claram notitiam, et non mediantibus hominibus quibus fuerit prius facta de credendis revelatio. *Alio modo*, quod determinet in utraque propositione videntem, ut sit sensus, sive is qui proponit fidem videat immediate veritatem, sive accipiat ab eo, qui immediate videt. Licet autem uterque sensus literae adaptari possit, secundus tamen mihi convenientior videtur, cum secundum ipsum in utraque, ly *immediate*, referatur ad unam intentionem.

Pro quo sciendum, ex doctrina S. Thomae in quaestione *de Veritate* adducta, *art, 1. ad secundum,* et *art. 3*, quod cognoscere veritatem de Deo contingit *dupliciter*. — *Uno modo*, per ipsam divinam essentiam unitam intellectui, ut est in beatis. *Alio modo*, per aliquam speciem intellectualem, sive sit species a creaturis accepta, sive sit a Deo in intellectu causata. Prima dicitur cognitio *immediata*, quia videlicet non est per aliquam speciem quae sit similitudo Dei tanquam per medium. Secunda vero, dicitur *mediata*, quia est mediante tali similitudine. Prima etiam est *clara* notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia, de quo veritates cognoscuntur. Secunda autem est *enigmatica* et *obscura,* quia similitudo illa per quam est cognitio, non repraesentat Deum perfecte, sed imperfecte et deficienter.

Sensus ergo propositionis, S. Thomae est, quod est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quae communiter habetur: sive ipse homo proponens credenda cognoscat veritatem videndo ipsam divinam essentiam per ipsammet, et per consequens videndo clare et aperte veritatem eorum quae proponit, sicut Christus, qui cum simul esset viator, et comprehensor, ipsam divinam essentiam videbat: sive cognoscat veritatem, non quidem videndo divinam essentiam, et per consequens non videndo clare, sed accipiendo cognitionem a vidente ipsam, sicut Prophetae, et Apostoli qui per aliquam similitudinem spiritualem divinae sapientiae, qua Deus et se et alia cognoscit, a Deo in eorum mentibus impressam, veritatem eorum quae nobis proposuerunt credenda, cognoverunt.

Attendendum quoque, quod Apostoli *dupliciter* a vidente essentiam divinam cognitionem fidei susceperunt, scilicet a Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: et a Deo per internam illuminationem, quando Spiritum Sanctum acceperunt. Videtur autem S. Thomas hic loqui de cognitione Apostolorum secundum quod ipsam a Deo acceperunt, non autem secundum quod eam acceperunt a Christo; quae illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide, quae per interiorem inspirationem et per similitudinem divinae sapientiae menti impressam accipitur: unde et ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit, quos constat

a solo Deo, non autem ab homine talem cognitionem accepisse: et in Quaestionibus *de Veritate*, ubi supra, ait, quod in Apostolis et Prophetis orta est fides per auditum interiorem.

Sed occurrit **dubium.** Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscumque fidelis, et est quoddam spirituale lumen: et sic videtur, quod fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerint per internam inspirationem, non autem nos.

Respondetur, quod *duo* ad fidem requiruntur: scilicet, quod homini credibilia proponantur, quae explicite credere debet; et assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum ad *secundum*, fides nostra, et fides primorum fidelium conveniunt: In utrisque enim est habitus infusus quo iis quae credenda proponuntur, homo firmiter adhaeret, et assentit, et quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda; sed quantum ad *primum* differunt; quia nobis quibus ab hominibus per auditum corporalem credenda proponuntur, voces significativae exhibentur exterius, quae sunt signa illarum rerum, quae debemus explicite credere: illis autem, qui a Deo per internam inspirationem huiusmodi rerum cognitionem accipiunt, exhibetur non exterior vox, sed aliquid divinae essentiae signum, scilicet aliqua spiritualis similitudo divinae sapientiae qua explicite credenda innotescunt.

Unde S. Thomas, *de Verit. q. 13. art. 1. ad ult. sed contra.* ponit differentiam inter prophetiam et fidem, quia prophetia perficit intellectum secundum se; et ideo oportet, ut ea ad quae Propheta est instructus, possit distincte inspicere: fides autem perficit intellectum in ordine ad affectum: unde nihil habet nisi ut per ipsam intellectus sit paratus ad assentiendum iis quae Deus credi mandat: et sic non oportet, quod habens habitum fidei, distincte cognoscat omnia credibilia.

Ex quibus patet, quod licet tam fides nostra quam antiquorum, qua rebus fidei firmiter adhaeremus, sit a Deo causata in mente fidelis, et sit quoddam lumen faciens nos cognoscere credibilia in communi, scilicet quod sint credenda; ea tamen quae explicite credere debemus, illis altiori modo, et altiori lumine proposita sunt, scilicet lumine divinae sapientiae a mentibus ipsorum participato, quod potest quoddam propheticum lumen appellari: nobis autem sensibili voce a nostro intellectu adinventa proponuntur: et propter hoc illorum cognitio est altior, utpote firmior et stabilior nostra, ac etiam aliqua ex parte manifestior, inquantum per illam internam illuminationem ad plura divina mysteria cognoscenda, mens eorum extendebatur, et minus obscure et distincte singula credenda cognoscebat: unde consequentia adducta non tenet.

Quarto prob. Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis accendit, quia unusquisque desiderat videre, quod credit: Ergo

etc. — Probatur *consequentia*: quia per felicitatem quietatur desiderium.

Ultimo: Per cognitionem fidei non fit res credita praesens intellectui perfecte, cum sit de absentibus, ut patet per Apostolum II. Corinth. V. 6: *Quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino*: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cognitio de Deo dicta est finis, inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit.

Addit S. Thomas, quod fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum credens voluntarie Deo assentiat, quod significat Apostolus Ephes. III, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris.*

Advertendum, quod res dicitur praesens intellectui perfecte quando secundum suam essentiam intellectui praesentatur, aut per seipsam, aut per sui perfectam et adaequatam similitudinem. Dicitur autem praesens affectui quando in ipsam per amorem affectus inclinatur, quia ergo Deus, de quo aliqua creduntur, per suam essentiam non praesentatur intellectui, sed bene affectus ipsius in illum inclinatur, utpote volens assentire iis quae ab ipso dicuntur, quod non esset, nisi affectus inclinaretur in Deum; ideo bene hic dicitur, quod per cognitionem fidei non fit res credita praesens intellectui perfecte, licet inquam fiat praesens imperfecte; sed bene per fidem fit Deus praesens affectui. Posset etiam dici, quod per fidem fit Deus praesens affectui consequenter, inquantum ex fide quis in Dei amorem accenditur.

CAPUT XLI.

QUOD HOMO NON POTEST IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS PER STUDIUM ET INQUISITIONEM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM, UT VOLUIT AVEMPACE.

Quarto ostendit S. Thomas, quod: **felicitas hominis non consistit in cognitione Dei habita ex quidditativa cognitione substantiarum separatarum.**

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit discurrendo per Philosophorum positiones, quod homo in statu viae non potest substantias separatas quidditative cognoscere. *Secundo*, declarat, quod in cognitione substantiarum separatarum, qualem illi Philosophi posuerunt, non consistit humana felicitas, Cap. 44.

Circa primum, *duo* facit. *Primo*, proponit intentum. *Secundo*, exequitur propositum in hocmet capitulo.

Quantum ad primum. – Notat *primo*, ex superius ostensis in Secundo libro *(cc. 15 et. 98)* quod substantiae separatae ex eo quod Deus est ipsarum causa, cognoscendo suam essentiam, quae est quaedam Dei similitudo, cognoscunt ipsum Deum per modum cuiusdam visionis, eo quod res illa per intellectum modo visionis cognoscatur, cuius similitudo in intellectu existit, ut patet ex visu corporali.

Notat *secundo*, tamquam ex praecedentibus sequens, quod quicumque intellectus apprehendit quidditative substantiam separatam, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur, idest, quam communi ipsius cognitione quae omnibus adest, et cognitione demonstrativa, et cognitione per fidem.

Notat *tertio*, quod quia quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit pervenire ad cognoscendum substantias separatas ex phantasmatibus, qui est modus sibi proprius in hac vita. Si enim hoc possit, possibile erit, quod aliquis in hac vita intelligat substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se, intelligit Deum. Si autem illud non possit, non erit possibile ut homo in statu viae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

Circa *primum dictum*, considerandum, quod rem videri per intellectum, *dupliciter* dicitur: Quandoque enim idem est quod ipsius essentiam perfecte ut in se est cognosci: Aliquando vero prout distinguitur contra cognosci per relationem alterius, et per auditum: et sic cognosci per similitudinem sui existentem in intellectu, est videri. Cum ergo hic dicitur, substantia separata cognoscendo se, cognoscit Deum per modum visionis, non accipit visionem *primo modo*, quia ut alibi ostendit *(c. 52)*, substantia creata naturali cognitione, non potest videre divinam essentiam, ut in se est; sed accipit visionem *secundo modo*, ut scilicet cognoscere Deum modo visionis, distinguitur contra cognoscere ipsum per fidem, quod est per auditum cognoscere, de quo modo tractatum est in praecedenti capitulo.

Circa *secundum* et *tertium* dictum, advertendum, quod sicut videns aliquid, in quo aliud repraesentatur, videt et ipsum repraesentatum, licet videat ipsum in alio, non in se, sicut videns speculum, videt ea quae in speculo repraesentantur; ita cognoscens per intellectum aliquam essentiam perfecte, quae est alterius intelligibilis naturalis similitudo, cognoscit etiam ea quae per talem essentiam repraesentantur, dum ipsa essentia et ut re cognita, et ut ratione cognoscendi utitur, sicut quia divina essentia est similitudo

omnium creaturarum repraesentativa, ideo Deus suam essentiam intuendo, omnia alia intuetur. Quia ergo substantiae separatae essentia, est quaedam similitudo Dei, per cuius inspectionem ipsa substantia separata Deum naturali cognitione cognoscit, ideo si intellectus humanus in via ad hoc perveniat, quod ipsam essentiam substantiae separatae perfecte cognoscat, ipsum etiam Deum, naturaliter per essentiam substantiae separatae repraesentatum, cognoscet.

Propterea in *secundo dicto* inquit S. Thomas, quod quicumque intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ipsa quid est, videt Deum altiori modo quam fide et demonstratione cognoscatur: quia videlicet cognoscere ipsum secundum quod per essentiam substantiae separatae repraesentatur intellectui cognoscentis, est cognoscere ipsum altius quam per creaturas sensibiles, et per auditum ab aliis.

In *tertio* quoque *dicto* ait, quod intellectus noster videndo substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum: quia scilicet, sicut ex eo quod substantia separata intelligens suam essentiam utitur ipsa etiam ut ratione intelligendi Deum, cuius est participata similitudo; ita et intellectus noster intelligens essentiam substantiae separatae intelliget per ipsam cognitam, Deum, et sic erit similis modus cognitionis ex parte medii cognoscendi, in quo Deus cognoscetur.

Quantum ad secundum, ostendit S. Thomas, intellectum nostrum non posse ex phantasmatibus cognoscere quidditates substantiarum separatarum.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo* ostendit, quod non potest eas cognoscere eo modo, quo posuit Avempace. *Secundo*, quod non eo modo, quo posuit Alexander, Cap. sequenti. *Tertio,* quod non eo modo, quo posuit Averroes, Cap. 43.

Circa *primum, duo* facit. *Primo* ponit positionem Avempaces. *Secundo,* illam improbat.

Posuit ergo Avempace, quod per studium scientiarum speculativarum ex iis intellectis quae per phantasmata cognoscimus, possumus pervenire ad intelligendas substantias separatas. — Hoc autem *dupliciter* declarat. – *Primo* per intellectum possibilem, qui natus est cognoscere quamlibet quidditatem, inquantum est quidditas: cum eius proprium obiectum sit *quod quid est,* possumus abstrahere quidditatem cuiuslibet habentis quidditatem, quod non est sua quidditas; et sic cum non sit procedere in infinitum, erit successive devenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantiae non habentem aliam quidditatem, qualis est quidditas substantiae separatae. Hanc viam, ut inquit Commentator, *III de anima comm. 36,* tetigit Avempace in epistola quam appellavit, *Continuationem intellectus.* — *Secundo*, idem declarat in Lib. *de Anima,*

quia intellectus noster natus est intelligere quidditatem, cuius intellectum est idem apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. – Assumptum declaratur: quia cum intellectum unius rei apud me et apud te multiplicetur solum per multiplicationem specierum spiritualium, oportet, ut intellectum quod in huiusmodi specie non sustentatur, sit idem apud me et apud te: quidditas autem intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, cum non sit quidditas individui, eo quod intellectum inquantum huiusmodi sit universale, non habet aliquam speciem spiritualem, et individualem.

Adverte circa *secundam viam* huius positionis, quod per formas spirituales secundum quas dicit Avempace diversificari intellecta, intelligit non species intelligibiles, sed species et formas imaginabiles, ut S. Thomas exponit, *4. Sent. dist. 49. q. 2, art. 1;* sicut enim natura speciei non diversificatur nisi ut principiis individuantibus est coniuncta, ita, inquit Avempace, forma intellecta non diversificatur, nisi secundum quod diversis formis imaginabilibus coniungitur, quae scilicet, individuales sunt, et conditiones individui repraesentant. - Utraque istarum viarum convenit in hoc fundamento, quod quia intellectus noster potest abstrahere quidditates rerum materialium, ideo etiam potest cognoscere quidditates separatas. Propter hoc dixit S. Thomas, secundam viam esse similem primae.

Arguit S. Thomas, hoc fundamentum, quod etiam Themistii fuit, frivolum esse, cum ipsa Avempace positione, sic:

Primo: Quidditas universalis, scilicet generis vel speciei horum sensibilium, quae est quidditas intellecti, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam: Ergo est omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Ergo non potest per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligi quidditas substantiae separatae.

Advertendum, quod licet per id quod est omnino dissimile alteri secundum propriam differentiam, possit deveniri in aliqualem ipsius cognitionem, inquantum in aliquo communi conveniunt, aut inquantum unum est alterius effectus, sicut per cognitionem creaturarum devenimus in cognitionem Dei; non possumus tamen per ipsum devenire in talem illius cognitionem, qualis est cognitio qua videtur ipsa quidditas, ut est in seipsa: cum unumquodque quod per alterum cognoscitur, aut per simile cognoscatur, aut aliquo modo per contrarium. Ideo optime arguit S. Thomas ex eo quod est omnimoda dissimilitudo inter quidditatem materialem et quidditatem immaterialem, non posse per quidditatis materialis cognitionem, quidditatem immaterialem cognosci.

Secundo arg. — Et est confirmatio praecedentis. — Quidditas generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali natura; nisi forte praetermisso

Aristotele *(Metaph. I, text. comm. 2. 4 et seqq.)*, velimus Platonem sequi *(in Timaeo)* Ergo est omnino dissimilis substantiis separatis; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia non est eiusdem rationis forma, quae secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto, sicut non est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae.

Tertio arg. Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdem rationis, hoc non erit nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas, cum non possint esse eiusdem rationis secundum speciem; nisi forte Platonicos sequamur, ponentes species horum sensibilium esse ipsas substantias separatas *(Ex Plat. Timaeo)*: Ergo per sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi, nisi remotum genus ipsarum; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia ratio quidditatis, est ratio communis, generis scilicet, et speciei substantiae. — *Secunda* etiam probatur: quia cognito genere non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia.

Ad evidentiam huius rationis *considerandum,* quod quidditas dicitur essentia rei secundum quod per diffinitionem significatur: essentia autem proprie convenit substantiis et complete, sicut et substantia sola complete et proprie diffinitur et habet esse; ideo dicit S. Thomas de quidditate, quod eius ratio est communis generi et speciei substantiae; quia videlicet, tam genus quam species substantiae, sunt quidditates quaedam secundum quod in abstracto significantur, et solae substantiae proprie et perfecte quidditatem habent, sicut et diffinitionem.

Alia litera habet: *genus, et speciei, et substantiae*: et tunc esset sensus: quod est communis omni generi, omni speciei, et omni substantiae, scilicet completae. Ex hoc ergo, quod ratio quidditatis est communis generi, et speciei substantiae, habetur quod est veluti remotum genus cuiuslibet substantiae separatae: sive nomine generis intelligamus id quod proprie genus est, scilicet substantiam, quae est genus generalissimum, quae est communis et omnibus generibus, et omnibus speciebus sub ea contentis; sive nomine generis intelligamus rationem omnem communem pluribus generibus, et pluribus speciebus, sicut substantia divisa per primam, et secundam, de genere generalissimo substantiae praedicatur, et de omnibus speciebus substantiae et individuis: et ideo utro modo accipiatur genus, sequitur, quod per cognitionem quidditatum materialium non poterit cognosci de substantiis immaterialibus, nisi genus remotum ipsarum, scilicet, substantia et quidditas, in qua sola materiales et immateriales quidditates conveniunt, ut substantiae et quidditates sunt, quia non potest unum ducere in cognitionem alterius, ratione similitudinis inter ipsa, nisi quantum ad illam rationem in qua conveniunt et similia sunt.

Quarto arg. Intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis. Non enim caecus natus per hoc quod intelligit quidditatem soni, intelligit coloris quidditatem: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus, quam unius sensibilis ab alio.

Quinto arg. Si ponamus substantias separatas ex motibus orbium causare formas sensibilium, hic modus non est in proposito sufficiens, et arguitur sic: Neque ratione similitudinis sensibilium ad substantias separatas, neque ratione virtutis demonstratae, potest ex quidditate sensibili cognosci quidditas substantiae separatae: Ergo etc. — *Antecedens* probatur pro *prima* quidem *parte;* quia sensibilia non sunt eiusdem speciei cum substantiis separatis: pro *secunda* vero *parte*: quia nullus effectus sensibilis adaequat virtutem substantiae separatae, cum virtutes substantiarum separatarum excedant effectus omnes sensibiles, quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. — *Consequentia* quoque ostenditur: quia per effectum non scitur causa, nisi aut ratione similitudinis inter causam et effectum, aut inquantum effectus demonstrat virtutem causae. — De materia huius rationis determinatum est in praecedentibus.

Sexto arg. Per nullam scientiarum speculativarum contingit scire de aliqua substantiarum separatarum *quid* est, cum nulla hoc doceat, sed tantum *quia* sunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnia intelligibilia, in quorum cognitionem per inquisitionem et studium devenimus, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent.

Si dicatur, quod possibile est esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa; hoc nihil est, quia sensibilia non sufficienter ducunt nos in cognitionem rerum immaterialium, ut est ostensum. Omnia autem principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus.

Ad evidentiam huius rationis *considerandum,* ex doctrina S. Thomae super Boëtium *de Trin. art. ultimo,* quod cum tam in demonstrationibus, quam in inventionibus diffinitionum, in scientiis speculativis semper procedatur ex aliquo prius noto, et non sit processus in infinitum in huiusmodi resolutione; necesse est devenire ad aliqua prima per se nota tam in propositionibus, quam in conceptibus, sicut sunt primae propositiones indemonstrabiles, et conceptio entis omnibus notissima, et similiter conceptio unius, et aliorum huiusmodi: quo fit ut ea tantum, via demonstrationis, aut diffinitionis, in scientiis cognosci possint, ad quae haec naturaliter nota se possunt extendere, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, sicut et causa particularis non potest, nisi contenta sub universali causa, producere. Ista autem nobis naturali lumine

intellectus agentis nota sunt, quo quidem lumine nihil homini manifestatur, nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt actu intelligibilia, phantasmata autem a sensu accipiunt: ideo ista principia naturaliter nota, non se extendunt nisi ad ea quorum cognitionem ex iis, quae sensu percipimus, accipere possumus.

Propterea optime deducit S. Thomas ex eo quod per quidditates sensibiles non possumus quidditates immateriales cognoscere, quod nulla scientia speculativa humana potest esse, quae nos ducat in notitiam huiusmodi quidditatum, cum omnes scientiae ex talibus principiis naturaliter notis procedant. — Ex his rationibus relinquit S. Thomas, tanquam manifestam, rationum Avempace solutionem. Constat enim utramque consequentiam falsam esse, scilicet hanc: Intellectus noster potest abstrahere quidditatem; ergo potest cognoscere quidditatem per se abstractam. Similiter et hanc: Intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus apud omnes; ergo et quidditatem immaterialem, ac separatam.

Si quis autem *diceret*, quod Avempace non adducit illas rationes tanquam demonstrativas simpliciter, sed tanquam ostendentes a signo, (ex eo enim quod videmus intellectum intelligere quidditatem abstractam, et ipsam abstrahere etiam si in infinitum esset abstrahibilis, signum nobis est, quod etiam quidditates per seipsas abstractas potest intelligere); — *Respondetur*, quod illud non est sufficiens signum, quia quantumcunque intellectus noster multas abstrahere possit quidditates, omnes illae quidditates per ipsum abstractae, sunt aliquo modo eiusdem rationis, inquantum omnes sunt quidditates rerum materialium: quidditas autem ex se separata non est eiusdem rationis cum quidditatibus per intellectum abstractis, quum sit omnino extra genus materialium; ideo non est simile.

CAPUT XLII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS, UT POSUIT ALEXANDER.

Exclusa Avempaces positione, vult S. Thomas et Alexandri positionem excludere.

Unde, *Primo* eius positionem, ut ab Averroe in III *de Anima* recitatur explicat, atque ad opinionem Avempaces comparat. *Secundo,* eam reprobat. *Tertio*, eius rationi respondet.

Posuit ergo *primo* Alexander, (*Paraph. de anima, lib. 1. cap. de intell. agente*) quod nunquam intellectus noster possibilis potest pervenire ad cognoscendas substantias separatas, quia est generabilis et corruptibilis, utpote existens praeparatio humanae naturae, consequens commistionem elementorum, ut in Secundo *(cap. 62)* habitum est.

Posuit *secundo*, quod hoc non obstante, nos possumus secundum statum praesentis vitae substantias separatas intelligere: quia cum quando unumquodque pervenerit ad complementum generationis, et ad ultimam perfectionem suae substantiae compleatur eius operatio propria, sive actio, sive passio; quando intellectus habitualis (qui nihil aliud est quam species intelligibiles factae per intellectum agentem, existentes in intellectu possibili) fuerit completa generatio, dum scilicet non acquireret amplius novas species, complebitur eius duplex operatio: Omnia enim intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum illius suae operationis, quae est facere intellecta in potentia, esse intellecta in actu: intelliget etiam omnia intelligibilia separata et non separata, in quo completur eius secunda operatio, quae est intelligere intellecta in actu.

Quomodo aliqua operatio sit actio, et aliqua passio, ostensum est superius in hoc III lib. Cap. 22.

Posuit *tertio*, quod cum intellectus possibilis non possit tales substantias intelligere, intelligemus ipsas per intellectum in habitu, inquantum intellectus agens, qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in nobis ipsis, ita quod per eum intelligemus, sicut nunc per intellectum possibilem; cum ipsius sit facere omnia intellecta in actu, quae sunt intelligibilia in potentia, et intelligere substantias separatas.

Ex his sequitur *primo*, quod per cognitionem quae est ex

phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae, non tanquam phantasmata intellecta sint medium ad ipsas cognoscendas, ut contingit in scientiis speculativis secundum opinionem Avempaces, sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens.

Sequitur *secundo,* quod in scientiis speculativis non est perfectio ultima humana, ut posuit Avempace, sed per eas homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam, scilicet ad hoc, ut intellectus agens fiat nobis forma: ipsumque intellectum sic formatum nominat Alexander (*lib. I. c. de intell. agente*) intellectum *adeptum*, de quo dicunt aliqui Aristotelem dicere (*De Generat. Animal. II, c. 3*), quod sit ab extrinseco.

Sequitur *tertio,* quod per hoc quod continuatur nobiscum intellectus agens, ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas, non autem intelligere intellectum agentem, est causa quod continuetur nobiscum, ut voluit Avempace.

Quia S. Thomas in *secundo dicto* positionis Alexandri ait, hominem per intellectum in habitu, sive per habitum intellectualem facere intelligibilia in actu: in *tertio* vero *dicto* ait, hoc per intellectum agentem fieri: *considerandum* est, quod hoc utrique illorum attribuitur, sed diversimode. *Dupliciter* enim loqui possumus de intelligibili in actu, scilicet quantum ad actum *primum,* et quantum ad actum *secundum.* Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum a materia, et esse unitum intellectui per modum formae, qua intelligit. Esse vero intelligibile in actu secundo, est actualiter obiici actui intelligendi, et esse eius terminum.

Tripliciter ergo possumus quantum ad hoc ponere diversitatem inter intellectum agentem, et intelligibilem habitum, qui dicitur alio nomine species intelligibilis. — *Uno modo,* quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo, inquantum causat actu in intellectu possibili species intellectuales a phantasmatibus abstractas. Species vero intellectualis facit intelligibilia in actu secundo, inquantum intellectus factus in actu per speciem, format conceptum, in quo sibi res actualiter obiicitur tamquam terminus intrinsecus actus intelligendi. — *Secundo modo,* comparando utrumque ad actum primum, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo efficienter, species vero intelligibilis formaliter, quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu. – *Tertio modo,* comparando utrumque ad actum secundum: quia intellectus agens, facit intelligibilia in actu secundo mediate, species vero immediate, tanquam forma per quam intellectus possibilis conceptum et verbum producit. Ideo inquit S. Thomas quod hanc actionem, quae est intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu ex parte intellectus agentis.

Contra hanc opinionem **arguit** S. Thomas sic:

Primo. Intellectus in habitu, sicut et intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro (*locis cit.*) generabilis, et corruptibilis. Ergo impossibile est, quod intellectus agens fiat eius forma. — Probatur *consequentia*: quia secundum ipsum, intellectus agens ponitur quaedam substantia separata aeterna: aeternum autem non potest fieri forma generabilis, et corruptibilis secundum eum, qui propter hoc ponit intellectum possibilem esse generabilem, et corruptibilem, quia unitur nobis, ut forma.

Adverte, quod ista propositio Alexandri: *aeternum non potest esse forma rei generabilis, et corruptibilis;* non est universaliter vera (nam anima intellectiva potest esse aeterna, scilicet ab aeterno producta, et tamen est forma rei generabilis, et corruptibilis, scilicet corporis humani): sed habet veritatem de forma dependente secundum esse a materia. Nam sequitur: A materia secundum esse dependet: ergo non potest esse sine materia: ergo materia corrupta et ipsum corrumpatur necesse est: ergo non est aeternum. Sed si etiam aliquid sit aeternum (voco aeternum quod non habet principium suae durationis) non repugnat sibi, quod sit forma rei corruptibilis elevata supra ipsam, et ab ipsa non dependens secundum esse.

Secundo arg. Forma intellectus, inquantum intellectus, est intelligibile, quum intellectus non recipiat aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter. Ergo si intellectus agens non potest esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile est ut sit forma eius.

Advertendum, quod haec ratio concludit duo dicta Alexandri non posse simul stare: scilicet, quod intellectus agens sit forma intellectus in habitu; et quod intellectus in habitu non intelligat intellectum agentem, sed tantum sit dispositio ad hoc, ut intellectus agens nobis uniatur ut forma, ut per ipsum intelligamus, ut voluit Alexander.

Circa id quod dicitur: *Intellectum nihil recipere per se loquendo nisi intelligibiliter*; attendendum, quod addidit, *per se loquendo*, quia per accidens, idest, ratione virtum sensitivarum, potest dici recipere aliquid non intelligibiliter, puta, dum laeso organo phantasiae impeditur a sua operatione. Tunc enim dicitur per accidens recipere: quia id quo ad suam operationem indiget, materialiter alteratur, et materialiter recipit.

Tertio arg. Si homo per intellectum agentem, intelligat quandoque substantias separatas, intelliget ipso, *aut* sicut virtute intellectiva a qua egreditur operatio, quae est, et intelligere intellectus, et intelligere nostrum: *aut* sicut specie intelligibili, qua perficitur vis intellectiva: *aut* sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. – Non *tertium*, quia nec intellectus possibilis, nec intellectus in habitu secundum Alexandrum, intelligit intellectum agentem. – Non etiam *secundum*, quia intelligere per speciem

intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae, cuius illa species intelligibilis est forma. Non concedit autem Alexander, quod intellectus possibilis aut intellectus in habitu intelligat substantias separatas. – Non denique *primum*, quia intelligere intellectus agentis, esset intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, secundum positionem Alexandri quia tunc intellectus agens non esset substantia separata, ut ipse voluit. – Probatur *sequela*: quia non potest esse, ut idem sit intelligere hominis, et intellectus agentis, nisi ex substantia intellectus agentis, et substantia hominis, fiat unum secundum esse, cum impossibile sit duas esse substantias diversas secundum esse, et quod operatio unius sit operatio alterius; non autem fiet ex illis unum, secundum esse accidentale, quia tunc intellectus agens non esset substantia. Ergo secundum esse substantiale. Ergo, vel erit anima humana, vel pars eius, scilicet potentialis, et per consequens non substantia seprata.

Cica illam propositionem: *Impossibile est esse duas substantias diversas secundum esse, et quod operatio unius sit operatio alterius*, advertendum ex doctrina S. Thomae *3. Sent. dist. 18. ar, 1, ad quintum,* quod *dupliciter* potest actio dici una, scilicet *simpliciter*, et *aggregatione.* — Similiter, potest operatio unius dici operatio alterius *dupliciter*, scilicet, simpliciter, et per adiunctionem. *Simpliciter*, dicitur operatio unius esse alterius operatio, quando eadem numero operatio, quae ab uno egreditur, etiam egreditur ab alio: et sic hoc est impossibile. Secundum *adiunctionem* autem, quando operatio unius adiungitur operationi alterius ad unius effectus productionem: quod contingit, quando unum agens, non potest per se perficere effectum sed multi simul: sicut quum multi simul trahunt navem, sunt multae actiones simpliciter, ut actio egreditur ab agente, sed est una actio aggregatione: et unius actio potest dici actio alterius, inquantum unus actione alterius invatur ad complendum effectum. Loquitur ergo S. Thomas ad primum sensum, non ad secundum.

Quarto arg. Qua ratione intellectus agens fiet forma quandoque istius hominis, eadem ratione et alterius. Ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent sicut per formam suam. Ergo erit idem intelligere duorum intelligentium, cum sic per intellectum agentem homo intelligat, quod eius intelligere sit intelligere intelligentis per ipsum; hoc autem est impossibile. Ergo etc.

Ad fundamentum positionis Alexandri, scilicet, quod complementum operationis intellectus in habitu, sit intelligere substantias separatas, **respondet** S, Thomas *negando* ipsum.

Et *primo* respondet ad eius rationem dicens, quod cum perficitur generatio alicuius generis, eius quidem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum altioris generis; et sic completo intellectu in habitu, completur eius intelligere secundum modum suum, non autem secundum modum

substantiarum separatarum, ut scilicet substantias separatas intelligat.

Secundo probat illud fundamentum esse falsum *dupliciter*. — *Primo*, quia si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, quandoque intelliget substantias separatas: et per consequens per scientias speculativas, quae continentur sub intellectu in habitu intelligerentur substantiae separatae: quod Alexander non ponit. — *Secundo*, quia intelligere substantias separatas, consequeretur eos, qui ad generationem intellectus in habitu student, aut semper aut in pluribus: cum enim eorum quae generari incipiunt, generatio ut in pluribus compleatur, si ad completionem generationis sequitur complementum actionis, oportet completam operationem pluribus eorum quae generantur advenire: hoc autem constat esse falsum, quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem devenisse. Ergo etc.

Circa *primam* harum rationum **dubitatur**, quum inquit S. Thomas quod Alexander non ponit intellectum in habitu intelligere quandoque substantias separatas. Videtur enim hoc contradicere ei, quod superius narravit in *secundo dicto* Alexandri. Nam ibi dixit Alexandrum voluisse, quod completo intellectu in habitu, complebitur eius secunda operatio, per hoc, quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Respondetur, quod posuit Alexander (ut ex supradictis patet) intellectum in habitu, non intelligere substantias separatas, tanquam id a quo egreditur ipsa operatio: et sic in hac prima ratione intendit S. Thomas: posuit tamen, quod per ipsum homo intelligit, inquantum est dispositio ad hoc ut intellectus agens uniatur nobis ut forma per quam intelligamus: unde dicitur intellectus in habitu apud Alexandrum intelligere substantias separatas, non formaliter quidem, sed dispositive: et sic intellexit S. Thomas superius.

CAPUT XLIII.

QUOD NON POSSUMUS INTELLIGERE IN HAC VITA SUBSTANTIAS SEPARATAS, SICUT POSUIT AVERRHOES

Post opinionem Avempace et Alexandri, venit confutanda Averrhois opinio. Ideo S. Thomas, *primo*, ipsam opinionem explicat: *secundo,* eam refellit.

Quantum ad primum inquit, quod quia maxima in opinione Alexandri est difficultas ex hoc, quod ponit intellectum possibilem in habitu, esse totaliter corruptibilem, Averrhoes faciliorem viam se invenisse aexistimavit, ad ostendendum nos quandoque substantias separatas intelligere, ex hoc, quod intellectum possibilem incorruptibilem ponit, et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Unde, dixit *primo,* in III *de Anima comm. 36*, quod intellectus agens ad principia a nobis naturaliter cognita se habet, aut sicut agens ad instrumentum, aut sicut forma ad materiam, quia facere intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, et intellectus agentis: una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum, sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

Ad manifestationem autem primae propositionis notat, quod intellectus in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem, quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu: quod quidem declarat, quia per ipsum intellectum in habitu, quantum ad prima principia, quae fiunt intellecta in actu, per solum intellectum agentem fiunt intellecta in actu, aliaque ex studio acquirimus. Sed licet utraque istarum actionum conveniat intellectui in habitu, facere tamen intellecta in actu, magis notificat intellectum in habitu, quam intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere.

Dixit *secundo*, quod hoc modo intellectus agens comparatur ad prima intellecta, quomodo forma ad materiam. Nam cum intellectus possibilis, secundum ipsum sit substantia separata, intelligit intellectum agentem, et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa; ideo oportet ut sit subiectum utrorum-

que Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, et habent ordinem ad invicem sicut habent intellecta speculativa, et intellectus agens, qui ea facit intellecta in actu, alterum eorum est sicut forma alterius: ut patet in luce respectu coloris, quorum utrumque recipitur in diaphano. Ex quo sequitur, quod cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quod etiam intellectus agens copuletur nobis, inquantum est ipsorum forma.

Dixit *tertio*,quod secundum quod intellecta speculativa copulantur nobis aut in potentia, aut in actu completo, aut partim in actu, et partim in potentia, ita proportionaliter et intellectus agens nobis copulatur. Unde quanto plura intellecta in actu in nobis fuerint facta, tanto perfectius intellectus agens continuatur nobis: perfectus autem motus ad continuationem istam, fit per studium in scientis speculativis, et ed hunc perfectum se iuvant homines, sicut et in scientiis speculativis.

Dixit *quarto*, quod cum omnia intellecta in potentia, fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et tunc per ipsum intelligemus substantias separatas, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu, et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

Circa *primum dictum* Averrhois considerandum *primo*, quod quando duo ad unam operationem ordine quodam concurrunt, ita scilicet, quod, uni operatio per alterum convenit, oportet, quod unum comparetur ad alterum, aut sicut agens principale ad instrumentum, sicut artifex in sectione se habet ad serram, aut sicut forma ad materiam, sicut in calefactione se habet calor ad ignem; conveniunt autem isti duo modi, ut inquit S. Thomas, *Prima par. q. 88, art. 1.* quia utrobique unum comparatur ad alterum, sicut perfectio ad perfectibile, et sicut actus ad potentiam. Cum ergo intellectus agens, et intellectus in habitu conveniant in una operatione, quae intellectui in habitu per intellectum agentem communicatur, oportet, quod altero illorum modorum comparetur intellectus agens ad intellectum in habitu. Et licet utroque modo comparetur, praetermisso tamen primo modo, Averrhoes prosequitur secundum, utpote magis deservientem sibi, et magis congruentem suae positioni; dum arbitratur tam intellectum agentem, quam intellectum in habitu recipi in intellectu possibili: quae enim in uno subiecto conveniunt, tanquam ad unam operationem, illi etiam subiecto convenientem ordinata, convenientius dicuntur se habere ut forma et materia, quam ut agens principale et instrumentum, quamvis et illud de ipsis vere aliquando dici possit.

Non approbo autem interpretationem quorundam Averrhoistarum dicentium, quod in principio intellectus agens, est agens respectu intellectus speculativi, et intellectus in habitu respectu eiusdem est instrumentum; in fine vero unum est ut forma, alterum ut materia. Nam assignat Averrhoes rationem, quare unum est ut forma, et al-

terum ut materia: quia ista actio quae est facere intellecta speculativa in actu, est utriusque actio. Constat autem, quod ista actio convenit istis in principio generationis habitus speculativi respectu nostri. Ergo iste respectus formae ad materiam, non convenit eis tantum in fine, sed etiam in principio.

Attendendum *secundo*, cum dicitur, quod intellectui in habitu, convenit facere intelligibilia in actu, et intelligere; quod per intellectum in habitu *duo* possumus intelligere: scilicet, *aut* habitum primorum principiorum tantum, ut videlicet distinguitur ab habitu conclusionum ex primis principiis deductarum, qui apud Averrhoem intellectus speculativus vocatur; *aut* habitum omnia intellecta facta, tam videlicet prima quam secundaria comprehendentem. — *Primo modo*, non videtur accipi ab Averrhoe. Nam cum intelligere fiat cum quadam receptione intellecti in actu, ratione cuius inquit Averroes, III *de Anima, comm, 36*, quod est actio de genere passionis; hoc quod est intelligere, non conveniet ipsi habitui primorum principiorum, neque ratione ipsorum principiorum, neque ratione intellectus agentis, cuius sunt instrumentum, et sic non poterit dici de intellectu in habitu, quod sibi utraque illarum actionum conveniat. — Accipitur ergo *secundo modo*: aperte enim hinc constat, utramque illarum actionum intellectui in habitu convenire: ratione tamen diversorum quae in ipso includuntur.

Sibi enim, inquantum est circa prima principia, convenit hoc, quod est facere intellecta in actu virtute intellectus agentis, cuius sunt veluti instrumenta et veluti materia: nam primo convenit intellectui agenti talis actio, ipsis autem primis principiis ratione intellectus agentis, inquantum ex ipsis, a nobis per intellectum agentem naturaliter cognitis, studio et exercitio alia a nobis innotescunt. Unde S. Thomas, de mente Averrhois inquit, quod facere intellecta secundaria in actu, est actio intellectus in habitu, quantum ad prima principia, et intellectus agentis; quasi diceret, est actio intellectus in habitu, non quidem quantum ad omnia sub ipso contenta, sed tantum ratione primorum principiorum. Alia autem actio, quae est intelligere ea quae ex studio et voluntate nostra facta sunt intellecta in actu, cuiusmodi sunt intentiones rerum materialium, convenit huic intellectui, inquantum est circa ipsa secundaria intellecta, sed ratione intellectus possibilis. Nam sicut intellectus agens est primum, cui convenit facere intellecta in actu, ita intellectus possibilis est primum, cui convenit ea recipere et intelligere.

Attendendum *tertio*, cum dicitur ab Averrhoe de mente Alexandri, quod facere intellecta in actu est prius quam intelligere, et propterea magis notificat intellectum in habitu; quod *triplicem* prioritatem hic possumus intelligere, scilicet: prioritatem *nobilitatis*, prioritatem *praesuppositionis*, et prioritatem *appropriationis*, omnibus enim istis modis verificari potest, quod facere intellecta in

actu, est prius quam intelligere, ut scilicet, receptionem intellecti in actu dicit.

Est enim *nobilitate* prius, quia, ut inquit Averrhoes illud, est de genere actionis, istud vero de genere positionis. Constat autem quod agere nobilius est quam recipere, saltem respectu unius et eiusdem. — Est etiam prius *naturaliter,* tanquam praesuppositum alteri. Nam prius intelligimus fieri intellecta in actu, quam illa recipi. — Est etiam prius secundum *appropriationem,* quia hoc est proprium intellectui, non autem illud, quia facere intellecta in actu, nulli animali virtuti convenit, nec etiam proportionaliter, sed recipere intellecta in actu convenit etiam sensui proportionaliter: nam et sensus recipit sensata in actu. Propter has prioritates convenienter dicitur, quod magis proprie notificatur natura intellectus in habitu, per hoc quod est facere intellecta in actu, quam per hoc, quod est intelligere. Nam magis proprie notificatur natura alicuius per propriam et digniorem, et naturaliter priorem operationem, quam per eam quae communis est sibi et aliis, et est indignior et posterior.

Attendendum *quarto,* cum inquit S. Thomas: *prima intellecta esse initium intellectus in habitu;* quod hoc *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* ut prima pars rei dicitur eius initium: sic enim constat, quod prima intellecta sunt initium intellectus in habitu. Nam primum, per intellectum agentem solum, fiunt ipsa prima intellecta in actu, deinde per intellectum agentem simul cum primis intellectis, fiunt intellecta alia, quae studio et exercitatione acquirimus. *Alio modo,* ut causa effectiva rei dicitur eius initium: et sic etiam prima principia sunt initium intellectus in habitu, quantum ad secundaria intellecta: sunt enim ipsorum causa. Propter utrumque horum, Aristoteles habitum primorum principiorum, ut ab habitu aliorum distinguitur, sive ut prima pars a secunda, sive ut causa ab effectu, vocavit intellectum; quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiva originatur, sicut et a virtute intellectiva.

Circa *secundum dictum* Averrhois attendendum, quod ad hoc ut intellectus possibilis aliquid essentialiter intelligat, necesse es ex ipso et intelligibili fiat unum, ut multotiens de mente Aristo superius est dictum. Hoc autem non potest esse, nisi aut ipsum intelligibile sit omnino idem quod intelligens, aut in ipso intellectu recipiatur. Ideo Averrhoes arbitratus intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, et per se actu intellectam, ac distinctam ab intellectu possibili, ex hoc quod intellectus possibilis ipsum intellectum agentem intelligit; concludit, quod intellectus possibilis est subiectum intellectus agentis, quemadmodum et aliorum intellectorum.

Sed **dubium** occurrit circa id quod dicitur, intellectum pos-

sibilem esse subiectum intellectus in habitu. Nam oppositum videtur dici ab Averrhoe, in III *de Anima, comm. 20*, ubi vult, quod habitus scientiarum sunt in virtute cogitativa, sicut in subiecto; id quod etiam S. Thomas in II Lib. de mente Averrhois adduxit.

Respondetur, quod non pro eodem accipiuntur habitus scientiae, qui est in cogitativa secundum Commentatorem, et intellectus in habitu, qui ab ipso ponitur in intellectu possibili. Nam, per habitum scientiae, qui est in cogitativa, accipit quandam dispositionem et habilitatem ex studio et exercitio in cogitativa causatam, qua faciliter et prompte homo est dispositus ad copulationem cum intellectu possibili, ut in commento allegato patet: per intellectum autem in habitu, intelligit ipsa intellecta, sive ipsas intentiones et similitudines intelligibilium, quae in intellectu possibili ponuntur, et nobiscum per phantasmata copulantur.

Circa *ultimum dictum,* cum ait Averrhoes quod in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine, homo erit sicut Deus; *adverte,* quod *dupliciter* possumus istam similitudinem interpretari. *Primo,* quod sit similitudo quantum ad cognitionem substantiarum immaterialium duntaxat, et maxime ipsius Dei; et tunc sensus est, quod homo ultimate felix est sicut Deus, quia sicut Deus substantias separatas, et praesertim seipsum perfecte cognoscit, in quo eius beatitudo consistit, ita et homo cum fuerit perfecte intellectui agenti copulatus, substantias separatas et Deum intelliget. *Secundo modo,* potest importari similitudo quantum ad universalitatem entium et cognitorum: sicut enim Deus in se rerum omnium perfectiones continet, et omnia cognoscit, ita et homo, cum et omnia intellecta, et intellectus agens sibi fuerint perfecte copulata, erit omnia intelligibiliter, et omnia cognoscet.

Caetera quae circa hanc opinionem tanguntur, in Secundo Libro sunt explicata (*capp. 59, 76, 78*).

Sed contra ipsam **arguit** multipliciter S. Thomas, quoniam procedit ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

Primo. Hoc fundamentum, scilicet, quod intellectus possibilis sit substantia separata, est superius improbatum (*Lib. I. c. 59*): Ergo propter illud fundamentum non oportet, ut sit subiectum substantiarum separatarum, ut arguit haec opinio. — *Confirmatur*: quia videtur apud Aristotelem (*III. de An. text. 18)* quod sit subiectum solum eorum, quae fiunt intellecta in actu, cum dicat, quod est *quo est omnia fieri.*

Adverte, quod substantiae separatae sunt quidem intellectae in actu, quia sunt omnino abstractae a materia: sed hoc convenit eis per naturam, non per actionem intellectus agentis; ideo non ha–

bent recipi in intellectu possibili, cuius est recipere ea duntaxat, quae per intellectum agentem fiunt intellecta in actu.

Secundo. Intellectus agens non est substantia separata, sed pars animae cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu, quae est in nostra potestate. Ergo non oportet, quod intelligere per ipsam sit nobis causa, quod possimus intelligere substantias separatas. — Probatur *consequentia*: quia alias semper eas intelligeremus.

Advertendum *primo*, quod secundum positionem praedictam, tota ratio quare possumus intelligere substantias separatas est, quia nobis continuari potest intellectus agens, cuius est intelligere substantias separatas; et quod per continuationem eius perfectam nobiscum, illas intelligemus. Si autem ponamus, quod intellectus agens sit pars animae; sequitur, quod sit semper nobis secundum suam essentiam unitus. Ideo optime deducit S. Thomas, quod per ipsum semper substantias separatas intelligamus.

Si quis autem *diceret*, quod licet intellectus agens sit pars animae, et per consequens sit semper unitus nobis secundum substantiam, non tamen est nobis semper unitus secundum omnem suam actionem et virtutem, sed tunc tantum, quando intellectus possibilis fuerit perfectus omnibus intellectis in actu; ideo non sequitur, quod homo semper intelligat substantias separatas.

Hoc *nihil est*, quia non ponitur secundum praedictam positionem requiri intellecta in actu nobis continuari, ad hoc, quod substantias separatas intelligamus, nisi quoniam sunt medium et dispositio ad hoc, ut intellectus agens nobis copuletur secundum suam substantiam; quia tunc per ipsum possumus substantias separatas intelligere. Ergo secundum Averrhoem sola unio substantiae intellectus agentis nobiscum est causa, quod intelligamus substantias separatas: unio enim secundum actionem et virtutem intelligendi substantias separatas, sequitur copulationem substantiae eius nobiscum. Ergo si posuerimus nullam requiri dispositionem acquisitam ad hoc, quod nobis substantia intellectus agentis uniatur, sed sit semper nobis naturaliter unitus, utpote pars animae existens, sequitur quod semper per ipsum substantias separatas intelligamus.

Circa hoc quod ait S. Thomas, Aristotelem attribuere intellectui agenti hanc operationem, quae est facere intelligibilia in actu, quae operatio est in nostra potestate: *advertendum*, quod per intellectum in actu, *duo* significari possunt, scilicet: *aut* ipsa sola species intelligibilis in intellectu possibili causata; *aut* quodcunque intellectum quod actum intelligendi terminat. Per intellectum ergo in actu non est accipiendum hoc loco, quodcunque obiectum terminans actum intelligendi; quia hoc facere pertinet ad intellectum possibilem, et ad habitum primorum principiorum, secundum quod intellectus format conceptum quidditatis rei, vel per discursum pervenit ad cognitionem actualem eius, quod in potentia tantum cognoscebat;

sed accipiendae sunt species intelligibiles: has enim ipse intellectus agens in intellectu possibili simul cum phantasmate immediate causat, et dicitur hoc esse in potestate nostra quia est in nostra potestate phantasiari; et sic ordinare phantasmata in imaginatione ut sint conveniens instrumentum intellectus agentis ad causandam huiusmodi speciem. Non enim quaecunque phantasmata confusa et inordinata, sunt eius conveniens instrumentum.

Tertio. Secundum hanc positionem, nec intellectus agens nec intellectus possibilis copulatur nobiscum, nisi per species factas intellectas in actu: intellecta in actu nobis non copulantur, nisi per phantasmata: phantasmata secundum Aristotelem (*III de Anima text. comm. 30. 18*) se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum; ad agentem sicut colores ad lucem. Ergo neque actio intellectus possibilis homini potest attribui, ut intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis, ut facit intellecta in actu. – Probatur *consequentia*: quia constat, quod lapidi in quo est color, sicut scilicet, phantasmata in homine, neque actio visus attribui potest ut videat, neque actio lucis ut illuminet.

Quarto. Secundum hanc positionem, intellectus agens non potest esse forma in nobis, nisi secundum quod in actione eius intellecta speculativa communicant. Sed in hac operatione, quae est intelligere substantias separatas, communicare non possunt, cum sint species rerum sensibilium: Ergo etc. – *Maior* constat: quia intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc, quod est forma intellectorum speculativorum: istorum etiam ponitur forma per hoc, quod eorum et intellectus agentis est eadem actio, scilicet facere intellecta in actu.

Adverte, quod haec ratio habet pro fundamento, quod cum duae actiones intellectui in habitu conveniant, ut superius est ostensum; sicut intellectus agens non ponitur forma intellectorum speculativorum quantum ad prima intellecta, nisi inquantum actio intellectus agentis, quae est facere intellecta in actu, est etiam actio ipsorum intellectorum; ita etiam non debet poni forma ipsorum, quantum ad secunda intellecta, quibus convenit alia actio quae est intelligere, (eo scilicet modo quo ipsa dicuntur intelligere, quia videlicet intellectus possibilis et homo per illa intelligit); nisi quia actio intellectus agentis, quae est intelligere substantias separatas est etiam actio ipsorum: quod cum non sit, quia talia intellecta secundaria sunt species rerum sensibilium; ex quidditatibus autem sensibilibus, non possunt cognosci substantiae separatae, ut contra Avempace est ostensum; sequitur quod intellectus agens non potest ipsorum forma esse: et per consequens, neque forma in nobis. Et sic constat, quod ista positio quae ponit, quod substantias separatas possimus intelligere, per hoc quod intellectus agens continuatur nobiscum ut forma, vana est et frivola.

Quinto. Aliter intellectus agens comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et aliter ad substantias separatas, quarum est intellectivus tantum, secundum Averrhois positionem. Ergo non oportet si copulatur nobis per hoc quod est illorum factivus, quod copuletur etiam, secundum quod est separatorum cognoscitivus: sed est deceptio secundum accidens.

Adverte, quod in hac argumentatione: Intellectus agens unitur nobis ut forma, per hoc quod est factivus intellectorum sensibilium: sed ipse intelligit substantias separatas: ergo et hoc modo nobis copulatur: committitur manifeste (ut ait S. Thomas) deceptio et fallacia accidentis. Ex eo enim, quod intellectus agens et homo, sunt aliquo modo unita, arguitur tanquam si omnibus modis essent unita, in quo fallacia accidentis committitur. Unde supposita opinione Commentatoris, quod intellectus agens sit substantia separata, dicitur ad illam minorem: Intellectus agens intelligit substantias separatas: quod accidit intellectui agenti, quod intelligat substantias separatas, secundum quod unitur nobis, quia illud convenit sibi, non secundum quod nobis copulatur, sed secundum quod a nobis est separatus, sicut accidit animali, quod sit genus inquantum est idem homini, licet vere animal sit genus.

Sexto. Per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas, inquantum ipse fit forma in nobis. Ergo homo a principio hoc potest: Sed hoc ista positio non dicit: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia fit forma in nobis etiam per prima intellecta speculativa; supple: quae nobis principio insunt.

Si dicatur, quod intellectus agens non sit perfecte forma per quaedam intellecta speculativa, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, sed per omnia. — *Contra*: hoc non est, nisi quia ipsa intellecta speculativa non adaequant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas: sed nec omnia simul adaequant illam perfectionem, cum non sint intelligibilia nisi quia facta sunt intellecta: illa vero sint intelligibilia secundum suam naturam. Ergo etc.

Adverte, quod haec ratio supponit, quod intellectus agens secundum positionem praedictam non fiat forma in nobis, nisi quia fit forma intellectorum speculativorum: illorum vero non fiat forma, nisi quia communicant in actione, quae est intelligere substantias separatas, ut in *quarta ratione* est ostensum. Sic enim constat, quod aut a principio possumus intelligere substantias separatas, quia a principio sunt in nobis prima intellecta naturaliter nota, quibus mediantibus intellectus agens fit forma in nobis: aut si hoc non potest esse, quia prima intellecta, cum non adaequent virtutem intellectus agentis, non possunt in illa operatione communicare; sequitur, quod numquam illud possimus, quia nec omnia quae facta sunt intellecta, possunt in illa operatione communicare,

cum nec etiam omnia illa simul sumpta intellectus agentis virtutem adaequent.

CAPUT XLIV.

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM NON CONSISTIT, QUALEM PRÆDICTÆ OPINIONES FINGUNT.

Postquam ostendit S. Thomas non posse nos intelligere substantias separatas, sicut praedicti Philosophi posuerunt, vult nunc ostendere, quod **in cognitione huiusmodi substantiarum separatarum non consistit humana felicitas.**

Et **arguit** sic:

Primo. Intelligere substantias separatas, est homini impossibile secundum praedictas positiones, ut ex dictis patet. Ergo in tali cognitione ipsarum non est felicitas humana constituta. — Probatur *consequentia*: quia tunc homo esset in vanum, et naturale eius desiderium de felicitate, quae est finis hominis, esset inane.

Adverte, quod cum vanum dicatur (ut patet ex Aristotele II *Physic.*) quod non consequitur finem ad quem est; ex eo assumit S. Thomas in vanum fieri, quod sit ad aliquem finem ad quem pervenire non potest; sic enim constat, quod tale nunquam finem consequitur. Idcirco, si homo ordinatur ad cognoscendas substantias separatas tamquam ad finem, et impossibile est ut illas cognoscat, sequitur (ut deducit S. Thomas) quod sit factus in vanum. Simili ratione sequitur, quod naturale desiderium sit inane et frustra, quia videlicet numquam implebitur.

Attendendum tamen, quod licet non repugnet, aliquid esse finem naturae, et tamen impediri in aliquibus particularibus naturam, ne illum finem assequatur, ut in operibus naturae videmus; repugnat tamen aliquid esse finem naturae, et esse impossibile, ut ad illud natura perveniat; quia natura non inclinat neque movet ad impossibile, ut dicitur II *Coeli, text. comm. 51.* Ideo, S. Thomas primo proponit, quod non potest poni felicitas hominis, quae est eius finis, in eo ad quod homo pervenire non potest: deinde illud probat; quia si admitteretur illud esse finem et felicitatem, tunc homo in vanum esset: quod nullus sapiens de aliqua tota natura

diceret, licet de aliquo individuo naturae non sit inconveniens, quod sit in vanum respectu finis, quando scilicet non pervenit ad aliquem finem a natura intentum.

Secundo arg. Ad hoc ut intellectus agens copuletur alicui, oportet, quod intelligat actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes et operationes et motus eorum. Sed hoc est impossibile aliquem scire per principia scientiarum, per quas (ut ipsi dicunt) movemur ad ipsam continuationem. Ergo impossibile est quod homo ad illam continuationem perveniat per modum ab illis assignatum. Ergo etc. — *Maior* probatur: quia tam secundum Alexandrum quam secundum Averrhoem ad hoc ut intellectus agens uniatur nobis ut forma, requiritur quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu: omnes autem rerum sensibilium species sunt intellectae in potentia. — *Minor* quoque probatur: quia ex iis quae nostris sensibus subsunt, ex quibus praedicta principia sumuntur, non potest perveniri ad omnia praedicta cognoscenda.

Circa hoc quod dicitur: *Neminem posse omnium sensibilium naturas, et omnes virtutes et operationes et motus eorum intelligere*; considerandum quod hoc non dicit impossibilitatem simpliciter, quae inquam est impossibilitas per implicationem contradictionis. Non enim cum dico: homo omnia huiusmodi cognoscit: praedicatum repugnat subiecto; sed dicit impossibilitatem quae est ex defectu aut debilitate potentiae; sicut dicimus hominem aegrum non posse ambulare. Sic enim, quia prima principia ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt, non se extenduntque nisi ad ea quae sensibus subsunt, aut ad quae per huiusmodi sensata manuducimur, nequimus per huiusmodi principia omnia praedicta cognoscere. Nam, quae unius hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nos rerum sensibilium notitiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis; multa enim et quasi infinita sunt, quorum unum neque est alteri simile, neque illius est aliquo modo effectus, aut causa.

Tertio arg. Data etiam possibilitate hujusmodi continuationis hominis ad intellectum agentem, constat, quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, nec etiam ipsis philosophis, unde omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut patet de Aristotele circa quadraturam circuli, et circa ea quae ad corpora coelestia pertinent (*De Coelo. II. text. comm. 61*: et *Metaph. XII. text. 36*) Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia felicitas, ut dicitur I. *Ethic.* (*c. 13*) est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, nisi sint orbati, idest, nisi careant aliquo principio ad acquirendam virtutem necessario, quemadmodum amentibus accidit, in quibus est defectus rationis propter aliquam virium sensitivarum indispositionem; verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

Circa probationem *consequentiae* attendendum est, quod illud

assumptum habet veritatem de felicitate naturali, ad quam virtute suae naturae potest pervenire unusquisque. Unde et subiunxit S. Thomas, quod illud verum est de omni fine naturali. Nam cum natura in paucioribus deficiat, ea quae sunt unius speciei, pro maiori parte habent principia sufficientia et ad acquisitionem finis suae speciei, et dum moventur ad illum, tandem eum assequuntur: idcirco cum non pluribus, immo forte nullis eorum, qui studio vacant et acquisitioni scientiarum, contingat ut ad illam perfectam continuationem, cum intellectu agente per suum studium perveniant, manifeste relinquitur, felicitatem hominis naturalem, sive ultimum eius naturalem finem in praedicta continuatione non consistere.

Quarto arg. Aristoteles, I. *Ethic.* (*c. 17*) probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam: in Cap. *10* autem ostendit ipsam esse in speculatione; et ut ex ipso ibidem habetur, in actu sapientiae consistit: sapientia autem apud ipsum, VI *Ethic.* (*c. 4*) et I. *Metaph,* est una de scientiis speculativis, et est caput aliarum scientiarum. Ergo opinio Aristotelis cuius sententiam praedicti sequi conantur, fuit, quod ultima hominis felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ergo non consistit secundum ipsum in tali continuatione, sed iste modus cognoscendi res divinas post adeptionem scientiarum speculativarum est ab ipsius expositoribus, scilicet Alexandro et Averrhoe confictus.

Circa Aristotelis opinionem statim occurrit **dubium.** Nam constat, quod pauci sunt in comparatione ad totam hominum multitudinem, qui perveniant ad illam cognitionem rerum divinarum, quae per scientias speculativas habetur, sed de ratione felicitatis, secundum ipsum Aristotelem est, quod plures ad eam perveniant, ab ipsaque pauciores deficiant. Ergo in tali cognitione non consistit humana felicitas, et sic ex ipsius dicto sequitur oppositum suae positionis.

Respondetur, quod non est de ratione felicitatis huius vitae, apud Aristotelem, quod maior pars hominum ad illam perveniat, sed quod possit sua virtute pervenire, et quod si moveatur ad illam, suo motu eam assequatur; quia pauci homines sunt qui sint orbati, et principiis naturalibus, ad acquirendam virtutem careant: et sic etiam pauci sunt, qui studio et acquisitioni scientiarum speculativarum vacent, qui eam cognitionem rerum divinarum, in qua humana felicitas consistit, non assequantur. Unde non sequitur oppositum positionis ipsius ex suo dicto.

Si autem *instetur* ex verbis S. Thomae hic, et in praecedentibus, quod finem naturalem alicuius speciei consequuntur ea quae sunt illius speciei, ut in pluribus, et sic non sufficit, quod possint illum assequi, et quod dum moventur ad illum, eum assequantur;

Dicitur, ut superius etiam respondebatur, quod utique finem naturalem alicuius speciei maior pars eorum, quae sub specie continentur, assequitur: non tamen oportet, ut in quolibet statu illius naturae hoc eveniat, sed sufficit, quod in aliquo statu contingat; sic autem verum est, quod finis naturalis hominis est rerum divinarum cognitio, ad quam homo potest naturaliter pervenire, et quod maior pars hominum ad illam perveniet, aut forte omnes, non quidem in hac vita, sed post mortem, licet modum quo tunc res divinas homo intelligat, ab Aristotele non habeamus. Unde et ipse Aristoteles, posuit quod homo non consequitur felicitatem perfectam in hac vita sed suo modo, quasi vellet dicere, quod aliquando post hanc vitam perfectam beatitudinem assequetur, quae est absolute finis humanae naturae. In hac autem vita homo quidem consequi potest beatitudinem imperfectam, sed et pauci sunt qui ad eam perveniant, quia pauci sunt qui in scientiis speculativis se exerceant propter impedimenta huius vitae, de quibus dictum est in praecedentibus. Unde cognitio rerum divinarum in hac vita per scientias speculativas acquisita, non est simpliciter finis humanae naturae, sed est finis ipsius pro statu mortali, in quo multa sunt impedientia et retrahentia a consecutione talis finis.

CAPUT XLV.

QUOD NON POSSUMUS ALIQUO MODO IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS.

Viso, quod non possumus substantias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos praedicti Philosophi posuerunt, restat inquirendum, an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas: *Primo* ostendit quod dictum est. *Secundo* removet quoddam dubium in capite sequenti.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, nos non posse in hac vita tales substantias intelligere. *Secundo* inquirit, an aliquando illas intelligere possimus.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* adducit rationem Themistii, qua probat nos posse substantias separatas intelligere. *Secundo,* ad eam respondet, et simul suum confirmat propositum.

Quantum ad primum arguit Themistius in Tertio suae Paraphra-

sis Libro, *capite 50.* sic, per locum a minori: Substantiae separatae sunt magis intelligibiles quam materialia, cum sint secundum seipsa intelligibilia, illa vero sint intelligibilia per intellectum agentem. Ergo si noster intellectus comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere substantias separatas.

Adverte, quod haec ratio dicitur a minori esse, quia minus videtur, quod noster intellectus comprehendat minus intelligibilia, quam quod comprehendat magis intelligibilia, et tamen illa comprehendit.

Ad hanc rationem **respondet S. Thomas,** quod secundum diversas opiniones de intellectu possibili est iudicanda.

Et dicit *primo*: quod secundum opinionem Averrhois ponentis ipsum esse substantiam a corpore separatam, recte procedit ratio: quia quum tunc nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat, ea quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen hoc dato, sequitur quod non a principio substantias separatas intelligamus, quum a principio intelligamus per intellectum possibilem: hoc autem constat esse falsum: et licet hoc inconveniens nitatur Averrhoes evitare, secundum ea quae dicta sunt superius de copulatione intellectus agentis, patet tamen ex praemissis illa esse falsa.

Circa hanc opinionem Averrhois considerandum, quod dicitur, intellectus possibilis habere necessarium ordinem ad res materiales quando nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest; non habere autem ordinem ad res materiales dicitur, quando ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quando ergo ponitur omnino a materia separatus; et per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere, tunc obiectum sibi connaturale erit intelligibile a materia secundum se separatum, utpote secundum in modo essendi conveniens: ideo quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt apud Averrhoem ei magis intelligibilia: sicut quia nos ponimus animam intellectivam esse materiae coniunctam secundum esse, dicimus ei esse magis intelligibilia, quae sunt minus intelligibilia in seipsis, scilicet materialia quae opere intellectus agentis fiunt actu intellecta.

Dicit *secundo*, quod si ponatur intellectus possibilis non esse separatus, sed esse corpori coniunctus secundum esse, cum ex hoc necessarium ordinem habeat ad materialia, non sequitur, si substantiae separatae sunt in seipsis magis cognoscibiles quod propter hoc sint magis cognoscibiles intellectui nostro; quia ut superius est ostensum, per materialia intellecta non possunt substantiae separatae intelligi. — Confirmatur haec responsio ex verbis Aristotelis II *Metaph. text. 1.* dicentis, quod difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis, idest, non provenit ex eo quod illae res minus intelligibiles sint, quam alia intelligibilia a nobis, sed ex

debilitate intellectus nostri, qui quum sit unitus corpori secundum esse, rebus materialibus est obligatus.

In hac responsione tangit S. Thomas **primam rationem** ad probandum, quod *intellectus unitus corpori, substantias separatas intelligere non possit*: hanc scilicet: — Per materialia intellecta non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia intellectus coniunctus, nonnisi per materialia ad cognitionem aliorum pervenire potest.

Advertendum autem, quia S. Thomas concludit in hac ratione, nullo modo posse intelligi substantias separatas ab intellectu coniuncto; quod non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei cognitae, quasi velit concludere, quod nihil de substantiis separatis intelligamus. Non enim vult hoc ostendere, sed accipitur modus ex parte cognoscentis: et est sensus, quod intellectus coniunctus nullum habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in seipsis intelligere possit.

Secunda ratió ad idem est: — Substantiae separatae non sunt factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia. Ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis. Probatur *consequentia*: quia potentia passiva ad illa solum est in potentia, in quae potest eius proprium activum, cum omni potentiae passivae respondeat potentia activa in natura, ne sit frustra: Declaratur in visu (1). Intellectus autem possibilis qui est virtus quoddammodo passiva, habet tanquam proprium agens intellectum agentem: Declaratur ex verbis Aristotelis in III *de Anima* (text. comm. 18.) (2).

Circa illam propositionem: *Omni potentiae passivae respondet potentia activa in natura*: advertendum, quod *dupliciter* potest accipi potentia passiva. *Uno modo,* pro omni potentia receptiva alicuius formae: quomodo etiam potentia *obedientialis* potest dici potentia passiva: et de tali non intelligitur propositio S. Thomae: potentiae enim *obedientiali* non respondet aliqua potentia activa in natura, idest potentia creaturae, quum non sit potentia ad formam naturalem, sed sufficit ad hoc ut non sit frustra, quod sit aliquod agens, ipsam potens reducere in actum, quod est agens divinum. *Alio modo*, potest accipi pro potentia duntaxat receptiva formae naturalis, et de tali intelligitur propositio praedicta: nisi enim tali potentiae responderet potentia activa in natura, non posset in actum reduci naturaliter. Potentia enim passiva, ut inquit S. Tho-

(1) « Videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem ».

(2) « Intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere ».

mas, non reducitur in actum, nisi per potentiam activam: et per consequens esset frustra passiva potentia sibi nulla activa naturalis responderet.

Advertendum etiam, quum dicitur, *intellectum esse virtutem quodammodo passivam,* quod addidit S. Thomas ly *quodammodo*, ut daret intelligere, quod intellectus possibilis non est omnino potentia passiva ut materia prima, sed est aliquo modo potentia passiva, et aliquo modo potentia activa: inquantum enim recipit speciem a suo obiecto, est passiva potentia: inquantum vero factus in actu per speciem obiecti producit intellectionem, est aliquo modo potentia activa, sive productiva, ut in superioribus ostendimus.

Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis dicentis, (*II Metaph. text. comm. 1.*) ita se habere intellectum nostrum ad manifestissima naturae, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis.

Sed ad hoc exemplum *inquit* Averrhoes, quod difficultatem cognoscendi substantias separatas vult Aristoteles per ipsum ostendere, non autem impossibilitatem. – Unde quod non sit impossibile eas cognoscere, arguit quia alias essent frustra, sicut si esset aliquod visibile quod a nullo videri posset.

Respondet S. Thomas, hanc consequentiam frivolam esse, quia quamvis a nobis nunquam intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis, et sic non essent frustra intelligibiles, sicut nec sol frustra visibilis est, quamvis a vespertilione videri non possit, cum ipsum alia videre possint.

Addidit ipse S. Thomas, in II. *Metaph.* aliam rationem falsitatis illius consequentiae: inquiens, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Ideo non sequitur eas esse frustra, si non intelligantur a nobis, quum illud frustra sit, quod non consequitur finem ad quem est.

« *Quomodo sit intelligendus Averrhoes dicens quod, si substantiae separatae essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent.* »

Circa hanc consequentiam Averrhois, et responsionem S. Thomae laborant multi Averrhoistae, volentes ostendere eam esse necessariam, et responsionem S. Thomae nullam esse.

1°) Ioannes enim de Ianduno in III. de Anima dupliciter eam declarat:

Primo sic: Inquit enim non supponi a Commentatore, quod finis substantiarum separatarum sit intelligi a nobis, ut videtur intelligere S. Thomas II. *Metaphysicae*; sed supponit eas esse a nobis naturaliter cognoscibiles, eo quod sub eius obiecto primo et adaequato, scilicet sub ente contineantur, et per consequens, quod sint naturale motivum intellectus nostri. – Tunc deducit sic *consequentiam*: Substantiae separatae sunt a nobis naturaliter cognoscibiles: ergo si

nos non possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustra. - Probatur *consequentia*: quia frustra est potentia activa, cui non respondet in natura potentia passiva: intelligibile autem est motivum intellectus.

Secundo, eam deducit volens, quod quamvis intelligi a nobis non sit finis principalis earum, est tamen secundarius earum finis, quum agant primo propter se, secundario propter alia, ut dicitur II *Coeli comm. 21*: ideo si nequeant a nobis intelligi, sequitur, quod sint frustra quantum ad finem secundum: et sic natura aliquid odiose egisset.

2°) Alii, sicut Rugerius inTractatu suo *de Intellectu*, misso Beato Thomae pro responsione ad tractatum suum *contra Averrhoistas*, illam consequentiam sic deducit: Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas: ergo sunt simpliciter ignoratae: ergo natura otiose egit. - Probatur *prima consequentia*: intellectus noster non potest intelligere Deum: ergo nulla mediarum intelligentiarum potest illum intelligere: quia si non est Deus receptibilis in maximo receptivo in genere abstractorum, cujusmodi est intellectus noster, nec in minus receptivo illius generis: ergo nulla mediarum potest intelligere mediam, et per consequens nec seipsam: ergo sunt simpliciter ignoratae: quia neque sunt intellectae a primo intellectu, quum nihil intelligat extra se, nec a seipsis, nec ab intellectu nostro: ergo sunt otiosae. Et sic sequitur a primo ad ultimum: Intellectus noster non potest substantias separatas intelligere, ergo sunt otiosae.

3°) Alii dicunt, non fuisse mentem Averrhois probare substantias separatas esse possibile a nobis intelligi, sed quod quandoque eas intelligamus. Supponit autem eas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu, et quod intellectus noster sit natus eas intelligere. - Tunc sic: Si intellectus noster non intelligeret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum ab alio id quod in se est natum intelligi aptitudine mutua, scilicet, tam ex parte intelligibilis, quam ex parte intellectus: ergo natura otiose egisset.

Sed quod isti modi rationem Commentatoris non salvent, facile est videre.

Prima quidem *deductio*, constat quod supponit falsum, scilicet, quod substantiae separatae sint a nobis naturaliter cognoscibiles, loquendo de cognitione ipsarum in seipsis, idest per proprias species. De hoc enim loquimur in proposito. — Et quum probatur, quia continentur sub obiecto adaequato intellectus, *negatur consequentia;* non enim valet: Hoc continetur sub obiecto adaequato intellectus nostri: ergo est a nostro intellectu cognoscibile per propriam speciem; sufficit enim, quod qualitercumque cognoscatur. Quia licet ens sit obiectum adaequatum intellectui nostro, inquantum omne contentum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro cognoscibile, et e converso, non tamen est obiectum pro–

portionatum, ut possit perfecte quantum ad omnia sub ipso contenta comprehendi: sed tale obiectum est quidditas rei materialis.

Ad *secundam deductionem* eiusdem modi dicitur primo, quod intellectio substantiarum separatarum non est finis ipsarum, neque principalis, neque secundarius: quia neque sunt principaliter productae propter cognitionem earum a nobis, sed propter bonitatem divinam, tamquam propter finem extrinsecum, aut propter bonum universi tamquam propter finem intrinsecum: neque eius productionem naturae auctor ad hoc ordinavit, ut a nobis intelligerentur, cum ad earum essentias cognoscendas non possit intellectus noster per sensibilia, a quibus cognitionem accipit, pervenire: et licet agant aliquid secundaria intentione propter nos, non sequitur quod nostra cognitio sit finis secundarius ipsarum secundum earum naturam consideratarum, sed quod sumus secundarius finis alicuius operationis earum.

Ad deductionem Rugerii, *negatur prima consequentia.*

Ad eius probationem *negantur* omnes consequentiae intermediae, quidquid sit de consequentibus illarum.

Prima quidem, quia non sequitur: Si intellectus noster non potest Deum intelligere, quod nec mediae intelligentiae illum intelligere possint; cum intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, non autem mediae intelligentiae, ut ostensum est in Secundo Libro. — Probatio etiam illius nulla est: maxime enim receptivum in genere aliquo potest intelligi *dupliciter*: aut scilicet quod est maxime remotum ab actu illius generis, et maxime est in potentia; sicut materia prima potest dici maxime receptiva in genere materialium; aut quia est maxime proportionatum formae, sicut corpus organicum potest dici maxime receptivum animae. Si accipiatur maxime receptivum in genere abstractorum, *primo modo*, negatur assumptum: stat enim quod aliquid sit receptibile in eo quod est magis in actu, et non sit receptibile in eo quod est minus in actu: sicut anima rationalis est receptibilis in corpore organico, et tamen non est receptibilis immediate in sanguine, aut in materia prima non disposita. Si autem accipiatur maxime receptivum *secundo modo*, negatur quod intellectus noster sit maxime receptivus in genere abstractorum formae divinae, immo quanto intellectus est superior, tanto est illius formae magis receptivus.

Secunda etiam *consequentia* falsa est: quia intelligentia media non intelligit naturaliter Deum per formam illi adaequatam, et tamen intelligit se et alias medias.

Ultima praeterea *consequentia* non tenet: quia dato quod mediae intelligentiae nec a nobis nec a seipsis intelligantur, adhuc tamen non sunt omnino ignoratae, quia intelliguntur a prima. — Et quum arguitur, quia prima intelligentia nihil intelligit extra se,

hoc est falsum et contra Aristotelem, ut superius est ostensum (*Lib. 1, c. 49*): et secundum aliquos etiam contra Commentatorem ipsum, quum omnia entia apud ipsum contineantur in mente primi entis, sicut formae artificiales in mente artificis, ut inquit XII *Metaphysicae, comm. 18 et 36*.

Ad *tertium modum* respondetur: — Et dicitur *primo*, quod falsum est, Commentatorem velle probare nos quandoque intelligere substantias separatas: non autem quod hoc non sit impossibile. Ex verbis enim ipsius expresse constat, hoc esse contra mentem eius. Inquit enim: Sed hoc non demonstrat, res abstractas intelligere esse impossibile, sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni: quoniam si ita esset, tunc natura otiose egisset, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio. Nam quod inquit: *Quoniam si ita esset*: non potest referri nisi ad id quod antea dixerat, cuius vult rationem assignare: dixerat autem, quod illud exemplum Aristotelis non demonstrabat impossibilitatem cognoscendi substantias separatas: ideo et illud antecedens intelligendum est de non impossibilitate cognitionis.

Dicitur *secundo*, quod ex ipsis verbis Commentatoris apparet quod non supponit ista quae iste dicit. Nam ipsemet Commentator superius in hoc eodem commento, primo ostendit quid intelligat per intellectum in se naturaliter. Distinguit enim ipsum contra id quod ab intellectu agente fit intellectum in actu: quod autem sit intellectum in actu ab intellectu agente, dicitur intellectum in actu, quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem ex qua habet aliquid ut possit actum intellectus terminare, scilicet abstractionem a materia. Ergo sic dicit aliquid esse secundum naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter abstractum a materia, ex quo habet ut sit naturae intelligibilis, non autem quia habeat naturalem ordinem ad hunc aut illum intellectum. Et sic patet, quum arguit Commentator quod natura otiose egisset, quia fecisset in se naturaliter intellectum, non intellectum ab aliquo, quod non supponit substantias separatas esse naturaliter intelligibiles a quocumque intellectu, sed ipsas esse naturae intelligibilis, per seipsas: et quia dato quod non intelligantur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu, et etiam cognitio nostra non est finis ipsarum. Ideo apud S. Thomam non sequitur quod natura otiose circa ipsas egisset.

Quantum ad secundum principale, ostendit S. Thomas, an aliquando possit intellectus humanus cognoscere substantias separatas, et *duo* dicit: — *Primum* est, quod si ponatur intellectus virtus quaedam esse materialis generabilis et corruptibilis, nullo modo potest intelligere substantias separatas, quia erit impossibile ipsum esse separatum, et determinatum ad intelligendum materialia. — *Secundum*

est, quod si ponatur incorruptibilis, et a materia independes secundum esse, quamvis corpori sit unitus, obligatio ad intelligendas res materiales accidit ei ex unione ad corpus, ideo separata anima a corpore poterit immaterialia intelligere per lumen intellectus agentis, quod est similitudo luminis existentis in substantiis separatis:

Circa hanc determinationem S. Thomae, *duo* sunt facienda. *Primo,* declaranda est eius positio: *Secundo,* obiectionibus quibusdam quae contra ipsam fiunt, est respondendum.

Quantum ad primum considerandum est, quod res aliqua *dupliciter* cognosci potest: *Uno modo*, per aliud cognitum: *alio modo* per seipsam: Et utroque modo *dupliciter* etiam potest cognosci, uno modo *perfecte,* alio modo *imperfecte.* Cognoscitur res *per aliud* cognitum, quando cognoscitur non per speciem propriam quae ipsam immediate intellectui repraesentet, sed per speciem alterius cogniti ex cuius cognitione intellectus in eius notitiam devenit. Cognoscitur vero *per se*, quando per propriam speciem, ipsam immediate intellectui repraesentantem cognoscitur. — *Perfecte* cognoscitur, quando aut per propriam speciem, aut per aliquod cognitum, quod ipsam quantum ad ultimas eius differentias repraesentat, cognoscitur, sicut cum per speciem hominis cognoscimus quid est homo perfecte, et per effectum adaequatum causae cognoscimus quid est causa. *Imperfecte* vero cognoscitur, quando aut per speciem aut per aliud cognitum non ducitur intellectus ad cognoscendum ultimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tantum praedicati, sive substantialis, sive accidentalis.

Cum ergo S. Thomas id quod negat de intellectu coniuncto respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato; accipienda est ista differentia non quantum ad omnia sed quantum ad aliquem modum cognitionis.

Conveniunt enim in hoc intellectus noster coniunctus et separatus, quod neque coniunctus neque separatus potest cognoscere perfecte et quidditative substantias separatas. Coniunctus quidem, quia ut arguebatur superius, et *1. p. quaest. 88. artic. 11*; et *de Anima artic. 16:* et *super Boet. Trinit. quaest. 4*: et II *Metaph.* sensibilia ex quorum cognitione intellectus coniunctus in cognitionem substantiarum separatarum devenit, non possunt deducere intellectum in cognitionem *quodquid* est ipsarum, cum neque sint effectus earum adaequati, neque illis perfecte assimilentur, imo valde dissimilia sint, eo quod ipsa sint materialia, et ipsae sint immateriales. Separatus autem, quia ut habetur *1. p. q. 89. art. 2.* et in *q. de anima,* species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiva intellectus nostri, sicut et substantia naturaliter separata est superior natura animae.

Differunt autem: *Primo*, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, idest, per proprias species eas immediate intellectui repraesentantes: quia illae non possunt

causari in intellectu via sensus a quo cognitio omnis intellectiva originem ducit: separatus autem hoc potest, quia intelligit per species a divino lumine in intellectum influxas.

Differunt *secundo*, quia cognitio intellectus separati de substantiis separatis, licet non sit perfecta et quidditativa, est tamen altior et perfectior quam cognitio intellectus coniuncti de ipsis, quia ipsae species quibus intellectus separatus intelligit, perfectius ipsas repraesentant, quam res sensibiles quibus coniunctus in earum notitiam manuducitur. Unde probabile est, quod plura de substantiis separatis separatus intelligat intellectus noster, et clarius quam coniunctus: puta, quod aliquas conditiones cognoscat, quibus una ab altera discernitur secundum quod mutua conversatio exigit, et mutua locutio intellectualis, licet earum quidditates propter debilitatem virtutis intellectualis non perfecte comprehendat, sicut aliquis homo hebetioris sensus alium hominem quantum ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab aliis hominibus discernit, licet eius individuales conditiones discernere, et sensu penetrare non possit. Oportet enim dicere, quod animae damnatorum daemones videant, quorum de societate tristitiam habent.

Quod autem dixi intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfecto modo, intelligendum est, de intelligentiis, non autem de animabus, quia, (ut inquit S. Thomas in loco praeallegato *primae partis*) una anima separata, alias animas separatas quantum ad naturam specificam perfecte cognoscit, cum sint unius generis. Item intelligendum est de cognitione naturali, quia quantum ad cognitionem beatam, anima separata videndo divinam essentiam, perfecte et quidditative substantias separatas cognoscit.

Ex his patet quod mens S. Thomas hoc loco, ut in aliis locis explicatur, (*1. p, q. 88*) est, quod intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatus hoc potest: non autem quod coniunctus non possit eas perfecte et quidditative cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inveniretur dicere, quod coniunctus cognoscat illas quantum ad *quia est*, non autem quantum ad *quid est*, relinquens quod separatus cognoscat illas quantum ad *quid est*; per cognitionem *quid est*, non accipit cognitionem perfectam quae ad ultimas rei differentias se extendit, sed cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu: sic enim videtur ipsa substantia rei, et non tantum effectus, ex quo devenitur in eius cognitionem: unde dicitur per illam cognosci *quid est*, quia cognoscitur substantia quae significatur per *quid*: per illam autem qua cognoscitur res per effectum, dicitur cognosci res quantum ad *quia est*, sicut et demonstratio per effectum et a posteriori, dicitur ab Aristotele, Primo *Posteriorum* (*text. 30.*) demonstratio *quia*.

Sed occurrit **dubium**: — Si enim intellectui separato naturale est, inquantum est separatus, ut intelligat per species sibi divino lumine influxas, quemadmodum inquit S. Thomas, *Prima parte,* videtur conveniens ut sibi tales species infundantur, quae suae virtuti sint proportionatae, et quibus perfecte res possint intelligere. Nam et aliis substantiis separatis datae sunt species earum virtutibus proportionatae. Ergo perfecte et quidditative anima separata substantias alias separatas intelliget.

Ad hoc *dicitur primo,* quod loquendo quantum ad exigentiam naturae, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfecte substantias separatas intelligat: quia cum formae intelligibiles recipiantur in intellectu secundum modum ipsius intellectus, quemadmodum universaliter verum est, quod unumquodque recipitur in alio secundum modum recipientis; et intellectus noster quantumcumque separatus est inferioris et imperfectioris ordinis quam substantiae separatae, necesse est ut substantiae separatae recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo, quam sint in seipsis naturaliter: et per consequens, quod intellectus ipsas imperfectiori modo quam sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Unde species infusae sunt quidem virtuti intellectus nostri proportionatae, inquantum sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfecte, ita sibi dantur species imperfecte eas intellectui ipsius repraesentantes: non tamen conveniens est dari sibi species quibus illas perfecte intelligat, quia eius naturae non convenit.

Dicitur secundo, quod non est eadem ratio de intellectu nostro et de intellectu intelligentiarum: quia cum omnes intelligentiae sint unius ordinis, unaquaeque illarum nata est alias perfecte intelligere. Ideo dantur eis species quae ipsis alias intelligentias perfecte repraesentent, intellectus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, ut dictum est. Unde, sicut quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, non cognoscit ipsas perfecte, neque recipit species ipsas perfecte repraesentantes, ita quia intelligentiae sunt inferioris ordinis ad Deum, ipsum naturali cognitione perfecte non cognoscunt, neque speciem aliquam recipiunt, quae ipsis Deum perfecte repraesentent.

Advertendum autem, cum inquit S. Thomas: *animam separatam intelligere substantias separatas per lumen intellectus agentis,* quod hoc non est sic accipiendum, quasi ipsum lumen intellectus agentis per se sufficiat ad huiusmodi intellectionem absque additamento alicuius speciei intelligibilis, aut quod intellectus agens suo lumine faciat substantias separatas intellectas in actu, causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet, sed quia (ut dicitur in Quaest. *de anima, art. 5, ad nonum*), per

intellectum possibilem recipiet anima species effluentes a substantiis superioribus; per intellectum vero agentem habebit virtutem ad intelligendum. In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit. Nam et intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu, et dat intellectui possibili virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita quod virtus animae ad intelligendum, est tam ex intellectu possibili, quam ex intellectu agente. In anima vero separata non facit intelligibilia in actu, cum in ipsa non sint phantasmata quae ad facienda intelligibilia in actu, simul cum intellectu agente requiruntur. Addidit autem hoc S. Thomas, quod anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, ut ostenderet non deesse animae virtutem qua possit substantias separatas intelligere per influentiam specierum ex superiori lumine, quum habeat in se similitudinem quandam intellectualis luminis existentis in substantiis separatis receptum a communi causa utrorumque, videlicet a Deo: licet dum est corpori coniuncta, propter motus corporeos et occupationes sensibiles retineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere.

Attendendum etiam, quum inquit S. Thomas, obligationem ad intelligenda materialia accidere intellectui humano inquantum est unitus corpori, quod ly *accidere,* non accipitur ut idem est quod accidentaliter advenire: per se enim et naturaliter, non secundum accidens convenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligenda materialia, sicut sibi naturale est uniri corpori, ut in multis locis S. Thomas ostendit, et superius in II Libro est ostensum, sed accipitur ut idem est quod convenire et congruere: congruit enim et convenit animae talis obligatio ad materialia secundum illum statum quo est corpori unita, non autem secundum statum quo est a corpore separata.

Quantum ad secundum, contra hanc S. Thomae determinationem **arguitur** a quibusdam (1) **dupliciter.**

Primo. Intelligere substantias separatas est nobilissima operatio animae humanae, ut patet ex I *(cap. 9)* et X *(cap. 8) Ethicorum*: et corpus humanum est eius propria materia: ergo per unionem ad corpus, non impeditur a cognitione substantiarum separatarum. — Probatur *consequentia*: quia nulla forma impeditur a sua nobilissima operatione propter unionem eius ad propriam materiam.

Secundo. Generatio unius speciei non impeditur a corpore nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requisitae ed eius generationem: sed corpus humanum nullam habet dispositionem contrariam dispositioni quam exigit receptio specie-

(1) A Ioanne Gandavensi III *de Anima, quaest. 37.*

rum intelligibilium ex superiori influentia: ergo per unionem ad corpus non impeditur talium specierum receptio: ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem unionem.

Confirmatur: Bonum simpliciter alicuius naturae non impeditur propter bonum simpliciter eiusdem naturae: intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturae humanae, et unio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter; ergo etc.

Ad haec dicitur primo, quod si arguens intendat arguere de cognitione perfecta et quidditativa, *negatur* quod intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animae humanae, et quod sit eius perfectio simpliciter, immo nulla est eius perfectio; quum, ut dictum est superius, (*In precedentibus capit.*) eas quidditative cognoscere sit sibi impossibile, naturaliter loquendo. Similiter *conceditur,* quod ab illa cognitione non impeditur per unionem ad corpus; non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi convenire. Si autem intendat concludere quod intellectus coniunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri, sicut separatus:

Tunc, **ad primam** dicítur *primo,* quod Philosophus non loquitur de ea cognitione substantiarum separatarum quae habetur per earum species, sed de ea quae ex sensibilibus acquiritur: et de hac conceditur quod non impeditur intellectus ex unione ad corpus, immo per talem unionem invatur.

Dicitur *secundo,* quod licet intelligere substantias separatas per species infusas, sit nobilissima animae humanae operatio, inquantum intelligere per conversionem ad superiora (ut inquit S. Thomas *prima parte, quaest. 89, art. 1*) est nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; et etiam inquantum est clarior notitia, quae de nobilissimis rebus haberi ab anima humana possit; non tamen ista cognitio est naturalis animae simpliciter, sed tantum, inquantum habet esse separatum, ut dicitur in Quaest. *de anima p. 1, art. 17 ad secundum:* et *Prima parte,* loco allegato: ideo *negatur consequentia.*

Ad cuius *probationem* dicitur, quod licet nulla forma impediatur a sua nobilissima operatione naturali per unionem ad propriam materiam, per talem tamen unionem impediri potest a sua nobilissima operatione, quae est ei praeter naturam, cuiusmodi est dicta operatio: nec inconveniens est ut forma uniatur materiae, licet impediatur ab aliqua nobili cognitione sibi convenienti praeter naturam, quando ex tali unione de aliis rebus perfectiorem et distinctiorem cognitionem acquirit, quam si non esset unita: sic autem est in anima humana. Nam ut declarat S. Thomas, locis praeallegatis, si anima non acciperet cognitionem a sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligentiis separatis pro-

portionatas, haberet de rebus confusam tantum et imperfectam cognitionem.

Ad secundam, *negatur maior*: quia potest impediri ex corpore receptio alicuius formae intelligibilis in anima, non propter contrarietatem dispositionis corporis ad dispositionem quam illa forma requirit, sed quia ex unione ad corpus, anima habet naturalem ordinem ad res materiales et phantasmata, ut nihil possit nisi ex sensibilibus et phantasmatibus intelligere. Modus enim operandi uniuscuiusque sequitur eius modum essendi, cum unumquodque operetur secundum quod est in actu: ut in superioribus est ostensum (*Lib. II, c. 98*). Posset etiam *negari minor:* intelligere enim per conversionem ad superiora, requirit separationem a materia, cuius signum est, quod dormientibus et alienatis a sensibus, quaedam revelationes fiunt, quae sensu utentibus non eveniunt: corpus autem est quoddam materiale, et animam ad quandam aliquo modo materialitatem trahit.

Ad *confirmationem* negatur, quod intelligere substantias separatas illo modo, sit animae bonum simpliciter: sed est bonum animae secundum quod habet esse separatum: quod quidem esse separatum (ut dicitur *prima parte,* quaestione adducta) non est animae naturale, sed praeter naturam.

Possent adduci et argumenta Scoti in *1, Sent. dist. 3, quaest.1,* quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantum ad *quid est,* cognoscere; sed quia concedit non posse substantias separatas a nobis perfecte cognosci in hac vita, licet aliquem de ipsis proprium et substantialem conceptum habere possimus: et hoc idem tenet S. Thomas, et differentia tantum est in verbis: quia illa cognitio apud Scotum vocatur cognitio *quid,* quamvis sit imperfecta: apud S. Thomam vero vocatur magis cognitio *quia est:* ideo non est opus eius argumenta solvere.

Alia quae circa hanc materiam difficultatem in doctrina S. Thomae afferre possent, vide superius Libro Secundo.

CAPUT XLVI.

QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGIT SEIPSAM PER SEIPSAM.

Quia contra praedictam determinationem videntur esse quaedam Augustini verba, ideo S. Thomas (ut ostendat Augustinum contra hanc veritatem non sentire) eius verba examinat, ostenditque illa nullatenus suae sententiae repugnare.

Verba Augustini in IX *de Trinitate (cap. 3)* haec sunt: « Mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea » (1).

Ex quibus verbis, videtur velle Augustinus, quod mens seipsam per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: et per consequens quod in hac vita possimus cognoscere substantias separatas: quod est contra praedicta.

Ad istam auctoritatem Augustini dicit *duo* S. Thomas:

Primum est, quod non est mens eius quod anima nostra possit per seipsam de se intelligere *quid est*, hoc est, quod ipsamet sit principium quo se quantum ad *quid est* intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo devenitur in cognitionem quidditatis et essentiae hominis. Ostenditque et quod hoc est impossibile, et quod est contra mentem Augustini et Aristotelis. — **Arguit** autem:

Primo: Si hoc esset, semper anima intelligeret de se *quid est*: Hoc patet falsum esse: Ergo. — Probatur *sequela*: quia quum potentia cognoscitiva sit actu cognoscens per hoc quod cognitum est in ipsa; si est in ea in potentia, cognoscit in potentia: si in actu, cognoscit in actu: si medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, et numquam in potentia vel in habitu tantum.

(1) « Sic incorporearum per seipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea ». August. loc. cit.

(**Dubium**). Videtur autem quod ratio haec non concludat: immo eam solvit S. Thomas in Quaest. *Verit. q. 10, art. 8, ad secundum,* inquiens, quod sicut non oportet ut semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intentiones in intellectu existentes, ita non oportet quod mens semper actualiter intelligatur, cuius notitia inest nobis habitualiter, per hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens. — Ex quibus patet, illam conditionalem et assumptum ad eius probationem, scilicet quod anima numquam adsit sibi in habitu tantum, falsam esse.

(**Resp.**) Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod cum ad hoc ut aliquid intelligatur, duo requirantur, scilicet quod sit intellectum in actu, et quod fiat unum cum intelligente: quanto magis intellectum in actu fuerit unum cum intelligente, tanto magis habet ut a tali intellectu intelligatur. Ideo, si fuerit unum cum ipso, non totaliter in actu, sed partim in potentia, et partim in actu, intelligitur, ut inquit S. Thomas, non in actu perfecto, sed partim in actu, et partim in potentia, quod est habitualiter intelligi. Si autem sit unum cum ipso perfecte in actu, perfecte et secundum actualem considerationem intelligitur.

Aliter autem contingit intelligibile esse unum cum intelligente, quum idem intelligit seipsum per seipsum immediate, et aliter quum intelligit aliud a se: cum enim aliquod intellectum in actu intelligit se per seipsum, ita quod sola praesentialitas sui est sibi ratio quod a seipso cognoscatur; intelligens et intellectum sunt omnino unum, quia essentia intelligentis, et id quo intelligit, sunt omnino eadem res: cum autem intelligens intelligit aliquid aliud a se, non sunt omnino unum et idem intelligens, et intellectum sive id quo intelligit, sed sunt unum per quandam unionem, inquantum videlicet, intellectum unitur intelligenti aut per suam substantiam, aut per speciem intelligibilem.

Unam autem et eandem rem numero non contingit esse magis et minus sive perfectius et imperfectius eandem sibiipsi: sed semper est eadem sibi realiter perfecto modo: sed bene unum et idem contingit perfectius et minus perfecte alteri uniri. Ideo, si perfecta identitas est ratio quod aliquid seipsum cognoscat quidditative, oportet quod illud seipsum semper quidditative cognoscat, quum numquam tale intellectum sit idem cum intelligente imperfecto modo, sed semper sit illi perfecto modo idem: non autem si unio perfecta intellecti cum intelligente est causa quod aliquid actu intelligatur, oportet quod semper intelligatur actu, quia non semper eius est perfecta unio cum intelligente, sed aliquando imperfecta.

Ex his patet, processum S. Thomae efficacem esse. Quia enim anima sibi semper adest per identitatem, et numquam in potentia

vel in habitu tantum quod est esse aliquo modo unum, aliquo modo non unum, si intelligenti praesentialitas et identitas ad seipsum est sibi ratio quod seipsam quidditative intelligat; sequitur, quod seipsam semper intelligat, propter perfectam unionem et praesentiam ad seipsam quae semper illi adest.

Unde responsio ad rationem S. Thomae nulla est, nec est simile de eo quod cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu, et de anima se per seipsam cognoscente, ut ostensum est: quia tale intelligibile non est semper unitum intellectui perfecto modo, sicut anima sibiipsi, sed aliquando imperfecto modo: idcirco aliquando cognoscitur actu, aliquando vero habitu tantum. — Quid autem intendat S. Thomas in illa responsione, dicetur in conclusione secunda.

Secundo arg. Hoc dato, omnes homines cognoscerent de anima *quid est,* cum omnes habeant animam: Hoc est falsum: Ergo etc.

Tertio arg. Sequitur quod quid sit anima, erit naturaliter notum. Ergo nullus circa animam quid est erraret. Hoc est falsum, ut constat ex variis opinionibus de natura animae. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, ut patet de primis principiis quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. — *Secunda* quoque probatur; quia in his quae naturaliter nota sunt, nullus errare potest, ut etiam circa prima principia patet.

Circa istam propositionem: *Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis*: advertendum, quod cognitio potest dici naturalis *dupliciter:* — *Uno modo*, ut distinguitur contra supernaturaliter habitam, sive contra acceptam a superiori lumine quam sit lumen intellectus agentis; et sic omnis cognitio a nobis virtute principii naturalis quomodocumque, sive inquam mediate, sive immediate acquisita, dicitur naturalis; hoc modo non accipitur hic. *Alio modo,* ut distinguitur contra cognitionem per studium et exercitium acquisitam, et sic dicitur cognitio naturalis, illa quae statim absque inquisitione aliqua in intellectu causatur: et hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale, immediate, idest nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut primorum principiorum cognitio immediate a lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis, quia ut superius (Lib. II, cc. *75, 78)* de mente S. Thomae est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quae ex sensibus accipiuntur.

Quarto arg. Si illud est, erit per se notum quid est anima; ergo erit primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc est

22

falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum: Ergo etc. — Patet *prima consequentia;* quia per ipsammet animam erit notum. — *Secunda* vero probatur; quia in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, et principium eius.

Quinto arg. Ostenditur et hoc esse de mente Augustini, auctoritate ipsius in X *de Trinitate* (*cap. 9*) ubi vult quod anima cognoscit quidem seipsam quasi praesentem, non tamen quasi ab aliis distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est (1). Nam scitur de re quid est, quando scitur prout est ab aliis distincta.

Ex hoc etiam patet, quod in verbis in principio capituli adductis, non voluit Augustinus quod anima cognoscat de se quid est per seipsam.

Sexto arg. Auctoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, ut dicitur III *de Anima, text. 16.* Ergo non per seipsum.

Ad evidentiam *antecedentis* notat S. Thomas, quod aliter loquendum est de intellectu nostro, et aliter de substantiis separatis. Intellectus enim noster in se consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium et actu intelligens. Substantiae autem separatae quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

Quomodo anima intellectiva (pro eodem enim hic accipitur anima intellectiva et intellectus possibilis et mens, quia consideratur ipsa anima ut virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilium, et constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in Secundo Libro (*cap. 82, 98*).

« An et qua ratione, intellectus faciens intelligibilia actu, ***sit*** *actu intelligibilis, cum dicatur esse pura potentia in genere intelligibilium. »*

Unum tantum occurrit **dubium** quod in illo loco tactum non fuit. Nam multotiens de mente Aristotelis, III *de Anima*, dictum est, quod anima intellectiva virtute intellectus agentis facit res materiales actu intelligibiles, quae prius erant intelligibiles in potentia. Hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actum calidum, quod non est actu calidum. Ergo anima intellectiva est in genere intelligibilium, non sicut pura potentia sed sicut existens in actu.

---

(1) « Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non novit, cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. » Ita Augustinus, loc. cit.

Respondetur, quod *dupliciter* aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. *Uno modo*, quia est ex natura sua actu intelligibile, sive ex natura suae speciei habet ut possit primo movere aut terminare intellectum. *Alio modo*, quia non est ex natura suae speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter advenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu, *primo modo*, oportet esse ut sit intellectum in actu secundum se, sicut Deus qui intelligentias producit, est secundum se maxime intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu. Non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam individualem. Quod autem facit aliquod intelligibile in actu, *secundo modo*, non oportet ut sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quod sit aliquid de genere intelligibilium et substantiarum intellectivarum natum acquirere perfectionem suam ab alio. Hoc autem modo anima intellectiva per intellectum agentem facit intelligibilia in actu inquantum res quae in seipsis materiales sunt, facit immateriales, non quidem in seipsis et extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex qua immaterialitate habent ut sint actu intelligibiles.

Ideo, anima intellectiva ut factiva talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis, sicut id quo aliquid est intelligibile in actu, non autem sicut id quod ex se natum est intelligi. Unde S. Thomas in Quaest. *de Verit. quaest. 10. artic. 8.* in responsione *ad decimum* secundo loco solutorum, ait, quod lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur inquantum est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu, sicut lux corporalis videtur inquantum est ratio visibilitatis visibilium: et *Prima par. q. 87. art. 1.* inquit, quod lumen intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium.

Si autem *instetur*, quod tunc res materialis intelligibilis facta perfectius erit in genere intelligibilium quam anima intellectiva, quia et erit de genere intelligibilium, et in illo genere se habebit sicut actus, sive sicut ens in actu: - *Dicitur*, quod non est inconveniens rem materialem ut abstractam, esse *secundum quid* perfectiori modo in genere intelligibilium, quam anima, secundum participationem quandam ab alio acceptam, non autem per suam essentiam: simpliciter tamen anima intellectiva habet esse perfectius in illo genere, quia ipsa licet infimum locum teneat inter substantias intellectuales, est tamen per se in illo genere uti substantia per se subsistens et intellectiva, et etiam ut intelligibilis actu, ut quo aliud est actu intelligibile. Natura autem materialis non est in illo genere ut substantia per se subsistens, nec ut natura intellectiva, sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundum quod est virtute intellectus agentis immaterialis effecta.

Secundum, quod inquit S. Thomas est, quod intentio Beati Augustini est, mentem seipsam cognoscere per seipsam, inquantum

de se cognoscit *quod est*, id est, inquantum cognoscit se esse, et sic cognoscendo seipsam cognoscit de substantiis separatis *quia* sunt, non autem *quid* sunt: nisi enim ex seipsa anima cognosceret, hoc ipsum quod est intellectuale, nequaquam cognosceremus sive per demonstrationem, sive per fidem, aliquas substantias intellectuales esse: cuius signum est, quod scientia de intellectu animae oportet uti tamquam principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

Probat autem S. Thomas quod anima se esse per seipsam cognoscat, sic: — Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse: Sed agit per seipsam: Ergo et se esse per seipsam cognoscit.

Sed quia posset aliquis **instare:** licet anima per seipsam non cognoscat de se *quid* est, sed tantum *quia* est, per scientias tamen speculativas potest devenire ad hoc ut cognoscat de se *quid* est: ergo quamvis per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deveniamus ad cognitionem substantiarum separatarum, nisi quia sunt, per scientias tamen speculativas ad illam pervenire poterimus.

Respondet S. Thomas, quod non est eadem ratio; quia intelligere nostrum per quod devenimus ad cognoscendum quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiae separatae, idest ab ipso intelligere qui est actus. Addit autem, quod tamen cognoscendo quid est anima, potest perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum.

Infert postremo ex dictis, *hoc corollarium,* quod: Simile est de iis quae sunt in anima nostra, scilicet de habitibus et potentiis, sicut et de anima, quia inquantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt: quid vero sunt, ex actuum qualitate invenimus.

« *Quomodo anima se esse per se ipsam cognoscat* ».

Circa rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere, **dubitatur:** Ex illa enim *maiore* videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse: sed suum agere non est ipsamet: ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Unde in *Prima parte* concludit S. Thomas, quod Sortes vel Plato non per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *de Verit. quaest. 10, art. 8* et *9,* quod *dupliciter* potest anima cognosci esse, scilicet *actualiter* et *habitualiter.* Si loquamur de cognitione *actuali,* sic animam non cognoscit aliquis se habere per ipsam animam, sed per suos actus, puta per sentire, intelligere, moveri et huiusmodi: et de hac cognitione loquitur S. Thomas. *Prima parte.* Si vero

loquamur de cognitione *habituali,* sic aliquis per ipsammet animam, ex eo scilicet quod est sibi praesens, cognoscit se habere animam. Ratio ergo S. Thomae concludit, non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. Ex hoc enim quod anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere, quum ipsa per seipsam sit principium illius actionis; qua cognita, cognoscitur esse anima; sequitur, quod ipsa praesentia animae est ratio quare sit potens exire in actum cognitionis suiipsius, quod est, ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere.

Cum deducitur ex illa *maiore* ratio ad oppositum; dicitur, quod utique concluditur per illam, animam non per seipsam, sed per aliud, scilicet per suos actus, cognoscere seipsam actualiter, non autem quod non cognoscatur habitualiter per seipsam, immo ex illamet *maiore,* subsumpta *minore,* quam subsumit S. Thomas, scilicet quod per seipsam agit, sequitur quod per seipsam habitualiter cognoscatur.

Ad evidentiam autem huius responsionis *duo* sunt *consideranda.*

Primum est, quod actus et operationes animae *dupliciter* cognosci possunt. *Uno modo,* quantum ad esse ipsorum. *Alio modo* quantum ad ipsorum conditionem et naturam. *Primo modo*, sunt medium per quod anima devenit in cognitionem suiipsius actualem *quod* sit: ex eo enim quod aliquis cognoscit se operari operationes animae, cognoscit se habere animam. Ideo dixit S. Thomas, quod ex hoc quod percipit se agere cognoscit se esse, ut daret intelligere, quod non qualiscumque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animae, sed illa cognitio qua cognoscit aliquis sibi inesse animae actus. — *Secundo* autem *modo,* sunt principium cognitionis animae, quantum ad *quid* est, unde dixit S. Thomas, quod Aristoteles ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet, quod sit immixtus et incorruptibilis *(Lib. 2, c. 62*).

Secundum est, quod aliquid per essentiam suam cognoscere se esse actuali cognitione, est praesentiam suae essentiae ad intellectum facere actualiter cognosci, quod ipsum est nullo alio requisito : sicut substantiam separatam dicimus se semper actu cognoscere per seipsam, quia ipsa sola praesentia suae substantiae ad eius intellectum, facit ut seipsam actu intelligat. Cognoscere autem se esse habituali cognitione per suam essentiam, est ipsam solam praesentiam essentiae facere ut ipsum sit potens progredi in actum cognitionis suae existentiae.

Quia ergo sola praesentia animae in aliquo non facit ut aliquis actualiter cognoscat se animam habere, alioquin unusquisque semper actualiter cognosceret se habere animam, quia semper anima sibi est praesens; sed requiritur quod ab ipsa anima egrediantur actus, in quibus ipsius animae existentia cognoscatur, sicut cum cognoscitur alicui inesse aliqua actio, cognoscitur inesse

principia talis actionis; ideo bene inquit S. Thomas, quod anima actuali cognitione non cognoscit per essentiam suam se esse, habitualiter autem se per suam essentiam cognoscit, quia non requiritur aliquis habitus ad hoc ut percipiat se et quid in seipsa agatur, sed ad hoc sufficit ipsa animae essentia quae menti est praesens, sicut et ex ea progrediuntur actus in quibus esse cognoscitur. Unde S. Thomas in sua ratione, ex eo quod anima per se, hoc est per virtutem suae naturae agit, concludit, quod per seipsam intelligit de se, quod est scilicet habitualiter, inquantum per eius praesentiam potens est aliquis cognoscere de ipsa quod sit, eliciendo actus in quibus cognoscitur.

Sed **multa** circa hanc declarationem insurgunt **dubia**:

Primum est: Anima in nullum actum cognitionis potest exire, nisi per speciem intelligibilem actuetur, cum sit pura potentia in genere intelligibilium, ut superius *(Lib. 2, c. 98)* est dictum: ergo per essentiam suam neque potest aliud a se intelligere, neque intelligere se intelligere, neque se esse; sed indiget aliquo habitu sive aliqua specie ad hoc ut percipiat se esse: ergo non per solam suam praesentiam potest aliquis cognoscere se habere animam: ergo non cognoscit se esse habitualiter per suam essentiam.

Secundum est: Quia superius dixit S. Thomas, quod anima semper adest sibi, non secundum potentiam vel in habitu tantum, sed in actu: ergo non cognoscit se esse habitualiter per seipsam: per illud enim aliquid habitualiter tantum cognoscitur, quod est habitualiter in intellectu.

Tertium est: Sicut per actus animae cognoscitur anima esse, ita per ipsos devenitur in cognitionem eius *quid* est, licet alio et alio modo: ergo si quia per seipsam producit actus in quibus cognoscitur ipsam esse, dicitur seipsam cognoscere habitualiter *quod* sit, eadem ratione dicetur et seipsam se habitualiter cognoscere quantum ad *quid* est.

Pro solutione **primi dubii** considerandum est, quod cum operatio demonstret omne suum principium esse, quia non potest operatio esse nisi omnia eius principia ponantur; quomodocunque aliqua sint principia operationis, praesertim proxima, illa per operationem cognoscuntur: et si talis operatio sit cognitio, ipsa sola praesentia uniuscuiusque principii est ratio, ut illud principium possit cognosci esse, cum omne principium cognitionis per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim calor est ratio, quare calidum possit calefacere, ita quodlibet principium cognitionis est ratio, quare cognoscens possit cognitionem elicere: et quia ex cognitione natum est cognosci principium cognitionis esse, sicut ex quacumque operatione potest principium operationis cognosci; ideo praesentia principii cognitionis, in cognoscente est ratio ut cognoscens possit cognoscere illud principium esse.

Unde et natura intellectiva quae per seipsam est principium intellectionis per modum intellectivi, nomine naturae intellectivae comprehendendo intellectum, est sibi ratio ut cognoscat se intelligere et sic cognoscat se esse; et similiter species intelligibilis quae concurrit ad intellectionem per modum formae actuantis intellectum per solam suam praesentiam in intellectu, est ratio ut cognoscatur esse ab eo qui novit ad actum intellectionis speciem aliquam intelligibilem concurrere; inquantum per seipsam in suo ordine est causa intellectionis, et per intellectionem cognoscitur esse. Idem est de omni habitu intellectus. Et sic patet, quod per seipsam tam essentia animae quam species intelligibilis et habitus, est id per quod aliquis est potens cognoscere se habere animam, aut se habere speciem intelligibilem aut habitum.

Ex his patet quod *ista consequentia* non valet: Anima intellectiva non potest exire in actum intellectionis, nisi per speciem intelligibilem actuetur: ergo per essentiam suam non potest intelligere se intelligere, neque se esse tamquam ratio ex parte cognoscentis se tenens, et medium quo se habitualiter intelligat. Non enim species intelligibilis facit ut anima habeat potentiam intellectivam cum illa propriam naturam animae consequatur. Sed bene sequitur: Ergo non potest se intelligere per seipsam, tamquam per totale et completum principium productivum intellectionis. Sicut non sequitur: Species intelligibilis non potest exire in actum intellectionis, nisi simul cum potentia intellectiva; et nisi adsit intentio applicans speciem ad actum: ergo non est per seipsam ratio ut cognosci possit esse tamquam principium intellectionis: Sed bene sequitur: Ergo non est totale principium talis intellectionis actualis.

Ad **secundum** dicitur, quod animam adesse sibi *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* absolute, quantum ad suam naturam absolute consideratam. *Alio modo* praecise, tamquam ratio cognoscendi apud intellectum. *Primo modo* intellexit S. Thomas in prima ratione huius Capitis. Anima enim non aliquando est eadem sibiipsi imperfecte, aliquando perfecte, ut possit dici adesse sibi aliquando secundum habitum, aliquando secundum actum, sed semper perfecte, ut ibi est declaratum: et ideo deducebat S. Thomas, quod anima semper de se intelligeret actu quid est, si ex eo solo, anima de se cognoscit quid est, quia adest sibi absolute per identitatem, quum semper sibi perfecto modo adsit. In hac autem responsione sumpta ex *quaest. de Verit.*, animam adesse sibi intelligit S. Thomas *secundo modo*. Non enim inconvenit animam adesse intellectui ut rationem alicuius cognitionis habitualiter, inquantum ipsa praesentia animae apud intellectum, est ratio quod ipsa potens sit cognoscere seipsam quantum ad esse: non autem est ratio, quod actualiter se intelligat. Unde et non oportet (si anima est sibi hoc modo praesens semper), quod semper se intelligat actu, sed sufficit quod

semper sit potens se intelligere, sicut et semper quandiu est, potens est agere per modum virtutis intellectivae.

Ad tertium dicitur, quod non est eadem ratio de cognitione animae quantum ad *quia* est, et quantum ad *quid* est; quia ad cognitionem *quia* est habitualem, sufficit quod sit productiva actus per quem cognoscitur esse, et adsit intellectui: hoc autem sibi per se ipsam convenit: ad cognitionem autem *quid* est, exigitur ut sit aliquid intellectum in actu, quia nihil est medium, tamquam species, aut per modum speciei intelligibilis, quo aliquid cognoscitur, quantum ad *quid est* etiam habitualiter, nisi sit aliquid intellectum in actu: propter hoc enim ponitur quod per ipsas res materiales non potest cognosci quid sunt, nisi virtute intellectus agentis fiant actu intelligibiles per speciem in intellectu possibili causatam. Anima autem intellectiva non est in actu intellecta per seipsam ut est corpori coniuncta, sed per species a phantasmatibus abstractas: ideo per seipsam non cognoscit de se etiam habitualiter quid est, sed tantum potentialiter, licet sit productiva actus per quem natura animae investigatione quadam et deductione cognoscitur.

Circa illud quod dicitur: — quoniam nec etiam per fidem accipere possemus hanc cognitionem, quod sint quaedam substantiae intellectuales, nisi anima nostra ex se ipsa cognosceret quod intellectuale est; *advertendum*, quod hoc non dicitur, quasi per illam cognitionem qua anima cognoscendo se esse, cognoscit quod intelligibile est, causetur cognitio fidei per aliquam naturalem argumentationem, qua cognoscamus substantias aliquas separatas et intellectuales esse: cognitio enim fidei infusae, ut sic, non dependet necessario ex aliqua naturali argumentatione. Sed sic intelligendum est, quod sicut in aliis quae sunt fidei, oportet praecognosci quid per nomina importetur, alioquin intellectus illis non adhaereret etiam per fidem, quia nihil de significato propositionum intelligeret; ita illam cognitionem qua cognoscimus, sive per demonstrationem, sive per fidem, esse aliquas substantias intellectuales separatas, oportet ut praecedat cognitio, qua ex ipsa anima per actus suos cognita, cognoscimus certo aliquod intellectuale esse, quia per illam cognitionem scimus quid sit substantias intellectuales esse.

Circa *corollarium*, advertendum ex doctrina S. Thomae, in loco allegato *de Veritate*, quod licet habitus et alia quae sunt in anima nostra, cognoscamus quantum ad *quia* sunt, inquantum ex illis ipsis actus percipimus, *quid* vero sint, ex actuum qualitate inveniamus, sicut est de anima; eae tamen duae cognitiones aliter ordinantur circa habitus quam circa animam. Cognitio enim de habitibus *quia* sunt, praesupponit cognitionem *quid* sunt: non autem cognitio *quia* est de anima praesupponit cognitionem *quid* est de ipsa, cum multi sciant se habere animam, qui nesciunt *quid* est anima: cuius ratio est, quia non potest per actus cognosci aliquod principium

inesse nobis, nisi praecognoscatur illud esse principium talis actus: sicut non possum ex aliquo actu cognoscere iustitiam esse in me, nisi sciam iustitiam esse principium illius actus. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus, ita videlicet quod essentia sua consistit in hoc, quod est esse principium talis actus, sicut quid est iustitiae, consistit in hoc quod est esse per quam quis reddit unicuique quod suum est: ideo non potest cognosci per actum, quod aliquis habitus nobis insit, nisi praecognoscatur quid est ille habitus. Dum autem cognoscitur anima esse principium alicuius actus, non cognoscitur per hoc eius essentia, quia suum quid est, non consistit in hoc quod est esse principium talis actus, quum non per suam essentiam sit principium actus, scilicet immediate, sed per potentiam: ideo non oportet praecognosci de ipsa *quid* est, dum cognoscitur eam in nobis esse, sed sufficit cognoscere in ipsa esse potentiam talis actus productivam.

CAPUT XLVII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

Ostenso, quod in hac vita substantias separatas nullo modo quidditative possumus intelligere; deducit ulterius S. Thomas quod multo minus essentiam Dei videre possumus in hac vita: nos videlicet puri viatores, ut excludamus Christum, qui simul erat comprehensor, et viator.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* probat propositum: *Secundo,* removet quasdam obiectiones.

Quantum ad primum:

Primo arguit ratione sic: Non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. Ergo multo minus essentiam divinam videre possumus: — Probatur *consequentia;* quia divina essentia transcendit omnes substantias separatas, et per consequens magis distat a phantasmatibus, quam aliae substantiae separatae.

Secundo arguit a signo: — Quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ergo ad divinam essentiam videndam quae est ultimus

terminus contemplationis, oportet mentem totaliter a sensibus corporeis esse absolutam vel per mortem vel per raptum.

Confirmatur auctoritate Exod. XXXIII. 20: *Non videbit me homo et vivet.*

Advertendum, quod ex probatione sumpta a signo, quum videlicet dicitur; *oportere mentem ad hoc ut videat divinam essentiam, esse totaliter abstractam a sensibus per mortem vel per raptum:* dat S. Thomas intelligere quid intendat per hanc vitam, dum dicit, quod in hac vita videre essentiam divinam non possumus. Non enim per hanc vitam intelligit esse naturale hominis viventis, sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia: et est sensus, quod homo utens sensibus, videre non potest divinam essentiam, sed oportet ad eam videndam, quod abstrahatur ab usu omnium sensuum, vel per mortem, in qua etiam amittitur esse hominis naturale: vel per raptum, in quo stante esse naturali hominis superioris naturae, abstrahitur mens ab eo quod sibi per naturam conveniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata.

Advertendum ulterius, ex doctrina S. Thomae, *de Verit. quaest. 13, art. 4,* quod ad visionem divinae essentiae, non requiritur per se loquendo abstractio animae a corpore secundum esse, immo nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetativae, cum operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur, et ad ipsas non requiratur intentio ut per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiva averti, sed requiritur abstractio ab operationibus sensitivis, quia intellectus operationibus sensibilibus admiscetur, et ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur: et etiam quia tam operationi sensus quam intellectus oportet intentionem adesse, et ita intentio ad unam retrahit ab alia. Ideo non dixit S. Thomas, quod oporteat animam a corpore separari, aut ab omni alia operatione abstrahi, ad hoc ut divinam essentiam intueatur, sed quod oportet ipsam totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum.

Attendendum tamen, quod secundum communem quidem cursum et communem divinae gubernationis ordinem, non potest quis videre divinam essentiam, nisi anima separetur a corpore, per miraculum tamen (ut tenet S. Thomas, *1, p. quaest. 12, art. 11, ad 2*: et *Verit. quaest. 10, art. 11*: et *4, Sent. dist. 49, quaest. 2, art.* 7) potest fieri ut quis in hac vita existens, a sensibus abstractus ipsam videat. Communem igitur modum tetigit S. Thomas cum dixit, quod oportet mentem esse totaliter a sensibus corporeis absolutam per mortem: particularem vero modum et miraculosum tetigit, dum addidit: vel per raptum; dans intelligere, quod potest quidem absolute per potentiam divinam fieri ut quis in hac vita Dei essentiam videat, non tamen est pro statu viae potentia aliqua

in anima humana, neque per principia naturalia, neque per habitus viae infusos per quam possit Dei essentiam intueri.

Quare autem oporteat in tali visione animam totaliter a sensuum operationibus abstrahi, assignat S. Thomas, in loco allegato, et *2-2, quaest. 75, art. 4, duplicem* rationem; quarum *una* est, quia anima in qua omnes potentiae cognoscitivae radicantur. non potest simul habere intentionem ad actus plurium potentiarum, nisi illi actus sint ad invicem tamquam unus actus ordinati: ideo cum totaliter attendit ad actum unius potentiae, oportet ut ab actu alterius potentiae abstrahatur, sicut apparet in illo, in quo operatio visus fortissime intenditur; non enim percipit auditu ea quae dicuntur. In visione autem divinae essentiae oportet totam animae intentionem colligi, cum divina essentia sit vehementissimum intelligibile, ad quod pertingere non potest nisi toto conamine in illud tendat, ideo necesse est ut omnino fiat abstractio a corporeis sensibus. *Alia* est, quia oportet cum intellectus supra communem modum elevatur ad videndum summum immaterialium, scilicet divinam essentiam, ut etiam in illo actu ab actu virtutum sensitivarum abstrahatur omnino.

Quantum ad secundum adducit S. Thomas **duas instantias.**

Prima est, quia in sacra Scriptura aliqui vidisse Deum dicuntur; ut videlicet patet de Iacob, Genes. XXXII: et de Moyse, Num. XII, et de Isaia, Isa. VI.

Respondet autem (et est de mente Dionysii *4, cap. coelestis hierarchiae*) quod hoc intelligendum est: Aut secundum imaginariam vel corporalem visionem, vel per aliquas corporeas species, aut exterius aut interius formatas, in quibus divinae virtutis praesentia demonstrabatur: Aut etiam secundum quod aliquae spirituales substantiae aliquam de Deo intelligibilem cognitionem perceperunt.

Circa hanc *secundam partem* responsionis advertendum, quod, S. Thomas tangit responsionem Gregorii, *(Lib. XVIII, Moral. c. 36 et 37, super 28. Iob.)*, quae ponitur in glossa Genes. XXXII., Interpretatur enim Gregorius huiusmodi visiones de visione spirituali, qua sanctorum mentes in via, divino adiutae lumine, Deum contemplantur; qua visione habetur aliqua perfectior cognitio de Deo quam per lumen naturale, aut per res sensibiles; cum illud supernaturale lumen sit expressior Dei similitudo quam sit lumen naturale intellectus, et quam sint res sensibiles. Et quia divinae revelationes (ut inquit S. Thomas, super Isaiam VI, et super Matth. II), ad homines non perveniunt nisi mediantibus angelis, ideo hic dicitur quod, aliquando fiunt tales visiones secundum quod spirituales substantiae aliquam de Deo intelligibilem veritatem perceperunt, scilicet divinitus instructi; supple: et illam hominibus

revelarunt. Et propter hoc dicuntur tales vidisse Deum inquantum ab angelis in persona Dei divinam revelationem acceperunt.

Fortassis autem est corruptus textus, debetque sic habere; *vel etiam secundum quod aliqui spirituales aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt:* Et tunc planus est sensus: aliqui enim res divinas sub figuris corporalibus, divinae virtutis praesentiam demonstrantibus, percipiunt; aliqui vero ex intrinseca illuminatione absque corporalibus figuris.

Sed *attendendum* quod, licet hic modus sit communis quo aliqui dicuntur vidisse Deum, Paulum tamen et Moysen S. Thomas excipit in Quaestionibus *de Verit. quaest. 10, art. 11, ad primum* et *quaest. 13, art. 2*: et *Prima par. quaest. 12, art. 11, ad secundum*: et *4, Sent. dist. 49, quaest. 2, art. 7*. Et hoc de mente Augustini XII *super Genesim ad literam (cap. 4, et sequentibus)* et in Libro *de Videndo Deum ad Paulinam* (*epist. 112, c. 12. al. ep. 146 c. 4 et 5.*). Nam de istis concedit quod divinam essentiam in hac vita viderint, sed tamen per omnimodam abstractionem a sensibus.

Secunda instantia est, quia Augustinus in IX. *c.* 7. et in XII *de Trin. c. 2*: in XII *Confessionum, c. 25:* in Libro *de Vera religione c. 31*: et in Lib. *Soliloquiorum, I. c. 15:* videtur velle, quod ipsum Deum qui veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

Respondet S. Thomas: — et *dicit primo,* quod non est credendum in illis locis intendere Augustinum quod in hac vita divinam essentiam videre possimus, cum contrarium dicat in Libro *de Videndo Deum ad Paulinam. — Dicit secundo,* quia Augustinus vult quod incommutabilem veritatem, vel rationes aeternas, idest formas intellectas in divino intellectu existentes, in hac vita videamus, et secundum eam de aliis iudicemus; quod cum veritas, scilicet subsistens, sit (secundum etiam Augustinum in Libro *Soliloquiorum II. c 18, 19)* in anima, et non solum sicut Deus in omnibus rebus per essentiam invenitur, neque sicut in omnibus rebus est per suam similitudinem, quia in hoc aliis rebus non praefertur, sed spirituali modo, inquantum cognoscitur; sicut omnes res verae dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae, quae est ipsa veritas, habent; ita id quod per animam est cognitum, est verum inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in anima: quod quidem ostenditur per Glossam super illud Psal. XI, 2: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Et quia quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia tam pratica quam speculativa, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago invenitur, inquantum quicquid mens per certitudinem cognoscit, in iis principiis intuetur, et per ea de om-

nibus iudicat; dicitur omnia in divina veritate, vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare; quem sensum etiam Augustinus ipse in *Soliloquiis* (*Lib. I. c. 8*) confirmat.

Ex his patet, quod ex verbis Augustini superius allegatis, non habetur, quod Deus videatur in hac vita secundum suam substantiam, sed solum sicut in speculo; ut etiam dicitur I. Cor. XIII. 12: *Videmus nunc per speculum.*

Dicitur tertio, quod quamvis hoc speculum quod est mens humana, propinquius Dei similitudinem repraesentet, idest sit similitudo Deo propinquior quam res inferiores, cognitio tamen Dei, quae ex ipsa accipi potest, non excedit genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et de seipsa *quid* sit, per naturam sensibilium cognoscat. Unde nec altiori modo per hanc viam cognosci Deus potest, quam sicut cognoscitur causa per effectum.

Circa hoc *ultimum dictum* considerandum est, quod non dixit S. Thomas, cognitionem de Deo ex mente, in qua sicut in quodam speculo cognoscitur, non esse altiorem Dei cognitione quam ex sensibilibus naturis accipimus, sed dixit, illam non excedere hoc genus cognitionis, quasi videlicet ad superius quoddam cognitionis genus pertineat; quia illa quidem cognitio est altior, eo quod quanto effectus est nobilior et maxime causae appropinquat, tanto cognitio causae per illum effectum sit altior et perfectior. Constat autem mentem humanam esse nobiliorem effectum Dei quocumque effectu sensibili; non est tamen cognitio superioris generis.

Cum enim *duplex* genus cognitionis ex parte rei cognitae, superius sit tactum, scilicet cognitio *quid* est, et cognitio *quia*; — Item *duplex* ex parte cognoscentis: scilicet cognitio ex phantasmatibus sumpta, et cognitio sumpta ex participatione superioris luminis: cognitio sumpta de Deo ex mente humana, ita est cognitio originata ex phantasmatibus, sicut et cognitio de ipso immediate ex sensibilibus sumpta: quia ipsa cognitio quam habet anima de seipsa quantum ad *quid* est, oritur ex cognitione naturarum sensibilium, ut superius est ostensum (*cap 46*). Et per consequens, cognitio Dei ex ipsa mentis cognitione a phantasmatibus originatur: similiter talis cognitio ita est cognitio causae per effectum inadaequatum, quae dicitur cognitio *quia* est, sicut et cognitio Dei immediate ex sensibilibus sumpta: quia nullus effectus est qui sit divinae naturae adaequatus. Et sic patet, quod utraque harum cognitionum ad idem genus pertineat, licet una sit altior et perfectior altera in illo genere.

CAPUT XLVIII.

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS NON SIT IN HAC VITA

Ex praemissis infert S. Thomas:

Unum corollarium, scilicet quod: **impossibile est in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.**

Et **arguit**, ex praedictis, sic. — **Primo**: In aliqua Dei cognitione oportet ultimam felicitatem poni, ut superius (*cap 37*) est ostensum: Sed non in aliqua cognitione quae possit in hac vita haberi, ut ex praedictis constat (*cap 38-46*). Ergo non potest in hac vita esse ultima hominis felicitas.

Secundo arg: In hac vita non potest terminari appetitus sciendi, cum quanto plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augeatur, nisi sit aliquis qui omnia intelligat: quod nulli unquam qui esset solum homo accidit, nec etiam potest accidere: cum substantias separatas cognoscere non possumus in hac vita (*cap 45 et 46*). Probatur *consequentia*: quia ultimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod eo habito nihil aliud quaeritur.

Advertendum, quod cum dicimus, ultimam hominis felicitatem non posse esse in hac vita; intelligimus de homine puro, non autem de Christo, qui in hac vita erat comprehensor, sive beatus et viator, propterea dixit S. Thomas, quod nulli qui esset solum homo, accidit ut omnia intelligeret; ne inquam Christum excluderet, qui omnia intelligebat, sed ipse erat non solum homo, sed etiam Deus.

Tertio arg. In vita ista non est aliqua certa stabilitas: quia cuilibet possunt advenire infirmitates et infortunia quibus impeditur ab operatione, quaecunque sit in qua ponitur felicitas: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia cum aliquis felicitatem consequitur, et stabilitatem; ut patet ex omni conceptione de felicitate. Propter quod inquit Aristoteles I *Ethic.* (*c. 14*) quod non aexistimamus felicem chamalaeonta, idest, eum qui variatur in vita, sicut chamalaeon animal quod ad praesentiam cuiusque coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, ut refert Plinius VIII Lib. *cap. 33*) colorem mutat. — Patet etiam ratione; quia cum naturale desiderium hominis sit ad hoc, ut in felicitate stabiliatur, sicut et omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere

in illo; ut patet ex rebus naturalibus quae non nisi violenter recedunt a loco naturali; nisi cum felicitate pariter stabilitatem consequeretur, non esset eius naturali desiderio satisfactum: et sic non esset felix.

Ad beatitudinem pertinere stabilitatem, probat S. Thomas *1-2 q. 5, art. 4,* praeter rationem hic adductam, etiam ex ipsa visione divina, contra opinionem Origenis *(Lib. III, Periarch. cap. 1)* qui aliquorum Platonicorum errorem sequutus, posuit quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Require ibi.

Quarto arg. Impossibile est advenire homini imperfectam operationem secundum virtutem speculativam vel moralem, nisi post diuturnum tempus; et maxime speculativam: quia vix homo in ultima aetate, et quando, ut plurimum, modicum restat humanae vitae, ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest. Ergo non potest in hac vita ultima hominis felicitas perfecta esse, si felicitas in tali operatione consistit. — Probatur *consequentia*: quia videtur inconveniens et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis eius sit parvum. — Probatur: et quia natura suo fine, maiori tempore privaretur; et quia in animalibus videmus oppositum.

Advertendum, quod circa generationem alicuius animalis, non est inconveniens quod tempus generationis sit maius tempore vitae, cum videamus aliquod animal natum statim mori: sed inconveniens videtur, quod talis sit ordo naturae alicuius speciei, quod pro maiori parte tempus generationis excedat tempus vitae. Videmus enim, ut inquit S. Thomas, quod quae parvo tempore vivunt, parvo tempore perficiuntur.

Quinto arg. Non est possibile, quod homo in statu huius vitae omnino sit immunis a malis, non solum corporis, sed etiam animae, cum nullus sit qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur: non aliquando praeterat medium, in quo consistit virtus: non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat: Ergo non potest in hac vita esse felix. – Probatur *consequentia:* quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali: felicitatem autem omnes perfectum bonum confitentur esse.

Sexto arg. Quod non moriatur, non potest assequi homo in hac vita: Ergo etc. – Probatur *consequentia*: quia homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa, etiam dum eam recogitat.

Adverte, quod huic rationi subintelligenda est alia propositio, quam tanquam manifestam S. Thomas praetermittit, scilicet quod hominis felicis appetitus totaliter impletur.

Circa autem ipsam rationem **dubitatur**: quia videtur posse ad oppositum retorqueri, sic arguendo: Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: ergo felicitas hominis non est post mortem: ergo est in hac vita. – Probatur *prima consequentia*: quia ex op–

posito consequentis infertur oppositum antecedentis, sequitur enim: Felicitas hominis est post mortem: ergo mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur: quia si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur: ergo non naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

Ad hoc *negatur prima consequentia*; et ad probationem *negatur assumptum:* ad cuius probationem *negatur secunda consequentia.* Dicitur enim ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. dist. 49. q. 1. art. 1. quaestiuncula 3. ad ultimum*, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem: sed ea appetitu rationali desiderat consiliando de ipsis et eligendo ea: immo stant simul, quod aliquid secundum se sit odibile et appetitui naturali repugnans, et tamen propter finem aliquem eligatur; sicut sectio membri appetitur propter sanitatem, et tamen sanitas naturaliter desideratur, et sectio habetur naturaliter odio. Ita etiam in proposito, finis naturaliter appetitur, et mortem naturaliter quilibet refugit, et tamen per mortem ad finem pervenitur, et propter ipsum finem appetitu rationali mors appetitur et eligitur.

Ex quo patet, illam *consequentiam* esse nullam: Mors ordinatur ad felicitatem tamquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur, sicut et ipsa felicitas. Ista consequentia forte teneret in rebus carentibus ratione, quia in illis est unica dumtaxat natura: non autem in homine, in quo sunt duae naturae, aliquo modo, scilicet corruptibilis et incorruptibilis: voluntas enim bonum utriusque naturae naturaliter desiderat, cum utraque sit de perfectione suppositi. Ideo malum uniuscuiusque illarum, naturali appetitui contrariatur.

Septimo arg. Impossibile est in hac vita agere continue quamcumque actionem: Ergo etc: — Probatur *consequentia*: quia ultima felicitas non in habitu, sed in actione consistit quantum scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

Octavo arg. Felicitas quaecunque ponatur in hac vita, semper habet tristitiam naturaliter annexam: Ergo non erit perfecta felicitas. – Probatur *antecedens*: quia amissio felicitatis, utpote rei maxime desiderabilis, maxime tristitiam habet, quaecunque autem felicitas in hac vita ponatur, certum est quod amittetur saltem per mortem, et non est certum quod durare debeat usque ad mortem, cum multa possint accidere in hac vita, quibus homo totaliter ab operatione virtutis impeditur, puta phrenesis: supple: et ista certitudo amissionis et incertitudo diuturnitatis felicitatis, non est absque tristitia.

Adverte, quod haec ratio a sexta differt: quia ibi considerabatur quod appetitus hominis non potest in hac vita impleri, cum naturaliter appetat non mori, et hoc assequi non possit; hic autem consideratur admixtio tristitiae cum bono, in quo felicitas poneretur.

Ad has rationes *responderi posset,* quod probant felicitatem perfectam non posse esse in hac vita: quod utique conceditur, quia ista convenit tantum substantiis separatis, in quibus est perfecta natura intellectualis: non autem probant quod felicitas quae nata est homini convenire, quae est imperfecta, cum in homine sit natura intellectualis imperfecta, non possit in hac vita haberi.

Confirmatur ista responsio ex Aristotele I *Ethic. (c. 14):* Cum enim ostendisset felicitatem esse in operibus virtutum quae maxime permanentes sunt; dixit eos quibus in hac vita talis perfectio adest, esse beatos ut homines: quasi diceret, illos esse non simpliciter beatos, sed modo humano.

Sed haec responsio, inquit S. Thomas, rationes praemissas non evadit:

Et **arguitur primo** sic: Oportet cum homo ad ultimum suum finem pervenerit, ut naturale eius desiderium quietetur, cum irrationalia quibus homo naturae ordine superior est, sic perfecte finem suum ultimum consequantur, ut nihil aliud quaerant, ut patet in gravi et in brutis: Sed hoc non potest esse in hac vita: Ergo felicitatem, prout est finis proprius, homo consequi non potest in hac vita: Ergo post hanc vitam consequetur.

Secundo arg. Naturale desiderium hominis est implebile, alioquin esset inane. Sed non in hac vita impleri potest, ut ostensum est: Ergo implebitur post hanc vitam. Ergo etc.

Tertio arg. Homines in hac vita non se habent in cognitione veritatis quasi in ultimo fine existentes, sed semper se habent, ut moti et tendentes ad perfectionem, cum illi qui sequuntur, semper inveniant alia ab iis quae priores invenerunt, ut dicitur II *Metaph. (text. comm. 1).* Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in speculatione per quam quaeritur cognitio veritatis ultima, videtur felicitas hominis in hac vita consistere, ut ipse etiam Aristoteles X, *Ethicorum (cap. 10),* probat.

Adverte, quod haec ratio tenet de felicitate naturali, quae per studium et exercitium in speculativis scientiis quaeritur, de qua Philosophi sunt loquuti. Oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quae haberi et acquiri per tale exercitium potest, et ad hanc cognitionem nullus in hac vita pervenit; non autem procedit de felicitate supernaturali: quia secundum hanc rationem probaretur, quod nec etiam post hanc vitam posset homo felici-

tatem adipisci, cum nullus videntium divinam essentiam sit in ultimo fine cognitionis veritatis, eo quod nullus divinam essentiam comprehendere possit; nisi forte dicamus, quod quilibet videns divinam essentiam, est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creatarum: quia ut dicetur inferius, quilibet beatus in divina essentia omnes naturas creatas intelligit, et etiam, quantum ad modum cognoscendi, ipsum Deum. Nullus est enim altior modus cognoscendi Deum, quam ipsum per essentiam videre, et sic ratio de omni fine concluderet.

Quarto arg. Homo per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus, non potest omnia, nec etiam materialia cognoscere: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia cum id quod est in potentia, intendat exire in actum, et intellectus noster sit in potentia ad omnes formas rerum, non erit ex toto in actu, neque in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. — *Confirmatur* auctoritate Alexandri et Averrhoes (1).

Ad auctoritatem autem Aristotelis dicitur, quod quia vidit non esse aliam cognitionem hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. Supple: non autem posuit quod felicitas quae est proprius finis ultimus hominis, non sit perfecta felicitas, et quod in hac vita suum proprium ultimum finem assequatur.

Advertendum, ut inquit S. Thomas in *4, Sent. dist. 49, quaest. 1, art. 1, quaestiuncula 3,* quod Aristoteles in X *Ethicorum* (*cap. 10*) de hac tantum felicitate hominis locutus est, quae est quaedam participatio verae beatitudinis, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario: aliam autem quae est post hanc vitam, nec asseruit, nec negavit: ideo quod hoc loco dicitur, ipsum Aristotelem posuisse hominem non consequi beatitudinem in hac vita perfectam, sed suo modo; non est intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita consequi beatitudinem imperfectam, perfectam autem post hanc vitam; sed quia posuit quidem in Lib. Ethicorum, hominem consequi posse beatitudinem imperfectam in hac vita, qualis inquam sibi in hac vita potest evenire: an autem post hanc vitam, perfectam sit felicitatem habiturus, non determinat.

Ex praedictis *infert* S. Thomas, quod non liberamur ab angustia, quam praeclara ingenia philosophorum passa sunt, ponentium, secundum probationes praemissas, homines ad veram post hanc vitam felicitatem pervenire posse, anima immortali existente; quando

(1) « Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita ».

intelliget per modum substantiarum separatarum, ut in Secundo Libro (*cap. 81*) est ostensum.

Ultimo loco, ex universo superiori processu de felicitate, *infert* S. Thomas, primam conclusionem principaliter intentam, hanc scilicet: — Ultima hominis felicitas erit in cognitione Dei post hanc vitam, quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.

CAPUT XLIX.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM, EX HOC QUOD COGNOSCUNT EUM PER SUAS ESSENTIAS

Postquam ostendit S Thomas: **humanam felicitatem consistere in Dei cognitione, quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarum**; quia substantiae separatae duobus modis in divinam cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per essentias suas, et videndo ipsum per ipsius essentiam; vult nunc ostendere in qua istarum cognitionum beatitudo consistat.

Circa hoc autem *quatuor* facit: *Primo* probat, per illum modum quo substantiae separatae per suas essentias Deum cognoscunt, non cognosci divinam essentiam. *Secundo*, ipsas per illum modum aliquam habere de Deo cognitionem, circa medium capituli ostendit. *Tertio* probat, quod in illa cognitione non quiescit substantiarum separatarum desiderium, in sequenti capitulo. *Quarto*, in eodem capitulo propositum infert. Ex quibus tamquam manifestum vult haberi; quod felicitas in cognitione Dei, qua eius substantia videtur, consistit.

Quantum ad primum **arguit** sic:

Primo. Substantiae separatae cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum inadaequatum: Ergo impossibile est, quod essentiam Dei videant per suas essentias. - Probatur *consequentia*: quia cum *tribus modis* ex effectu cognoscatur causa, scilicet: Tamquam ex medio *per quod* cognoscitur quod sit, et quod talis sit, in quo modo cognoscitur effectus una cognitione, et alia cognitione causa: Tamquam medio *in quo* causa videtur,

inquantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo, quo modo una cognitione et causa videtur et effectus: Et tanquam medio *quo*, sive tamquam similitudine causae existente in effectu qua ipse effectus cognoscit causam, sicut esset de arca si haberet intellectum et cognosceret artem a qua processit. Per nullum istorum modorum cognosci potest de causa *quid est*, nisi effectus sit causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur

Ad evidentiam autem *antecedentis*, inquit S. Thomas, quod substantiae separatae vident Deum per suas essentias tamquam causam per effectum; non primo modo, quia sua cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia: et tertio modo inquantum videt Deum in seipsa. — De materia huius rationis dictum est in superioribus. (*Lib. II c. 26* et *27*).

Hoc tamen *attendendum*, quod idcirco duos modos videndi Deum ex suis essentiis, substantiis separatis S. Thomas attribuit, unum quo una videt Deum in alia, alterum quo videt Deum in seipsa; quia licet utraque substantia sit medium eiusdem rationis, considerata utriusque natura, sive materialiter, non tamen est eiusdem rationis in ratione medii in hac cognitione: quia cum una cognoscit Deum in seipsa, ipsa cognoscentis essentia se habet tamquam species intelligibilis quae est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt Deum in alia, essentia illius alterius non est medium veluti species intelligibilis, cum per seipsam non sit in intellectu cognoscentis, sed tantum per suam similitudinem; sed est medium in ratione obiecti cogniti, in quo aliud videtur, sicut quae sunt in speculo, videntur in ipso speculo viso.

Attendendum etiam, cum inquit S. Thomas, quod substantiae separatae cognoscunt Deum per suas essentias sicut causa per effectum cognoscitur, non tamen primo modo; quod per hoc **excluditur obiectio Scoti** *2. Sent. dist: 3. q. 9.* arguentis cognitionem angeli esse discursivam, quia cognoscit causam per effectum. Patet enim, ex iis quae dixit S. Thomas, quod non omnis cognitio causae per effectum est discursiva, quia non semper alia est cognitio causae, et alia cognitio effectus, ut unius cognitio possit esse causa cognitionis alterius; sed tunc tantum, quando causa cognoscitur per effectum tamquam per medium prius cognitum et demonstrativum causae: hoc autem modo non cognoscit substantia separata Deum per effectum, sed aut utendo sua essentia tamquam specie intelligibili, aut una cognitione simul cognoscendo effectum et causam, quam in ipso effectu cognoscit.

Secundo arg. Natura substantiae separatae, non est eiusdem speciei cum substantia divina: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius, ut patet de domo in materia et in mente artificis. Ratio autem

est, quia per speciem intelligibilem unius naturae non cognoscitur de altero quid est, tamquam scilicet per proprium repraesentativum quidditatis.

Circa probationem *consequentiae, duo* sunt attendenda.

Primum est, quod idcirco loquens S. Thomas de specie intelligibili, inquit sub disiunctione, quod oportet ipsam esse eiusdem speciei cum re intelligibili, vel magis eius speciem, quia ad suum propositum nihil refert, quod illorum dicatur. Sufficit enim sibi quod oportet ut sit eiusdem speciei: nam, ut dicebat, per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est, similiter etiam in aliis. Sicut enim nisi intelligens fieret unum cum re intelligibili, non intelligeret ipsam, ita nisi fieret unum secundum rationem specificam, non intelligeret eius rationem et quidditatem. Similitudo enim secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiae, quod tamen intelligendum est, aut formaliter, aut eminenter: sive enim species per quam aliquid intelligitur, sit omnino et praecise eiusdem rationis cum intelligibili, sive eminenter ipsum contineat, per illam potest intelligibilis essentia cognosci: propter hoc, cum omnis forma creata a divina natura deficiat, quia nec ipsam eminenter continet, nec est eiusdem rationis cum ipsa, immo est inferioris ordinis, ut dicitur *Prima parte, q. 12, art. 2,* non potest per quamcumque formam creatam divina essentia cognosci.

Sed licet S. Thomas utatur disiunctione, videtur tamen magis declinare ad hoc, quod forma intelligibilis sit species rei intelligibilis. Possunt enim *dupliciter* comparari intelligibile, et similitudo eius in intellectu. *Uno modo,* tamquam duo singularia unius naturae, differentia secundum modum essendi, sicut domus in mente et domus in materia possunt dici duae singulares domus, quarum una habet esse materiale, altera immateriale: et tunc dicuntur unius speciei. *Alio modo,* ut species et eius cuius est species, sicut humanitas et homo, sive humanitas et Sortes, et tunc non dicuntur proprie unius speciei, sed unum dicitur species alterius. Videtur autem hic secundus modus convenientior esse: quia cum species intelligibilis in intellectu nostro, inquantum species alicuius intelligibilis, non sit limitata conditionibus et accidentibus individualibus illius naturae cuius est species, licet sit individuata inquantum est accidens receptum in intellectu, non potest dici individuum illius naturae proprie loquendo; non enim species hominis in intellectu est hic homo, puta Sortes aut Plato, sed comparatur ad rem extra intellectum, sicut natura ad id quod talem naturam habet, sicut si poneretur separata ab omnibus individuis secundum esse, et per se subsistens, ut est separata secundum intellectum, quemadmodum posuit Plato, non compararetur ad ea quae sunt illius speciei, sicut unum individuum ad aliud, sed sicut natura et species ad id cuius est natura aut species: ideo convenientius dicitur talis simili-

tudo esse species rei intelligibilis, quam esse eiusdem speciei cum illa.

Secundum est, quod ideo S. Thomas, non dixit absolute, similitudinem intelligibilis qua intelligitur aliquid, esse eiusdem speciei, vel speciem eius; sed addidit: per quam cognoscitur secundum substantiam; quia non inconvenit per aliquam similitudinem, quae non est species rei intellectae, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad *an est*, et quantum ad aliqua praedicata communia; sed bene repugnat, ut per talem speciem cognoscatur res perfecte et quidditative, quod est cognoscere ipsam, quantum ad substantiam et essentiam.

Tertio arg. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem determinatur; divina autem essentia est infinita: Ergo etc.

Adverte, quod fundamentum huius rationis est: quia oportet inter speciem et rem intellectam esse adaequationem vel continentiam secundum eminentiam speciei ad rem intellectam, ita quod quicquid est in re substantialiter, contineatur in similitudine et specie intelligibili intelligibiliter: alioquin intelligibile in sua cognitione quidditativa, non perfecte uniretur intelligenti. Ex hoc enim habetur quod forma quae est ad aliquod genus determinata, non potest esse species intelligibilis essentiam illimitatam repraesentans, quia tunc inter speciem et rem intellectam non esset adaequatio: ideo cum quaelibet forma creata sit ad aliquod genus vel speciem determinata, essentia autem divina sit supra omne genus, optime sequitur, per nullam formam creatam posse divinam essentiam cognosci.

Ex his patet, **responsionem Aureoli** a Capreolo adductam, *4 Sent. dist. 49, q. 5,* insufficientem esse. Consistit enim in hoc, quod sufficit formam intelligibilem esse adaequatam intelligibili in repraesentando: non autem oportet ipsam esse adaequatam in essendo: et quia forma limitata ad genus, potest esse naturae illimitatae adaequata in repraesentando, licet non sit adaequata in essendo; idcirco falsum est quod per formam limitatam non possit cognosci natura illimitata. Unde actus quo videtur divina essentia, est limitatus et finitus, et tamen est expressa similitudo ipsius, secundum Augustinum et alios Sanctos. (*Aug. lib. XIV de Trinit. c. 17: et Anselm. Monolog. 33*).

Constat autem quod haec responsio non evadit argumentum. Nam non potest esse adaequatio in repraesentando cognoscibiliter aliquod cognoscibile, nisi sit similitudo in natura secundum eandem rationem naturae, licet non secundum eundem modum essendi. Nam non potest esse repraesentatio obiectiva apud intellectum, nisi ex obiecto in actu et intellectu in actu fiat unum, ut patet III *de Anima.* Non fit autem unum intelligibile cum intellectu, nisi quia natura intelligibilis unitur intellectui, licet quandoque secundum alium modum essendi quam sit in seipsa: non unitur autem natura intelligibilis intellectui per hoc, quod aliquid aliud inferius

ipso et imperfectius est in intellectu, sed quia ipsamet secundum eandem rationem est, et in intellectu et in seipsa, quantumcumque secundum modum essendi varietur. Ideo, non potest aliquid apud intellectum adaequari intelligibili in repraesentando, nisi adaequetur illi secundum rationem naturae, inquantum scilicet est forma intelligibilis: licet non adaequetur ei inquantum est talis entitas, quae accidentaliter informat intellectum. Non enim, ut inquit S. Thomas, in *4 Sent. dist. 49, q. 2, art. 1*, forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet, sed secundum rationem in qua cum re exteriori communicat.

De hoc, quomodo scilicet forma intelligibilis se habeat ad rem intellectam, satis dictum est in II. Lib. – Quod autem inquit Aureolus de actu intelligendi, quod est similitudo divinam essentiam repraesentans, falsum est.

Ad auctoritates Sanctorum dicitur, quod cum dicunt cognitionem rei esse illius similitudinem; per cognitionem non intelligunt ipsum actum, sed principium cognitionis, quae est species intelligibilis, aut verbum et conceptus, ubi formatur verbum et conceptus.

Advertendum autem, quod haec ratio a praecedenti differt: quia in illa considerabatur identitas requisita inter speciem intelligibilem et rem intellectam; in ista autem consideratur adaequatio secundum naturam inter illa, sicut autem adaequatio fundatur super aliqua unitate, ita ista ratio est confirmatio praecedentis.

Quarto arg. Impossibile est, quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet talis sit alicuius generis determinati, non autem Deus: Ergo etc. - Probatur *consequentia*: quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam, ut patet ex rationibus significantibus *quod quid est*, quae dicuntur termini, et rationes, et diffinitiones.

Advertendum, quod etiam ista ratio, praecedentis est confirmatio. Nam supposita adaequatione naturae inter speciem et rem intellectam, quod erat fundamentum praecedentis rationis, procedit haec ratio ex adaequatione in rapraesentando, quae super naturae adaequatione fundatur.

Quinto arg. Divina essentia est suum esse, non autem essentia substantiae separatae: Ergo etc.

Adverte, quod ex eodem fundamento procedit haec ratio, ex quo praecedentes processerunt; scilicet, quod oportet speciem, et eius cuius est species, eiusdem rationis esse, aut quod species eminenter ipsum intelligibile contineat; id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest esse eiusdem rationis cum eo, cuius essentia est suum esse; quia hoc est ipsum esse subsistens, illud vero non est esse subsistens, sed aliquid habens esse partici-

patum, et ideo deficit ab ipso esse subsistente: et per consequens non potest ducere in cognitionem quidditativam illius.

Quantum ad secundum, ostendit S. Thomas, per suam essentiam substantiam separatam aliquam de Deo habere cognitionem: et ponit *duas conclusiones*, quarum,

Una est: **Substantia separata per suam essentiam cognoscit de Deo, quia est; quod est omnium causa; quod est omnibus rebus eminens; et quod est remotus ab omnibus quae sunt, et quae mente humana concipi possunt.**

Probatur: Quia nos ad hanc cognitionem utcumque per eius effectus pertingere possumus, quod est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita: quod probatur ex Dionysio in Libro de mystica Theologia (*cap. 2.*) dicente, quod Deo quasi ignoto coniungimur; inquantum videlicet, de ipso cognoscimus quid non est: quid autem est, penitus ignoramus. Idem datur intelligi Exod. XX. 21. ubi de Moyse dicitur, quod: *accessit ad caliginem, in qua erat Deus.*

Altera conclusio est: **Praedicta cognitio est eminentior in substantiis separatis quam in nobis.**

Probatur primo, in communi: – Quia natura inferior in sui supremo nonnisi ad infimum superioris attingit; idest, accedit per quandam participationem.

Secundo probatur, descendendo ad particulares cognitiones, quas de Deo habemus.

Quantum quidem ad cognitionem *quia est*, quia substantiae separatae quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressiores Dei similitudines quam effectus per quos nos Deum cognoscimus: Quanto autem propinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius de causa apparet quod sit.

Quantum vero ad cognitionem qua cognoscitur, quod est *remotus ab omnibus*, quia substantiae separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua, et per consequens plura et magis propinqua a Deo removent quam nos: quanto autem aliquis plura et magis propinqua ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit, ut patet in cognitione de homine.

Quantum quoque ad cognitionem *eminentiae* ipsius, quia substantiis separatis altissimi rerum ordines noti sunt; nos autem non nisi quaedam infima entium cognoscimus: tanto autem quis altitudinem alicuius magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: declaratur exemplo rustici et primatis cognoscentium regis eminentiam.

Quantum denique ad *causalitatem* probatur: quia manifestum

est, quod causalitas alicuius causae et virtus, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt:

Contra hanc determinationem S. Thomae, possent adduci argumenta Scoti, in loco praeallegato, quibus probat possibile esse et rationabile, quod substantia separata intelligat distincte Deum per aliquam speciem suae menti impressam. – Et quia videlicet homo in statu innocentiae habebat cognitionem de Deo, non tantum in communi sed etiam in speciali, et consequenter multo magis substantia separata. — Et quia Paulus posuit meminisse eius quod viderat. — Et quia matutina cognitio qua res distincte in Verbo videntur, praecessit in angelis cognitionem vespertinam, secundum Augustinum. – (*Lib. 4. super, Gen. ad litt., cap. 32.*)

Sed quia non sunt contra mentem S. Thomae, in hoc loco, ideo non est in ipsis multum immorandum.

Non enim negat S. Thomas quin substantiae separatae per suas essentias, aut per aliquam formam creatam cognoscant Deum aliqua distincta cognitione, cum dicat quod cognoscunt ipsum esse aliorum causam, et omnibus rebus eminere, atque etiam quod ab omnibus creaturis sit remotus; quae pertinent ad aliquam propriam et distinctam cognitionem de Deo; sed vult, quod talis cognitio per eorum essentias non potest esse quidditativa cognitio.

Unde conceditur, quod utique homo in statu innocentiae habuit altiorem cognitionem de Deo, quam nos habeamus, et substantia separata altiorem quam homo in illo statu: neutra tamen cognitio pertinet ad cognitionem *quid est.*

De Paulo autem dicitur, quod per nullam formam creatam vidit essentiam divinam, et quod post raptum recordabatur rerum quas viderat per similitudines ipsarum quae apud ipsum remanserunt, non per aliquam similitudinem Dei, ut dicitur *de Verit. q. 8, art. 5, ad 5.*

De cognitione matutina secundum quam res videntur in Verbo essentialiter viso, negatur quod praecesserit cognitionem vespertinam, et fuerit ante beatitudinem; licet forte ad mentem Augustini cognitio matutina, qua cognovit aliquo modo angelus res in Verbo, imperfecte per essentiam ipsius angeli viso, praecesserit ipsius beatitudinem, ut inquit S. Thomas, *de Verit. q. 8, art. 3, ad 1.* Et *1 Sent. dist. 49, q. 2, art. 6 ad 1.*

CAPUT L.

QUOD IN NATURALI COGNITIONE QUAM HABENT SUBSTANTIÆ SEPARATÆ DE DEO, NON QUIESCIT EARUM NATURALE DESIDERIUM.

Quantum ad tertium, ostendit S. Thomas quod: **in cognitione illa quam habent substantiae separatae de Deo per proprias essentias, non quescit earum naturale desiderium: —** Et **arguit** sic:

Primo. Praedicta cognitio de Deo est imperfecta cognitionis species; quia non arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam eius non cognoscamus: et principium in rei cognitione est scire de ipsa quid est: unam scilicet particularem cognitionem rei ad aliam comparando. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omne quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei, ut patet de habente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam.

Secundo arg. Substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum vident substantias, Deum esse causam. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causas: et non quiescit desiderium sciendi omnibus substantiis intellectualibus naturaliter inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiam si substantiam causae cognoscant.

Tertio arg. Videntes *quia* de aliquo, naturaliter scire desiderant de ipso *propter quid est.* Ergo videntes *an est,* desiderant scire *quid est,* quod est intelligere rei substantiam. Ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum *an est.* – Probatur *prima consequentia:* quia sicut se habet quaestio *propter quid,* ad quaestionem *quia,* ita se habet quaestio *quid est,* ad quaestionem *an est,* ut dicitur II Posteriorum (*text. 1*): utrobique enim quaeritur de medio demonstrandi.

Quomodo se habeant istae quaestiones, ostensum est in annotationibus nostris in secundum Posteriorum.

Quarto arg. Altitudo et virtus cuiuslibet substantiae creatae est finita: Ergo intellectus substantiae separatae non quiescit per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes,

sed ad substantiam infinitam cognoscendam tendit. — Probatur *consequentia:* quia nihil finitum potest desiderium intellectus quietare: videmus enim quod quolibet finito, puta linea, aut numero dato, aliquid ultra molitur apprehendere.

Quinto arg. Substantiae separatae sciunt substantiam divinam sibi esse ignotam, cum cognoscant praedicto cognitionis modo ipsam esse supra se, et supra omne quod ab ipsis intelligitur. — Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnibus naturis intellectualibus inest naturale desiderium, ignorantiam seu nescientiam pellendi, sicut et naturale desiderium sciendi.

Sexto arg. Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus: Ergo intensius desiderant divinam cognitionem quam nos: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem: declaratur in motibus rerum naturalium. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia nos quantumcumque de Deo supradicta sciamus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam videre.

Adverte, ex doctrina S. Thomae, I *Coel. lect. 17, sup. text. 88*, et II *Coel. lect. 8*, quod motus naturalis est velocior in fine quam in principio: quia principium formale quo corpus naturale movetur, ex propinquitate ad proprium locum confortatur. Sicut autem ex confortatione principii naturalis propter appropinquationem ad proprium locum, motus est intensior et velocior, ita possumus dicere, quod quanto aliquid a natura est propinquius fini, tanto magis inclinatur ad finem. Et sic, quia intellectus substantiae separatae secundum suam naturam est propinquior cognitioni divinae, quam noster intellectus, utpote superioris ordinis, ideo magis inclinatur in divinam cognitionem quam noster intellectus.

Et sic possumus hanc rationem interpretari, quod fundetur super propinquitate intellectus substantiae separatae, absolute considerati, ad cognitionem Dei. Possumus etiam interpretari eam ut fundetur super propinquitate intellectus huiusmodi non absolute considerati, sed accepti ut stat sub cognitione, assimilando cognitionem naturalem ipsius, motui rerum naturalium. Tunc enim procedet ratio, quod quia intellectus substantiae separatae ex eo quod cognoscit Deum naturaliter, quantum ad aliqua propinquior est divinae cognitioni, quam intellectus noster ex sua naturali cognitione quam habet de Deo; quia est clarior et eminentior cognitio substantiae separatae de Deo, ut in praecedenti capite est ostensum, quam natura, ideo maiori desiderio inclinatur ad cognoscendam divinam substantiam quam noster intellectus.

Quantum ad quartum, infert S. Thomas solutionem eius quod in Cap. 48. proposuerat, scilicet, quod: — **ultima felicitas sub-**

stantiae separatae non consistit in illa cognitione Dei qua ipsum per suas essentias cognoscunt.

Probatur: quia per ipsam non quietatur earum naturale desiderium, sed adhuc fertur usque ad Dei substantiam.

Concludit ulterius ex praedictis, quod: — **in nullo alio quaerenda est ultima hominis felicitas quam in operatione intellectus.**

Probat: quia nullum aliud dedesiderium tam in sublime fertur, quam desiderium cognoscendae veritatis, cum omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possint, desiderium autem praedictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit:

Quod etiam ostenditur auctoritate Eccl. XXIV 7: *Ego in altissimis habitavi et thronus meus in columna nubis.* Prov. IX, *3*: *Sapientia ancillas suas vocat ad arcem.*

Ultimo loco, mundanos homines reprehendit, qui hominis felicitatem tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

Circa illam propositionem: *Omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possunt*: attendendum, quod non est mens S. Thomae dicere, quod aliquid aliud a Deo possit ita appetitum quietare, ut nihil aliud appetatur simpliciter: quia ut patet, hoc repugnaret antedictis; sed quod accepto quocumque desiderio circa aliquod determinatum appetibile creatum, potest ita quiescere in illo desiderium, quod nihil ulterius de illo desiderabit: puta desiderans dulce potest invenire aliquod ita dulce, quod nihil dulcius desiderabit, et sic de aliis. Desiderium autem cognoscendae veritatis in nullius creati cognitione quietatur, sed tantum in cognitione substantiae divinae.

Advertendum postremo, quod ex istis relinquit S. Thomas manifestum: ultimam hominis, sive intellectualis naturae felicitatem, in ea cognitione consistere, qua ipsa divina substantia ita videtur: id quod ex toto praecedenti processu principaliter intendebatur, quia nihil aliud (ut est ostensum) naturale hominis desiderium potest quietare.

CAPUT LI.

QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.

Postquam ostendit S. Thomas, veram felicitatem in visione divinae substantiae consistere, ulterius conditiones huius visionis manifestare intendit.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo*, manifestat conditiones in particulari, eorum quae ad talem visionem concurrunt. *Secundo*, communes conditiones ostendit, Cap. 61.

Circa primum, *tria* facit: *Primo*, ostendit conditiones eius ex parte intellectus. *Secundo*, ex parte obiecti, Cap. 55. *Tertio*, ex parte ipsius actus, Cap. 57.

Circa primum, *duo* facit. *Primo*, ostendit quae sit forma qua intellectus beati videt divinam essentiam. *Secundo*, quid requiratur ad hoc ut talis forma recipiatur in intellectu, Capitulo sequenti.

Circa primum, *duo* facit. *Primo*, praemittit unam conclusionem necessariam ad ea quae dicenda sunt. *Secundo*, propositum declarat.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris.**

Probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam Dei intelligere. Ergo possibile est ut ad illam cognitionem perveniant. — Patet *consequentia*: quia aliter naturale desiderium esset inane.

« *De naturali capacitate et desiderio intuendi divinam essentiam* »

Hoc loco attendendum diligenter, quod non infert S. Thomas quod naturale desiderium esset inane, si intellectus non videret substantiam divinam, sed si non esset possibile ipsum pervenire ad divinam substantiam intelligendam ; quia non dicitur desiderium naturae esse inane, si in aliquo individuo non adimpleatur, sed si non sit in individuis, natura non orbatis, potentia et capacitas ad impletionem talis desiderii. Si enim in individuis non esset talis potentia, numquam naturae desiderium adimpleretur: sed si in illis

sit capacitas rei desideratae, naturae desiderium quandoque in aliquo individuo adimpletur, et hoc sufficit ad hoc ut non sit inane et frustra.

Dubium autem **difficile** insurgit: — **1°**) *Quomodo desiderium videndi divinam substantiam sit naturale,* cum nulla creatura intelligibilis possit ad illam visionem propria virtute pervenire, ut in sequentibus ostendetur. — **2°**) Item, cum dicat S. Thomas in plerisque locis, praesertim *1-2. quaest. 5. artic. 8:* et *4. Sent. dist. 49. quaest. 1. artic. 3. quaestiuncula 3:* atque *de Verit. quaest. 22. artic. 7:* quod beatitudo licet secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen, sive quantum ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni salvatur, non appetitur naturaliter.

Respondet quidam, quod hoc desiderium non est naturale naturae rationali absolute considerata, sed ut est ad beatitudinem ordinata, et supposita revelatione effectuum gratiae et gloriae quorum Deus est causa, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. (1)

Sed hoc non videtur esse ad mentem S. Thomae:

Primo, quia cum superius, Cap. 49., ostenderit quod substantiae separatae per suas essentias aliqua cognoscunt de Deo, in Cap. 50. probat, quod in tali cognitione qua per suas essentias Deum cognoscunt, non quiescit earum naturale desiderium, sed magis incitatur ad divinam substantiam videndam: et sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantia separata cognoscit Deum per essentiam ipsius substantiae separatae. Constat autem quod cognitio Dei qua cognoscitur Deus a substantia separata per ipsius substantiae separatae essentiam, non praesupponit cognitionem effectuum gratiae et gloriae: Ergo desiderium videndi Deum non dicitur naturale ex praesuppositione revelationis effectuum gratiae et gloriae, sed est naturale intelligibili naturae quantum ad cognitionem causae ex quocunque effectu.

Secundo, quia ratio quam adducit S. Thomas, *Prima parte, quaest. 12. art 1.,* et superius tetigit ad probandum, quod naturaliter substantia intellectualis desideret cognoscere substantiam divinam, fundatur super hoc, quod ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognitionem causae, et non quietatur desiderium, quantumcumque substantia effectus cognoscatur, nisi cognoscatur sub-

(1) Haec est Card. Caietani sententia super quaest. XII. 1. p. a. 1. — De gravissima hac quaestione quae est fundamentum ad stabiliendam possibilitatem ordinis supernaturalis, fusiori calamo nos egimus in nostra disquisitione: « *De nâturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*: » Romae edita, Anno 1896: sed quaedam adhuc adnotanda esse censemus in appendice huius voluminis. Vide ibi.

stantia causae. Constat autem hanc propositionem S. Thomae non determinari ad cognitionem effectuum gratiae et gloriae, sed ad cognitionem quorumcunque effectuum extendi, et ad omnis causae cognitionem. Unde illam propositionem confirmavit ex hoc signo, quod propter hoc homines ceperunt philosophari. Ergo hoc naturale desiderium non innascitur solum ex cognitione effectuum gratiae et gloriae.

Tertio, quia tunc tale desiderium inesset tantum cognoscentibus effectus supernaturales gratiae et gloriae: hoc autem est falsum, quia, ut inquit Sanctus Thomas in hoc III *Contra gent.* Cap. 51 et 57: « hoc desiderium omni inest intellectui. » Ergo etc.

Propter quod videtur mihi aliter dicendum, salvo semper meliori iudicio.

Ad cuius evidentiam *considerandum* est *primo*, quod cum naturale desiderium naturae intellectualis, inquantum intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, ut habetur *Prima secundae, quaestione decima, articulo primo;* et omnis actus voluntatis praesupponat aliquam cognitionem intellectus; dicitur naturale desiderium naturae intellectualis inquantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito, naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens, quantum ad specificationem actus, illam cognitionem qua cognoscitur per effectus, *quia est* de Deo. Nam ut in praecedenti capite in prima ratione tetigit S. Thomas, cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiae eius, est imperfecta cognitionis species. Omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei.

Considerandum secundo, quod cum Deus sit et prima omnium causa effectiva, et vere sit obiectum supernaturalis beatitudinis ad quam creatura intellectualis est per divinam providentiam ordinata, *dupliciter* potest visio divinae essentiae et naturae considerari. *Uno modo*, inquantum est visio essentiae primae causae absolute. *Alio modo*, inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis, et consequenter inquantum talis visio est summum bonum intellectualis naturae ad quod per divinam providentiam est ordinata tamquam ad ultimum finem. Cum ergo dicitur, quod desiderium videndi naturam divinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata respectu talis visionis ut primo modo consideratur, non autem ut consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo universali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio *quid est* causae, cognito ipsius *quia est* ex effectibus. Hoc autem continetur in universali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles, I. *Metapyhsicae*, nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visionem Dei inquantum est visio primae causae, non autem inquantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quod sit aliorum causa, non autem

naturaliter scimus quod sit obiectum supernaturalis beatitudinis, et quod eius visio sit summum bonum: imo aliqui dicunt, summum bonum in voluptate, aliqui vero in divitiis, aut in aliquo alio bono creato consistere.

Ad primum in oppositum dicitur, quod naturalis appetitus *dupliciter* accipi potest: *Uno modo*, pro appetitu formam naturalem consequente. *Alio modo*, pro actu elicito voluntatis qui ad aliquam apprehensionem de necessitate consequitur, vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantum. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconveniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturae non possit perveniri: quia forma naturalis non inclinat ad id quod naturae facultatem excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconveniens quod appetitus in aliquid naturaliter feratur, in quod virtute propriae naturae non potest intellectualis creatura pervenire: stant enim simul quod aliquid desideretur naturaliter ex praesuppositione alicuius cognitionis, et tamen ad illud sola virtute naturae non possit perveniri; sed sufficit ut habeantur ea quibus natura sit capax talis finis, et eorum quae ducunt ad finem, auxilioque alterius ad illum perveniri possit. Unde S. Thomas super Boëtio *de Trin. quaest. ultima, artic. ultimo, ad quintum* ait, quod: « quamvis homo naturaliter in finem ultimum inclinetur, scilicet sub communi ratione beatitudinis, non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantum: sunt enim nobis indita principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarum praeparare, non tamen quibus ad eam possimus attingere; » ut in illo articulo dicitur. Ex hoc patet, quod visio divinae essentiae dicitur finis supernaturalis; non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturae principiis perveniri: sicut omnes naturaliter desiderant ultimum finem et beatitudinem sub communi ratione summi et perfecti boni et tamen nullus ad hanc rationem summi boni propria virtute potest pervenire.

Ad secundum dicitur, quod S. Thomas in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis divinae essentiae inquantum est summum bonum, et ut terminatur ad Deum, ut est obiectum supernaturalis beatitudinis: non autem ut est visio primae causae absolute. Visio enim illo modo non appetitur naturaliter, natura absolute considerata: sed tantum ut natura est ad ipsam ordinata tamquam ad ultimum finem, et supposita revelatione quod ipsa sit summum bonum et felicitas, ut dictum est in Primo Libro, Cap. 5.

Sed contra hanc responsionem *remanet dubium* adhuc. Nam S. Thomas *1, par. q. 62. art. 2.* ostendit, quod angeli indiguerunt gratia ad hoc ut converterentur in Deum: quia videre Deum per essentiam, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati: Sed desiderare visionem Dei per essentiam, est conversio appetitus in

Deum: Ergo hoc desiderium praesupponit gratiam, et sic non est naturale.

Responderi ad hoc *dupliciter* potest: — *Primo,* ex 2. Sent. d. 5. q. 2. art. 1. quod dictum S. Thomae intelligitur de conversione angeli meritoria ultimi finis, non autem de simplici desiderio.

Secundo, responderi potest, iuxta praedeterminata, quod loquitur ibidem S. Thomas de conversione in Deum quae dicit amorem quo diligitur Deus tamquam finis ultimus, et obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diliguntur: non autem de simplici desiderio quo desideratur eius cognitio per essentiam, ut est visio primae causae: et haec responsio meo iudicio est magis ad mentem S. Thomae. Nam cum inquit, angelos indigere gratia ad hoc ut convertantur in Deum, loquitur de conversione in Deum ut est ultimus finis, et obiectum beatitudinis supernaturalis; idest, illius beatitudinis quae per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videndi Deum, quod insurgit ex consideratione effectuum ipsius, est absolute inclinatio in cognitionem essentiae eius prout est causa rerum, quomodocumque eius essentia videatur: ideo non est conversio in Deum qua diligitur Deus super omnia ut est obiectum supernaturalis beatitudinis, et propter quem omnia diligantur. Ad hanc enim conversionem requiritur cognitio qua sciatur illam visionem Dei per essentiam esse ultimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus, et quem per divinam gratiam sumus assecuturi. Talis autem cognitio non habetur nisi ex revelatione divina.

Quantum ad secundum ponit S. Thomas hanc

Conclusionem: **Ad hoc ut intellectus essentiam divinam videat, oportet ut ipsam per ipsammet videat, ita ut sit et quod videtur, et quo videtur.**

Probatur. Non potest videri divina essentia per aliquam speciem creatam, ut ex superioribus patet. Ergo si videtur, oportet ut per ipsammet videatur.

Sed contra hanc conclusionem movet S. Thomas **dubium.** Id enim quo intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus per quam fit in actu; sed divina essentia est per se subsistens, et nullius potest esse forma, ut in Primo Libro (*cap. 27*) est ostensum; Ergo etc.

Respondet, et *dicit primo,* quod sicut in esse substantiali vel naturali substantia per seipsam subsistens, quae est composita ex materia et forma, non potest alteri esse forma propter contractionem formae ad illam materiam, substantia vero subsistens quae est forma tantum, potest alteri esse forma, si esse suum ab aliquo alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in Secundo huius. (*cap. 68*) Non autem si esse suum ab altero parti-

cipari non possit, quia sic esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: sic et in esse intelligibili considerandum est.

Dicitur secundo, quod cum intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa: et quia verum sequitur ad esse, illud tantum est sua veritas, quod est suum esse.

Dicitur tertio, quod soli Deo convenit ut sit forma tantum in genere intelligibilium, quia solus ipse est sua veritas, sicut et suum esse. Alia vero subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in aliquo subiecto habentes, cum unumquodque eorum sit verum, non veritas, sicut est ens, non autem ipsum esse.

Ex his *concluditur* responsio ad obiectionem: et dicitur, quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit, non autem essentia alicuius alterius substantiae separatae.

Cum autem *instatur* quod Deus nullius potest esse forma; *respondetur;* quod hoc intelligitur secundum esse naturale, non autem secundum esse intelligibile. Ratio diversitatis est, quia primo modo sequeretur quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo, hoc non sequitur; quia species intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

Circa hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tantum, quod inquam; *si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam:* advertendum est, quod *duplicem* haec verba sensum habere possunt: *Unus* est, quod per ipsum esse talis res subsistens individuaretur, sicut res materiales per materiam signatam individuantur, ita quod esse in illo esset principium individuationis, sicut materia signata in rebus materialibus est individuationis principium: et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam S. Thomae, substantiae separatae seipsis individuae sunt, non autem per aliquid superadditum, ut patet ubicumque de hac materia loquitur. *Alius* est, quod esset incommunicabilis et individua, ex hoc quod suum esse ab alio participari non posset: et hic sensus est verus, et hic intentus. Nam ut est de mente S. Thomae, in Quaest. de *Spiritual. creat. art. 8, ad quartum et tertium decimum,* et ut ostensum est supra in Secundo Libro, forma separata a materia individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse.

Confirmatur ista responsio, quia congruit iis quae in Sacra Scriptura dicuntur. Secundum enim hunc modum videbimus Deum

facie ad faciem, ut nobis promittitur. I Corinth. XIII, 12: (1) quia eum immediate videbimus sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo simus eum visuri, cum nec ipse Deus corpus sit, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. Similes etiam Deo, et eius beatitudinis participes erimus ex hoc modo videndi, ut dicitur I Ioan. III, 2: (2) quia et ipse Deus suam substantiam per ipsammet intelligit. Super mensam etiam Dei edemus et bibemus, ut promittitur Luc. XXII, 29: (3) inquantum eadem felicitate fruemur qua Deus est felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt, et sic de cibo et potu qui in mensa sapientiae sumitur, de quo fit mentio Proverb. IX, 5: (4) participabimus.

« Qua ratione divina essentia uniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis. »

Circa hanc declarationem quomodo essentia divina uniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit S. Thomas in Quaest. *de Verit. quaest. 8, art. 1.* Et *4 Sent. dist. 49, quaest. 2, art. 1:* considerandum est diligenter, quod nulla alia ratione ponitur hic species intelligibilis constituere intellectum in actu, nisi quia perficit ipsum ad intelligendum, hoc est, quia ex eius unione ad intellectum fit intellectus potens elicere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiective repraesentatur intellectui, quod absque ipsa non poterat: et quia divinae essentiae non repugnat sic uniri intellectui ut per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo convenienter dicitur quod unitur intellectui ut forma in esse intelligibili.

Differenter tamen unitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectae, et divina essentia: species enim intelligibilis unitur intellectui et actuat ipsum in esse intelligibili non per se ipsam immediate, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum: non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius est species, est illud esse quod habet extra intellectum; divina autem essentia existens in intellectu per modum formae intelligibilis, actuat intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam; quia ipsa non distinguitur a suo esse, sed est ipsum esse suum tam in

(1) *Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.*

(2) *Quum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.*

(3) *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.*

(4) *Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.*

intellectu quam extra. Unde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium, inquantum ab ipsa habet aliquod esse reale per cuius acceptionem fit potens ad intelligendum per speciem, ita dicitur in actu per divinam essentiam, inquantum ab ipsa absque alio esse medio habet ut sit potens actu intelligere, tamquam a formali principio intellectionis.

Ex quo patet, quod non sic dicitur uniri essentia divina intellectui in esse intelligibili tanquam forma, quasi det aliquod esse formaliter intellectui quod dicatur esse intelligibile, sed quia est intellectui per seipsam ratio et principium formale intelligendi. Unde respondens S. Thomas ad argumentum quoddam quo arguebatur, Deum per aliquam similitudinem creatam videri, *Prima p. quaest. 12. art. 2. ad tertium,* ait, quod sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia quae est ipsum esse, unitur intellectui faciens ipsum in actu per seipsam.

Sed circa praefatam responsionem S. Thomae **quaedam** occurrunt **dubia.**

Primum est, circa substantiam responsionis, quae consistit in hoc: quod divina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. — Contra hoc enim videtur esse ratio S. Thomae qua probat contra Commentatorem, et III *de Anima* (*lect. 7. super tex. 7.*) et in Secundo Libro huius (*cap, 59.*) et in plerisque aliis locis, non posse nos intelligere per intellectum si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundamento sumpto ex Aristotele II *de Anima* (*text. comm. 4, et infra*): Quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet sibi formaliter esse: ergo apud S. Thomam non stant simul quod aliquid sit principium operandi alicui, et non sit forma eius secundum esse: ergo divina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi nisi sibi uniatur secundum esse tamquam forma dans esse intellectui: ergo non stant simul quae hic dicit S. Thomas, scilicet, quod divina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, et quod est intellectui forma per quam intelligit.

Secundum dubium est circa hoc quod dixit: nulli substantiae separatae convenire ut sit forma intelligibilis intellectus: Hoc enim repugnare videtur ei quod superius in Secundo Libro (*cap. 98.*) dixit, scilicet quod substantia separata se per seipsam intelligit, ita quod est quod intelligitur: et quo intelligitur.

Tertium dubium est, circa id quod dictum est, quod species intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam. Hoc enim contrariatur ei quod alibi dicit S. Thomas de mente Aristotelis (III *de anima Lect. 8.*), scilicet, quod constituitur intellectus in actu.

Quartum dubium est, circa id quod dicitur exponendo dictum

Apostoli (*I Cor. XIII. 12.*), quod videbimus Deum *facie ad faciem*, inquantum videbimus eum immediate per illum modum quo videbitur per suam essentiam tamquam per formam intelligibilem, sicut homines facie ad faciem videmus: ista enim metaphora non videtur convenienter exponi. Cum enim aliquis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt, sed videt per speciem causatam ab illo in oculo: ergo per hoc quod videbimus Deum per ipsammet divinam essentiam, non convenienter exponitur quod videbimus eum facie ad faciem.

Ad primum horum respondetur *primo*, ut in Secundo Libro Cap. 59. responsum est, quod mens S. Thomae in illa responsione est, quod id quo aliquid operatur tanquam potentia operandi, vel tamquam primo et principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse: non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tanquam perfectivo virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam divinam esse principium quo intellectus ipsam videt: sed licet non oporteat id quo aliquid operatur tanquam complemento virtutis, esse eius formam in essendo, oportet tamen ut aliquam cum ipso habeat unionem. Si enim esset omnino separatum, non posset esse illi ratio agendi. Nam et essentia divina unitur intellectui beati inquantum utrumque est in anima, divina quidem essentia sicut operans in ipsam intrinsece, quo modo dicitur Deus in rebus esse: intellectus autem sicut eius proprietas: similiter essentia angeli qua angelus seipsum intelligit, et eius intellectus, uniuntur inter se, inquantum intellectus est essentiae proprietas, in ipsaque radicatur, et ab ipsa omnem vim intelligendi habet.

Posset *secundo* responderi, quod illa propositio S. Thomae, est vera de eo quo aliquid operatur, cuius esse ab eius essentia distinguitur: et non habet ex se cum operante aliam realem unionem: quia talis forma non actuat aliquid extrinsecum nisi dando illi formaliter esse: essentia autem divina non est talis forma, imo ipsa est suum esse, ideo per seipsam potest intellectum actuare ad intelligendum absque eo quod illi det esse formaliter.

Ad secundum dubium dicitur, quod loquitur hoc loco S. Thomas de substantia separata respectu alieni intellectus: non enim potest esse forma intelligibilis alieni intellectus, cum non sit veritas, ut dicebat S. Thomas, sed habens veritatem: sed respectu proprii, intellectus non inconvenit quod habeat rationem formae intelligibilis, licet non sit veritas: quia ipsa naturalis unio essentiae cum intellectu, sufficit ad hoc ut per ipsam intellectus intelligat, sicut essentia composita ex materia et forma, non potest esse alteri principium essendi: sed bene suo supposito cui naturaliter unitur.

Ad tertium dubium dicitur, quod mens S. Thomae in illis verbis est: — Ex specie intelligibili et intellectu non constitui aliquam unam naturam ab utroque distinctam, sicut ex forma substantiali et materia constituitur compositum ab utroque aliquo modo distin-

ctum: non autem quod non constituatur aliquod unum quod est species intelligibilis et intellectus, ut unita sunt ad unam operationem: quod unum vocamus intellectum in actu.

Ad quartum dicitur, quod illa interpretario metaphorae convenientissima est: supponit enim S. Thomas, quod omnis cognitio quae habetur de Deo per quamcumque speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso; quia omnis forma creata existens in intellectu nostro, prius repraesentat in esse obiectivo rem creatam, cuius est species adaequata, quam Deum: et sic intellectus per rem creatam cognitam, tendit in divinam cognitionem. Propterea, si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediate, necesse est ut sit per formam increatam, quae est divina essentia: unde circa cognitionem Dei pro eodem accipiuntur cognitio Dei immediata, et cognitio Dei per eius essentiam. Metaphora ergo in hoc consistit, quod sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio medio cognito per quod videatur, ita in patria videbimus eum immediate: quod proveniet ex eo quod videbimus eum per essentiam divinam: licet metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquam dissimilitudinem ad id cui attribuitur: non enim oportet quantum ad omnia esse similitudinem in metaphoricis locutionibus.

CAPUT LII.

QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

Ostenso, quod divina essentia est forma intelligibilis intellectus videntis Deum, ostendit S. Thomas, quae sit dispositio requisita ad hanc formam suscipiendam, et ad hanc habendam visionem.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, intellectum sua virtute non posse ad divinae essentiae visionem pervenire. *Secundo*, quod ad hoc indiget aliqua divini luminis influentia, Cap. seq.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Non est possibile quod ad visionem Dei per ipsam essentiam divinam aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere, scilicet sufficienter.**

Probatur primo: Videre Deum per ipsam divinam essentiam est proprium divinae naturae: quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: Ergo in illum modum visionis divinae non potest creatura intellectualis, nisi Deo hoc faciente. — Probatur *consequentia*: quia quod est proprium superioris naturae, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis.

Advertendum, quod hic non accipitur *proprium* prout excludit omne extraneum a subiecto, pro eo scilicet, quod convenit alicui soli, et nulli extraneo ab ipso, sicut risibilitas est proprium hominis: quia sic ratio assumeret quod haberet probare: — Probandum enim est, quod videre Deum illo modo, nulli alii a Deo conveniat; sed accipitur *proprium* pro eo quod est naturale alicui secundum id quo ab aliis differt. Hoc enim est fundamentum et ratio, quod aliquid conveniat alicui soli, sicut ideo risibilitas convenit soli homini, quia sequitur rationalitatem per quam homo ab omnibus aliis distinguitur.

Sensus ergo rationis est, quod quia videre Deum per ipsam divinam essentiam, est naturale Deo quantum ad id quo ab aliis distinguitur, sicut et cuilibet agenti naturale est per propriam formam operari: quod autem est sic naturale superiori naturae, non potest naturaliter inferiori naturae convenire: sed si sibi conveniat,

hoc est, per actionem superioris naturae, sicut esse calidum, quod est naturale igni, non convenit aquae nisi per ignis actionem: ideo videre Deum illo modo, non potest alicui rationali creaturae naturaliter convenire.

Secundo prob. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum suam formam communicat: Ergo si divina essentia sit forma intellectus, quod requiritur in visione divina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius: Ergo etc.

Adverte, circa probationem *antecedentis*, quod vult arguere S. Thomas ex conversione propositionum sic: Agens facit sibi simile suam formam communicando: et nullo alio modo facit sibi simile. Ergo e converso; si aliquid sit simile alicui secundum propriam eius formam, talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

Advertendum etiam, quod ista ratio a praecedenti differt: quia illa procedit ex eo quod ipsa visio Dei per essentiam est propria superioris naturae, haec vero procedit ex eo quod divina essentia est propria forma Dei.

Tertio prob. Ad hoc quod intellectus videat divinam essentiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale, et aliud materiale, oportet quod eorum copulatio fiat per actionem, quae est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale; cum formae sit agere, materiae vero pati.

Circa probationem *consequentiae* advertendum, quod supponit S. Thomas tamquam manifestum, non fieri copulationem formalis et materialis nisi per aliquam actionem: non enim forma unitur materiae nisi per actionem alicuius. Supponit etiam, quod per nullius alterius actionem quam essentiae divinae, aut ipsius intellectus, potest divina essentia copulari intellectui creato, quia divina essentia cum non sit materialis, non potest per abstractionem a materia, actione intellectus agentis, uniri intellectui possibili; nec etiam per alicuius alterius superioris agentis actionem, cum divina essentia sit supremi agentis natura: ideo relinquitur quod hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere, aut per actionem Dei qui intelligitur. Istis suppositis, optime procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte divinae essentiae quam ex parte intellectus, cum intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam: ideo non per propriam virtutem intellectus unitur divinae essentiae, et per consequens non videt ipsam propria virtute, sed virtute Dei habentis naturam divinam fit talis copulatio, et talis visio.

Quarto prob. Intellectus creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia intellectus divinus per seipsum videt divinam essentiam, cum sit ipsa divina essentia, ut in Primo (*cap. 45*) est ostensum: quod autem est per se, causa est eius quod est per aliud.

Quinto prob. Videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia quicquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi convenire, nisi per actionem alterius: ut patet de motu sursum in aqua. — *Antecedens* vero probatur: quia cuilibet naturae intellectuali creatae, proprium est ut intelligat per modum suae substantiae; substantia, autem divina non potest sic intelligi: ut supra est ostensum (*cap. 49*).

Advertendum, quod modus proprius intelligendi humanae naturae est, ut ex sensibilibus cognoscat. Proprius antem modus substantiae separatae est, ut intelligat non per acceptionem a sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, et per species a divino lumine susceptas. Superius autem ostensum est, substantiam divinam nullo illorum modorum posse intelligi: idcirco inquit S. Thomas, ostensum esse divinam substantiam non posse intelligi, secundum modum proprium intellectualis substantiae.

« *Qua ratione intelligendum sit quod*: Cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae: — *Et quaenam sit proportio inter obiectum et naturam cognoscentis, adversus Scoti instantias determinatur.* »

Circa istam propositionem: *Cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est, ut intelligat secundum modum suae substantiae*: considerandum ex doctrina S. Thomae, *Prima part. quaest. 12. art. 4.* et *quaest. 89. art, 2.* quod cum intellectio fiat per hoc, quod intellectus aliqua forma intelligibili actuatur, operatio autem suo principio formali proportionatur, ut scilicet nobilioris principii nobilior sit propria operatio, et perfectioris perfectior; et ut non possit se excedere ultra conditionem ipsius; ideo necesse est ut modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis, qua intellectus intelligit; conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturae intelligentis, quia videlicet inquantum species est rei intellectae, ex conditione naturae intelligentis, suae perfectionis accipit determinationem et limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis quae naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectae, propter adaequationem intelligentis ad rem intellectam in modo essendi: si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quam sit res intellecta, forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectae, ipsam non quidditative sed

imperfecte repraesentans, et sic imperfectiori modo est in tali intelligente quam sit in seipsa.

Sequitur ergo, quod et cognitio alicuius rei intellectae proportionatur modo naturae cognoscentis: quia videlicet, si natura cognoscens adaequat rem cognitam, quantum ad modum essendi, cognitio naturalis intelligentis, de tali re, erit perfecta eius cognitio. Si autem natura cognoscens sit inferioris ordinis, et modi essendi quam res intellecta, cognitio quam naturaliter habet de tali re, non erit perfecta et quidditativa illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione, inferior; et consequenter perfecta rei huiusmodi cognitio erit supra naturalem cognitionem talis naturae cognoscentis.

Propterea bene infert S. Thomas, *Prima parte, quaest. 12. art. 4.* quod quia cuiuscumque cognoscentis cognitio est secundum modum naturae cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei, sit supra naturam illius cognoscentis. Quia igitur omnis natura intellectualis creata, est limitatae naturae et finitae, a natura divina deficiens, omnes species intelligibiles intellectualis naturae creatae, quibus naturaliter intelligit, in hoc conveniunt, quod sunt formae limitatae et finitae, naturas limitatas et finitas repraesentantes, a divinaque natura et quidditate secundum suam rationem, et repraesentationem, longe deficientes. Et ideo per huiusmodi species, divina essentia quidditative cognosci non potest; sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est.

Ex his patet instantias Scoti, (Primo Sententiarum, *dist. 3. quaest. 3*: *Quolib. quaest. 14. artic. 2.* et *4. Sent. dist. 43. quaest. 2.*) contra S. Thomam nullius esse momenti.

Non enim intendit S. Thomas (ut ille putat), oportere esse inter naturam intelligentis, et obiectum, naturaliter et quidditative cognitum, aequalitatem absolute, vel excessum naturae intelligentis; sed intelligit oportere esse inter obiectum et naturam cognoscentis, talem proportionem, ut illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturae convenientes et connaturales; et quia species illi connaturales sunt, quae sunt similitudines rerum eiusdem ordinis, secum vel inferioris ordinis: dicuntur autem res eiusdem ordinis, in proposito, quibus debetur idem modus essendi generalis; ideo inter cognoscens et cognitum debet esse convenientia in eodem modo essendi, aut excessus cognoscentis ad cognitum.

Nec valet quod adducit in oppositum de oculo vidente coelum et terram; quae tamen secundum ipsum, non conveniunt in eodem modo essendi, cum ipse sit corruptibilis, illa vero incorruptibilia: et de specie intelligibili, quae non habet eundem modum essendi cum obiecto; cum illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale.

Dicitur enim *primo*, quod oculus et coelum ac terra conveniunt in hoc modo essendi generali: quia sunt naturae habentes esse in

materia individuali: licet sub hoc genere oculus habeat esse corruptibile, illa autem habeant esse incorruptibile.

Dicitur *secundo*, quod species intelligibilis rei materialis convenit in modo essendi cum re materiali: non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet ut intellectum informat: sed quantum ad eum qui sibi debetur naturaliter in quantum est talis natura et talis quidditas: Dictum est enim superius, quod forma quae est in intellectu, est eiusdem speciei, immo est species rei intellectae: ideo sicut rei intellectae convenit talis modus essendi, qui est habere esse substantiale in materia; ita speciei intelligibili eius debetur tale esse naturaliter, inquantum est species sive natura rei intellectae: licet praeter naturam, ex actione intellectus agentis, et conditione intellectus possibilis, habeat alium modum essendi in subiecto in quo est: unde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti licet non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse quod actualiter habent.

Non etiam *sequitur*, quod angelus inferior nunquam cognosceret superiorem: — Nam *dicimus*, quod omnes angeli in eodem modo essendi generali conveniunt. Sunt enim *tria genera essendi*, secundum quos accipiuntur *tres rerum ordines*, ut ponit S. Thomas, *Prima p. quaest. 12. art. 4:* scilicet: *Esse* in hac materia individuali, in quo conveniunt omnia sensibilia materialia: *Esse* separatum a materia, distinctum tamen ab essentia cuius est, in quo omnes angeli conveniunt, licet in illo genere habeant gradus: Et *esse* a materia omnino separatum, quod non distinguitur ab essentia, qui modus essendi convenit soli Deo.

Quod praeterea *infert*, quoniam tunc intellectus etiam cum lumine gloriae non poterit videre Deum, quia Deus excedit intellectum etiam lumine gloriae illustratum: hoc autem est falsum. — *Non cogit*: Nam *primo* responderi potest, ut alii respondent, quod non est contra mentem S. Thomae; quia non dicit naturam inferioris modi essendi, nullo modo posse cognoscere naturam superioris modi essendi: sed quod non potest illam propriis viribus cognoscere, sive propria virtute, quantum ad quidditativam cognitionem. Unde si *consequens* absolute intelligatur, *negatur consequentia.* Si autem intelligatur de cognitione naturali; quae est ex virtute propriae naturae, et de quidditativa cognitione: *negatur falsitas consequentis.*

Sed quia possit aliquis dicere, quod licet intellectus per se non possit videre divinam essentiam naturaliter, est tamen sibi naturalis haec visio, ut stat sub lumine gloriae: sicut licet aquae non sit naturale calefacere, si per se sumatur; et quantumcunque sit calida, nunquam sibi inquantum est aqua, hoc convenit naturaliter; tamen aquae inquantum calida est, convenit naturaliter calefacere: quia illa actio naturaliter consequitur calorem: - Ideo *secundo* responderi potest, *negando* absolute *consequentiam*, et ad

probationem *negatur*, quod Deus excedat intellectum, ut illustratum lumine gloriae, illo excessu, qui impedit ipsius visionem, immo intellectus sic illustratus, est eiusdem ordinis cum Deo, ut declarabitur Capitulo sequenti.

Confirmatur primo conclusio auctoritate Apostoli Rom. VI, 23, dicentis: *Gratia Dei vita aeterna.* Quod ideo dicitur, quia ad ipsum visionem Dei, in qua beatitudo consistit, quae vita aeterna dicitur, non potest homo nisi divino munere pervenire, cum creaturae facultatem excedat. Quae enim sic adveniunt creaturae, divinae gratiae deputantur.

Confirmatur secundo, Ioan. XIV. 21, dum dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum.*

CAPUT LIII.

QUOD INTELLECTUS CREATUS ALIQUA INFLUENTIA LUMINIS INDIGET AD HOC UT DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT

Si intellectus creatus virtute propriae naturae divinam essentiam videre non potest, inquirendum restat, quid sit illud quo ad talem visionem indiget.

Ideo hoc volens ostendere S Thomas, *duo* facit: *Primo* ostendit quid sit illud requisitum: *Secundo*, removet quaedam dubia, Cap. seq.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* probat, quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevatur. *Secundo*, quia ista influentia a Theologis *lumen gloriae* nominatur, rationem huius nominis assignat:

Quantum ad primum **arguitur** sic:

Primo: Essentia divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata, cum in Deo haec tria sint idem: intellectus; quo intelligitur; et quod intelligitur: Ergo impossibile est, quod fiat intelligibilis forma intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem divinam intellectus creatus participat: ergo etc. – Probatur *prima consequentia*: quia impossibile est propriam alicuius rei formam fieri formam alterius rei, nisi participet aliquam similitudinem eius cuius est propria forma. Declaratur exemplo lucis. (1)

(1) « Lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano ».

Ad hanc rationem posset aliquis dicere, quod lumen naturale intellectus creati est ista similitudo divina quae ad susceptionem divinae essentiae per modum formae intelligibilis requiritur: ideo non requiritur aliqua alia similitudo superaddita intellectui. Sed quia S. Thomas hanc obiectionem in sequenti capitulo excludit, ideo illucusque differatur.

Secundo arg: Essentia divina est forma altior omni intellectu creato: Ergo ad hoc ut fiat eius forma intelligibilis, quod requiritur ad hoc ut videatur, necesse est, quod aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur, aliqua scilicet similitudine divina. – Probatur *consequentia*: quia *nihil est susceptivum formae sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur*, cum proprius actus fiat in propria potentia.

Circa assumptum ad probationem *consequentiae* advertendum, quod illa propositio assumpta, habet veritatem de forma quae est ultima et principalis, non autem de forma quae introducitur tanquam dispositio ad ulteriorem formam. Non enim si ad principalem formam suscipiendam requiritur alia dispositio, etiam ad suscipiendam dispositionem requiritur alia dispositio: quia aliquid potest esse immediate capax alicuius dispositionis, et non erit capax immediate formae principalis: in formis enim naturalibus videmus, quod materia est immediate receptiva alicuius dispositionis ad aliquam formam substantialem, puta ad animam, et tamen non recipit animam nisi mediantibus aliquibus dispositionibus.

Ex hoc patet *solutio rationis* Durandi arguentis, quod esset processus in infinitum, si divina essentia, quia est forma supernaturalis, non posset recipi in intellectu creato, nisi disponatur dispositione supernaturali: nam, et illa dispositio, inquit Durandus, requirit aliam supernaturalem dispositionem: et sic in infinitum procedetur.

Dicitur enim, quod non est processus in infinitum: quia ipsum lumen gloriae cum sit dispositio ad divinam essentiam suscipiendam, non requirit aliam dispositionem supernaturalem praecedentem: sed intellectus est ex se illius immediate capax divinae essentiae: sed oporteat ad ipsam per lumen gloriae elevari.

Circa probationem assumpti illius advertendum, quod ex eo quod *oportet proprium actum in propria potentia fieri,* optime sequitur, nihil esse susceptivum formae sublimioris, nisi per supernaturalem aliquam dispositionem elevetur: nam si forma est supra naturalem facultatem, et capacitatem alicuius, sequitur quod illud non sit eius propria potentia: quia tunc non esset supra eius capacitatem naturalem: et ideo si debet fieri propria potentia, oportet ut aliquid sibi addatur quod supra naturam eius sit; et sic naturae est, ut per aliquid supra naturam ad eius capacitatem elevetur.

Tertio arg. Si ponatur aliquis intellectus creatus de novo incipere videre divinam essentiam, oportet ut de novo sibi divina

essentia copuletur ut species intelligibilis: non autem per mutationem divinae essentiae: Ergo per mutationem intellectus: quod non potest esse, nisi quia aliquam dispositionem de novo acquirat. — Probatur *consequentia:* quia duo non possunt de novo uniri, nisi per mutationem utriusque, vel alterius tantum. — Idem etiam sequitur, si detur, quod a principio creationis suae, tali visione aliquis intellectus creatus potiatur: quia si talis visio facultatem naturae creatae excedit, potest intelligi intellectus creatus in specie suae naturae consistere, absque hoc, quod dictam essentiam videat: et sic ad talem visionem oportet aliquid naturae superaddi.

Adverte fundamentum huius rationis, circa intellectum, qui ponitur a principio suae creationis videre divinam essentiam, esse; quod licet inter naturam a principio videntis Deum, et visionem non sit ordo durationis, ita quod prius duratione sit natura per se, quam sit cum visione; est tamen inter illa ordo naturae et intellectus, inquantum potest intelligi natura absque hoc, quod talem habeat visionem: et tunc cum visio illa naturae facultatem excedat, ut superius est ostensum, in illo priori in quo intelligitur sine tali visione, et in sola virtute naturae consistere, intelligitur ut indigens aliqua dispositione ipsum ad divinam visionem elevante: et sic non minus sequitur in vidente a principio suae creationis divinam essentiam, quod oporteat aliquid eius naturae superaddi, quam in eo qui de novo eam videre incipit.

Quarto arg. Virtus intellectus creati non sufficit ad videndam divinam essentiam: Ergo ad hoc ut ad talem visionem perveniat, oportet ut eius virtus augeatur. Sed non sufficit augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis, cum visione naturali intellectus: ut patet ex distantia visorum: Ergo fit per novae dispositionis adeptionem. — *Prima consequentia* probatur: quia nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. — *Secunda* vero declaratur ex duplici modo fortificationis virtutis, per simplicem inquam, virtutis intensionem, et per novae formae appositionem.

Circa probationem *minoris,* cum dicitur, divinam illam visionem non esse eiusdem rationis, cum naturali visione intellectus creati, declaraturque ex distantia obiectorum: *advertendum,* quod divina essentia distat maxime a quocumque intelligibili cognoscibili naturaliter et quidditative ab intellectu creato, quia est altioris ordinis, quocumque naturaliter intelligibili perfecte ab intellectu creato. Nam substantia immaterialis omnino, cuius tamen esse ab ipsa essentia distinguitur, et quae est obiectum proportionatum substantiis separatis, est intelligibile superioris ordinis quam substantia materialis, quae est obiectum connaturale, et proportiona-

tum intellectus humani. Substantia autem divina est superioris ordinis quam substantia immaterialis creata, et quam substantia materialis. Ideo, sicut intellectio substantiarum separatarum propter altitudinem sui obiecti et speciei a qua elicitur, est alterius rationis quam intellectio humani intellectus; ita visio divinae essentiae est alterius rationis quacumque naturali et quidditativa visione intellectus creati.

Ex hoc autem optime sequitur, quod per solam intensionem virtutis naturalis, non potest intellectus creatus ad illam attingere: quia ut habetur hic a S. Thomas, cum sit *duplex* augmentum, scilicet per *intensionem* virtutis, et per novae formae *appositionem*; primum augumentum non elevat virtutem ad operationem altiorem et superioris rationis, quam sit operatio naturalis illius virtutis, sed ad vehementiorem actionem in eadem specie: sicut cum augetur calidi virtus per intensionem caloris, non elevatur calidum inquantum huiusmodi, nisi ad hoc ut possit vehementius calefacere: sed bene secundum augumentum potest elevare ad aliquam actionem superioris rationis, in quam virtus prius nullo modo poterat: sicut diaphanum per susceptionem lucis potest illuminare, quod prius facere non poterat.

Secundo loco, ostendit S. Thomas nominis rationem inquiens, quod congrue praedicta dispositio *lux gloriae* dicitur, non quia facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed quia facit intellectum patientem actu intelligere. Cum enim ex sensibilibus in intelligibilium cognitionem veniamus, nomina sensibilis cognitionis, et maxime visus, qui affinior est intellectui, utpote nobilior et spiritualior existens, ad intellectualem cognitionem transumimus: unde intellectualem cognitionem dicimus visionem: et ea a quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt, ut patet etiam ex Aristotele, III *de Anima*, (*text. comm. 18.*), intellectum agentem luci assimilante.

De hoc lumine gloriae loquitur Scriptura in Psal. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Apoc. XXI, 23: *Civitas non eget sola neque luna, nam claritas Dei illuminavit illam*: et Isaiae LX, 19: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Eadem ratione etiam Deus dicitur lux. Ioan. I, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: et I. Ioan, I. 5: *Deus lux est*: et in Psal. CIII. 2: *Amictus lumine sicut vestimento.* Et similiter tam Deus quam angeli in Scripturis in figura ignis propter ipsius claritatem describuntur.

CAPUT LIV.

RATIONES CONTRA PRÆDICTAM DETERMINATIONEM, ET EARUM SOLUTIONES.

Quia contra praedictam determinationem quaedam obiectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponendum, quod nunquam ab aliquo intellectu creato divina essentia videatur, quod et veram beatitudinem creaturae rationalis tollit, et auctoritati Sacrae Scripturae contradicit, et idcirco tanquam falsum et haereticum est abiiciendum: ne aliquis relinquatur dubitandi locus, eas vult S. Thomas excludere.

Prima obiectio est: Divina substantia excedit omnem capacitatem intellectus creati, magis quam intelligibile excedat capacitatem sensus: Ergo nullo lumine superveniente, intellectus creatus ad ipsam videndam poterit elevari. — Probatur *consequentia*: quia visus nullo lumine superveniente potest elevari ad ea, quae eius naturalem facultatem excedunt.

Respondetur, quod divina essentia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus a visu, et substantia immaterialis a sensu, cum ipsa sit primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium; sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilium excellentiae sunt extra facultatem sensuum, ut patet ex II *Metaph. text. comm.* 7.

Adverte, responsionem consistere in hoc, quod *dupliciter* potest intelligi divinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. *Uno modo,* tanquam nullo modo contenta sub eius adaequato et primo obiecto, sicut sonus excedit capacitatem visus: et tunc *negatur assumptum.* Divina enim essentia continetur sub ente, sive etiam sub intelligibili quod est intellectus obiectum. *Alio modo,* tanquam contentum quidem sub eius obiecto, sed improportionatum sibi, eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere: et tunc *negatur consequentia;* quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari ut in tale excedens obiectum possit, in quod virtute propria non poterat. — Probatio autem consequentiae nulla est, quia procedit de excessu primo modo, quo modo intelligibile excedit sensum.

Circa istam propositionem; *Deus est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium;* advertendum ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 88, art. 3,* et super Boëtium *de Trinit. q. 1. art. 1,* quod hoc non ideo dicitur, quasi primum ordine durationis quod a nobis intelligitur, sit Deus, et per ipsum cognitum alia intelligamus; sed quia est primum dignitate, et intelligibilitate contentum sub hoc quod dico intelligibile, et est causa cognoscitivae virtutis qua intelligimus.

Ex hac responsione patet, **obiectionem** illam **Scoti** nullam esse qua arguit, quod si intellectus creatus virtute suae naturae non potest videre divinam essentiam propter excessum modi essendi ipsius supra modum essendi intellectus, nunquam beati videbunt Deum, quia nulla potentia potest elévari supra suum obiectum adaequatum. — Patet enim, quod licet elevetur intellectus per lumen gloriae ad videndum divinam substantiam, non tamen elevatur supra suum obiectum adaequatum, sed elevatur ad aliquid contentum sub suo obiecto adaequato, quod erat sibi naturaliter improportionatum, sicut excellens visibile est improportionatum visui.

Secunda obiectio est: Lumen illud in infinitum distat a Deo, cum sit aliquid creatum: Ergo per ipsum ad illam visionem non potest intellectus creatus elevari.

Respondetur, *negando consequentiam;* quia lumen illud non exaltat intellectum creatum ad talem visionem propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam ad talem effectum a Deo sortitur, licet ab eo secundum esse in infinitum distet. Hoc autem non inconvenit, quia non coniungit Deo secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Sensus huius responsionis est, quod lumen gloriae non ideo elevat intellectum creatum ad visionem Dei, quia non distet in infinitum a Deo, sicut intellectus creatus distat, sed quia habet virtutem uniendi intellectum Deo, per modum dispositionis secundum esse intelligibile: quae quidem virtus, alicui etiam distanti in infinitum secundum esse a Deo potest convenire: ideo ex eo quod in infinitum distat a Deo secundum esse, non sequitur, quod possit intellectum ad talem visionem elevare per modum dispositionis. Nam et distantia in infinitum essentiae divinae ab intellectu creato, secundum esse naturale, non est causa quare non possit naturaliter ab intellectu creato videri, sed improportio in esse intelligibili; quia videlicet intelligens creatum, et divina essentia, non sunt eiusdem ordinis, sed essentia divina ad superiorem ordinem pertinet: talis autem improportio per lumen gloriae tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis, cum divina essentia in esse intelligibili, tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, et proprium ac

proportionatum susceptivum divinae essentiae per modum formae intelligibilis.

Tertia obiectio est: Omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerit: Ergo sufficit ad visionem divinam. — Probatur *consequentia:* quia ponitur lumen gloriae, eo quod sit divinae substantiae similitudo.

Respondetur, *negando consequentiam*: et ad probationem dicitur, quod substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quomodo lumen gloriae, quod est similitudo quantum ad hoc, quod ad Dei substantiam videndam perducit: quia quum quaelibet substantia creata a divina simplicitate deficiat, impossibile est ut totam suam perfectionem habeat in eodem, sicut habet Deus: ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae constituitur, et proportionaliter suam substantiam intelligit.

Advertendum, quod cum non omnis similitudo eodem modo se habeat ad divinam substantiam, quod sane, diversitas graduum naturarum demonstrat, non omnis similitudo divinae naturae perducit ad visionem ipsius, sed aliqua: illa scilicet, quae ad hoc a Deo est instituta ut talem visionem per modum dispositionis intellectui creato supervenientis efficiat: ideo non valet: substantia intellectualis est similitudo divinae substantiae, ergo et ipsa sufficit ad visionem divinam; quia non sufficit quaecumque similitudo ad hoc, sed quidam determinatus modus similitudinis, scilicet, ut sit ex sua ratione naturalis dispositio ad divinam essentiam per modum formae intelligibilis recipiendam: qui sane modus nulli substantiae intellectuali creatae convenire naturaliter potest. Ex hac responsione patet responsio ad obiectionem factam in praecedenti capitulo contra primam rationem.

Quarta obiectio est: Lumen illud est creatum. Ergo poterit aliquis intellectus creatus esse, qui Deum suo connaturali lumine videbit. — Probatur *consequentia:* quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatae connaturale esse.

Respondetur *negando consequentiam*; quia quum visio ista omnem virtutem naturalem excedat, oportet et lumen ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perficitur, esse supernaturale: ex eo patet assumptum ad probationem consequentiae falsum esse.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum ex doctrina S. Thomae, *4 sent. dist. 49. q. 2. art. 6.* Et *de Verit. q. 8. art. 3.* quod cum ad visionem divinae essentiae requiratur, ut ipsa uniatur per modum formae intelligibilis intellectui, et quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati; ut ponatur lumen gloriae elevans ipsum per modum dispositionis, ad hoc ut sit talis formae capax, sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumen esse supernaturale; quia ultima dispositio ad formam et forma, sunt

unius ordinis, quo ad naturalitatem et supernaturalitatem: quoniam si forma est naturalis, et dispositionem naturalem esse oportet; si autem forma est supernaturalis, oportet et dispositionem esse supernaturalem: ideo, licet lumen gloriae possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic communicari ut sit sibi connaturale. Unde inquit S, Thomas *1. p. q. 12, art. 5. ad ultimum*, quod non posset esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae: quod est impossibile, sicut dispositio ultima ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Unde falsum est, quod omne creatum possit alicui rei creatae esse connaturale: sunt enim multae formae creatae, ut gratia, charitas, et huiusmodi, quae ex nullius creaturae principiis innasci possunt, et per consequens nulli possunt creaturae connaturales esse.

Ex hoc patet **responsio ad argumentum Scoti,** arguentis, quod si per lumen gloriae intellectus fit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatam naturaliter videre Deum: quia et caecus supernaturaliter illuminatus, naturaliter videt.

Patet enim, quod *consequentia nulla* est: nec est simile de caeco supernaturaliter illuminato, et de habente supernaturaliter lumen gloriae; quia vis visiva est naturalis forma, quae scilicet homini secundum suam rationem est connaturalis, licet in hoc homine sit supernaturaliter causata: lumen vero gloriae est forma supernaturalis: quod autem convenit alicui ex forma supernaturali, non dicitur illi absolute naturaliter convenire, licet possit dici aliquo modo sibi naturale, inquantum talem habet formam, sive ut tali formae substat, sicut aquae calidae, in quantum calida est, naturale est calefacere, licet ex ipso calore non habeat aqua, ut virtute propriae naturae calefaciat.

Diceretur forte, quod licet lumen gloriae per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatae, cum sit proprium Deo, lumen tamen gloriae per participationem, quod est lumen creatum, nihil prohibet esse alicui creaturae connaturale.

Respondetur, quod neque per essentiam sumptum, neque per participationem potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturae: cum enim secundum suam rationem habeat, quod sit ultima dispositio ad essentiam divinam per modum formae suscipiendam, in quocumque gradu etiam infimo consideretur, non potest esse connaturalis, nisi ei, cui divina essentia est connaturalis forma; cum ut dictum est, forma et dispositio sint unius ordinis quoad naturalitatem, sicut et ultima dispositio, quantumcumque minima, ad animam non potest esse naturalis, nisi cui naturalis forma est ipsa anima.

Quinta obiectio est: Deus est infinitus: Ergo per lumen

praedictum videri non potest. — Patet *consequentia*: quia infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum.

Respondetur, quod licet infinitum privative, sicut quantitas, sit ignotum, quia caret forma quae est principium cognitionis; infinitum tamen negative, quod est forma per se subsistens, non limitata per materiam, quomodo Deus, qui est infinitus, est secundum se maxime cognoscibile.

De materia huius responsionis satis dictum est in praecedentibus.

Sexta obiectio est: Non est aliqua proportio intellectus creati, perfecti etiam lumine gloriae, ad substantiam divinam, cum adhuc remaneat distantia infinita. Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam.

Ista obiectio differt a secunda, quia ibi arguebatur ex distantia luminis gloriae a Deo; hic autem arguitur ex distantia intellectus perfecti tali lumine, ad Deum, et ex improportione ex tali distantia proveniente.

Respondetur, quod non est quidem inter intellectum creatum, et Deum proportio, secundum aliquam commensurationem, ita scilicet, quod unum alterum mensuret modo quantitativo secundum proportionem dupli, aut tripli, aut huiusmodi: est tamen inter illa proportio, secundum quod proportio quamcunque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam, vel causae ad effectum significat; supple: talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est, quod lumen gloriae *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, inquantum est accidens creatum, informans intellectum secundum aliquod esse naturale sibi. *Alio modo*, inquantum est dispositio ultima ad susceptionem divinae essentiae per modum formae intelligibilis. *Primo modo*, est longe alterius ordinis quam sit divina essentia, cum sit entitas, non solum divina natura, sed etiam omni substantia inferior. *Secundo modo*, est eiusdem ordinis cum divina natura, utpote dispositio ultima ad ipsam, sicut dispositio ad formam substantialem: inquantum quidem entitas habens esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa forma: inquantum tamen ultima dispositio ad ipsam, est eiusdem ordinis: sese enim inseparabiliter concomitantur. Nam posita tali dispositione in materia, necesse est poni formam, et posita forma, necesse est ipsam dispositionem poni: non enim inconvenit, aliquid inquantum est talis entitas, esse unius ordinis, inquantum vero ad aliud respicit, alterius ordinis esse: sicut visio divinae essentiae inquantum est actus intellectus, et entitas finita, non habet rationem summi boni, inquantum tamen est unio quaedam ad summum bonum, et assecutio eius, habet summi boni rationem.

Lumen ergo gloriae, inquantum est ultima dispositio ad suscep-

tionem divinae essentiae, est eiusdem ordinis cum ipsa, et ad eundem essendi modum pertinet; licet inquantum haec entitas accidentalis, sit inferioris ordinis: et ideo dum intellectum ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad divinum ordinem elevat, et facit proportionatum divinae naturae, ea proportione, quae requiritur inter cognoscens et cognitum, ad quam nihil aliud requiritur, quam ut intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formae in esse intelligibili, et ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi: — Propter hoc inquit S. Thomas in locis praeallegatis, quod per lumen gloriae rationalis creatura efficitur *deiformis*, iuxta illud. I, Ioan. III, 2: *Quum apparuerit, similes ei erimus*, inquantum videlicet habet formam ad divinum ordinem pertinentem.

Nec obstat, quod divina essentia est suum esse, non autem lumen gloriae: quia licet quae pertinent ad eundem ordinem per modum formarum principalium, eodem modo se habeant ad suum esse, et habeant esse proprium eiusdem rationis; non tamen quae pertinent ad eundem ordinem, unum per modum formae principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse proprium eiusdem rationis; sed sufficit ordo et proportio inter illa dispositionis et formae, quia dispositio non dicitur illius ordinis ex esse proprio, sed ex ordine ad formam illius ordinis, sicut formae substantiales unius ordinis, habent eodem modo esse: ultima autem dispositio ad formam substantialem, non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, quum esse accidentale habeat: non enim dicitur eiusdem ordinis, et pertinere ad eundem modum essendi cum forma substantiali, quia habeat esse et modum essendi eiusdem rationis cum ipsa, sed quia ultimate disponit ad formam, talem modum essendi habentem.

Ex hac responsione S. Thomae patet **solutio ad argumentum Durandi** arguentis: quod lumen gloriae non reddit intellectum de improportionato proportionatum, quia obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriae.

Patet enim ex dictis, quod ista distantia infinita non tollit, quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligentis ad intellectum; licet enim lumen gloriae non removeat distantiam infinitam, quae est inter intellectum creatum et divinam essentiam, removet tamen improportionem, quae erat inter illa: et hoc sufficit ad hoc ut per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere: quia distantia sola secundum esse naturae, non impedit cognitionem, sed improportio obiecti ad potentiam: quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiae, et ab ea perfecte cognoscibilis.

« Rationes Scoti earumque solutiones ».

Praeter has obiectiones sunt rationes Scoti *1. Sent. dist. 14. q. 1.* Et *4. Sent. dist. 49. q. 11.* contra praedictam conclusionem: quae quidem licet ex praedictis facile possint solvi, ut tamen clarior earum sit solutio, adducendae sunt.

Arguit igitur **primo** sic: Lumen gloriae requiritur ad divinam visionem, aut ut per ipsum intellectus sit susceptivus visionis, aut ut sit activus. — Non *primum*: Tum, quia nullo modo per habitum suscipitur actus. Tum, quia susceptivum ordinatum ad multas formas maxime ordinatur ad perfectissimam: beatitudo autem est perfectissima formarum ad quas ordinatur anima humana: ergo anima maxime ad illam ordinatur: ergo eam immediate recipit. — Non etiam *secundum*: Quia nec propter obiectum: quia quum sit in se maxime intelligibile, per se sufficit; et etiam quia illud esset species obiecti quam non ponit: Nec propter potentiam. Tum, quia ipse intellectus forte mere passive ibi se habet. Tum, quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi; ergo etc.

Secundo: In anima est potentia passiva naturaliter receptiva beatitudinis: ergo sibi respondet aliqua potentia activa naturalis: ergo non requiritur supernaturale lumen.

Tertio: Lumen gloriae, sicut et quodcumque accidens, est imperfectius quam sit natura intellectualis: ergo poterit esse aliqua natura intellectualis, quae ex puris naturalibus Deum videbit. — Probatur *consequentia*: quia perfectio inferior potest unite contineri in perfectione superiori.

Quarto: Quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiva, potest sine illa: sed lumen gloriae ponitur, ut efficiat visionem: ergo etc.

Ad primum: — *Dicitur primo*, quod non requiritur lumen gloriae ad hoc ut intellectus sit visionis susceptivus, sed bene ad hoc ut sit susceptivus essentiae divinae per modum formae intelligibilis, ut superius patuit.

Unde *prima probatio* quae probat quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem S. Thomae. — Ad *secundam*, inquantum per ipsam concludi posset, quod non requiratur propter suscipiendam divinam essentiam, *negatur consequentia*; quia mutatur modus maioritatis in modum immediationis: non enim sequitur: si anima maxime ordinatur ad divinam essentiam suscipiendam, quod illam absque media dispositione recipiat.

Dicitur secundo, quod requiritur lumen gloriae etiam ad eliciendum actum visionis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficiens intelligibile, sed inquantum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius dicto, sine quo non posset con-

currere cum obiecto ad talem visionem eliciendam. Nec tamen hoc dicimus quasi tale lumen et intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, ut obiicit Durandus, sed quia lumen ipsum est intellectui ratio agendi per modum fortificantis virtutem ad id quod absque ipso non posset. Et ad hunc sensum intelligitur dictum S. Thomae in *Quodl. art. 1.* ubi ait, quod lumen gloriae facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul et lumen: nam cum species intelligibilis duo habeat, scilicet, et quod perficit intellectum, et quod facit intellectum esse unum cum intelligibili (nam intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellectu in actu), lumen gloriae facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantum ad secundum, sed quantum ad primum; perficit enim adeo intellectum ad videndum Deum, quod non indiget alia similitudine creata: sed intellectus est per ipsum lumen, factus efficax ad eliciendam visionem Dei simul cum ipsa divina essentia sibi per seipsam unita.

Ad *primam probationem* in oppositum, *negatur*, quod intellectus se habeat mere passive ad hanc visionem, immo sicut dum specie intelligibili naturali informatur, concurrit active ad intellectionem eius quod sibi per speciem repraesentatur, ita dum informatur essentia divina, mediante lumine gloriae, ad visionem ipsius essentiae concurrit active. Ad *secundam negatur*, quod habitus, sive dispositio superveniens potentiae intellectivae, non sit principium simpliciter agendi respectu alicuius determinatae operationis: constat enim, quod species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem, sic etiam et lumen gloriae fortificat intellectum, ut possit in divinam visionem, in quam nullo modo propria virtute potest.

Ad secundum *negatur antecedens.* Licet enim in anima sit capacitas recipiendi divinam visionem, inquantum est natura intellectualis, non est tamen capacitas receptiva illius ab agente naturali dumtaxat, sed est receptiva illius, concurrente divina natura uniente seipsam intellectui, ut formam intelligibilem, et elevante intellectum ut possit illam visionem elicere, et sic magis dicitur potentia *passiva obedientialis*, quam naturalis.

Ad tertium dicitur, quod lumen gloriae, licet inquantum accidens creatum sit imperfectius substantia intellectuali; inquantum tamen ad ordinem divinum pertinet, tanquam dispositio ultima ad essentiam divinam in esse intelligibili est perfectius quacunque substantia intelligibili creata: ideo non potest unitive in substantia creata contineri. Nam ut ex superioribus patet, naturalis proprietas naturae superioris, quamvis sit accidens, non potest communicari naturae inferiori, ut illud naturaliter habeat, nisi in naturam superiorem

transferatur, quia, ut proprietas superioris naturae, ad ordinem superiorem pertinet.

Ad quartam dicitur, quod Deus potest quidem sine causa media effectiva producere omnem actionem quam mediante alia causa producit, non tamen potest sine illa causa producere, ita quod dicatur illa secunda causa per illam operationem operari: sic enim, conceditur, quod Deus illam entitatem, quae est visio divinae essentiae, potest per se absque lumine gloriae, et etiam absque intellectu creato producere, non tamen potest sic eam producere, quod intellectus per eam videat divinam essentiam, nisi concurrat intellectus ipse creatus ad producendam visionem sufficienter dispositus, et elevatus per lumen gloriae ad ipsam divinam formam suscipiendam, et ad eliciendam talem visionem.

Advertendum autem, quod nunc per Ecclesiam in Clementina: « *Ad nostrum* » *de Haereticis,* sunt damnati dicentes, quod *anima non indiget lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum.*

Nec valet glossa Aureoli dicentis (*apud Capreolum, 4 Sent. dist. 49, q. 4*) quod per lumen gloriae ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, non autem aliquid per modum habitus se habens. — Constat enim quod Ecclesia voluit determinare id quod inter Theologos de lumine gloriae vertebatur in dubium. Manifestum est, quod Theologi loquebantur de tali lumine tanquam de aliqua dispositione ad videndam divinam essentiam requisita, et non de actu secundo supernaturali: oportet ergo et determinationem Ecclesiae ad hunc sensum accipere. Item ipsa verba textus huic expositioni regugnant, damnatur enim positio dicens, quod anima non indiget lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum. (1)

Considerandum postremo, ex doctrina S. Thomae *de Verit. q. 13, art. 2,* et *q. 20, art. 2.* Item *2-2, q. 185. art. 3, ad secundum,* quod lumen gloriae *dupliciter* potest haberi, *Uno modo,* per modum formae connaturalis factae et permanentis: voco connaturaliter factam, non tanquam ex principiis naturae provenientem, sed tanqnam fixam in subiecto et per modum naturae inclinantem, eo modo quo dicimus habitum per modum naturae inclinare: *Alio modo*, per modum passionis transeuntis. *Primo modo*, illustrantur beati lumine gloriae in patria. *Secundo modo*, illustrati sunt aliqui, qui in hac vita existentes divinam essentiam viderunt, ut de Moyse et Paulo tenet Augustinus; nullo autem modo aliquis videre potest

(1) Damnatio ista lata fuit in Concilio Viennensi, ann. 1311-1312 a Clemente V. celebrato: ubi damnati sunt errores sectae Beguardorum et Beguinarum. Propositio ita legitur in Clementinis *L. 5; tit. 3, de haereticis. c. 3*: « Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum, et eo beate fruendum ».

divinam essentiam, nisi altero illorum modorum lumine gloriae fuerit illustratus.

Quod autem inquit S. Thomas, in *4 Sent. dist. 49, q. 2, art. 7* et *de Verit. q. 10, art. 11,* quoniam miraculose fieri potest divina virtute, ut aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viae, elevetur ad videndum Deum per essentiam, intelligendum est per exclusionem formae supernaturalis se habentis per modum formae connaturalis et permanentis, non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. Intellectus enim creatus potest miraculose Deum videre, quamvis lumen gloriae per modum formae permanentis non habeat: non autem potest Deum videre si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis advenientem.

Sunt aliae quaedam obiectiones Aureoli, a Capreolo in *4 Sent. dist. 49, q. 4,* recitatae, sed quia non sunt directe contra mentem S. Thomae, et ex praecedentibus earum solutio patet, relinquantur ad praesens.

CAPUT LV.

QUOD INTELLECTUS CREATUS NON COMPREHENDIT DIVINAM ESSENTIAM.

Postquam declaravit S. Thomas conditiones beatitudinis ex parte intellectus se tenentes, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cogniti determinare, et ponit *duas conclusiones*: quarum,

Prima est ista: **Impossibile est quod intellctus creatus divinam essentiam comprehendat.**

Hanc autem conclusionem, *primo* probat: *secundo* declarat.

Quantum ad primum **arguit** sic:

Primo: Impossibile est, quod intellectus creatus videat divinam substantiam ita perfecte, sicut perfecte visibilis est. Ergo impossibile est, quod ipsam comprehendat. — Probatur *antecedens*: Modus divinae visionis commensuratur virtuti luminis gloriae, quum sit quoddam divinae cognitionis principium: cuiuslibet autem actionis modus sequatur efficaciam principii activi: sed ipsum lumen deficit a virtute et claritate divini intellectus, cum illa sit infinita, et lumen finitum: ergo per ipsum non ita perfecte videtur

divina substantia, sicut eam videt intellectus divinus: intellectus autem divinus illam ita perfecte videt, sicut perfecte visibilis est, cum veritas divinae substantiae, et claritas divini intellectus sint aequalia, immo sint unum; ergo etc. — *Consequentia* vero probatur: quia omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibile est. Declaratur ex cognitione, quae habetur de triangulo. (1)

Advertendum, quod propositio hic assumpta scilicet: *Cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam principii activi;* in proposito intelligitur non de efficacia principii formalis actuantis potentiam, quae aliquo modo est activa, sicut est virtus cognoscitiva, quia de hoc alia formabitur ratio; sed de efficacia principii se tenentis ex parte potentiae actuabilis per formam: sic enim lumen gloriae se habet ad divinam visionem, inquantum enim elevat intellectum ad ipsam cognitionem, et disponit ipsam ad susceptionem divinae essentiae per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiae intellectivae se tenet, et secundum eius mensuram est efficacia intellectus ad intelligendum, et modus divinae visionis; quia non solum ex efficacia formae, sed etiam ex efficacia potentiae intellectivae oportet operationem modificari.

Secundo arg. Substantia divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, idest, in ratione obiecti intelligibilis. Ergo nullius intellectus creati visio potest adaequare divinam substantiam in videndo, ita scilicet perfecte eam videndo, sicut visibilis est. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adaequare obiectum infinitum.

Attendendum, quum loquitur hic S. Thomas de virtute finita intellectus creati, quod non accipit virtutem naturalem dumtaxat ipsius, sed ipsam ut etiam vigoratur per lumen gloriae; quia quum lumen gloriae in se sit virtutis finitae, non potest elevare intellectum ad hoc, ut sit virtutis infinitae in intelligendo, sed semper remanet virtutis finitae, et per consequens, semper remanet obiecto infinite cognoscibili inadaequatus, licet per tale lumen factus sit illi obiecto proportionatus, ut possit illo intelligibiliter actuari: non enim omne alteri proportionatum illi adaequatur, sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad unamquaque inferiorem formam substatialem suscipiendam: non tamen est unicuique adaequata, sed dum unam habet, remanet adhuc capax alterius formae substantialis.

(1) « Qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. »

Tertio arg. Intellectus creatus divinam essentiam, quae est forma intelligibilis qua videtur, non capit secundum totum suum posse. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia omne agens intantum perfecte agit, inquantum perfecte participat formam, quae est actionis principium.

Ad evidentiam antecedentis considerandum est ex doctrina S. Thomae *de Verit. q. 8, art. 2, ad tertium*: Et *4 Sent. dist. 49, q. 2, art. 3, ad sextum,* quod aliter loquendum est de divina essentia secundum se considerata, et aliter de ipsa secundum quod intellectui unitur. Si enim secundum se consideretur, tunc ipsa nata est de se perfectam notitiam causare, quia non modo est sibi maxime similis, sed est etiam eadem, et secundum se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundum quod intellectui unitur, sic secundum modum unionis facit etiam sui cognitionem, quia tunc consideratur intellectio, ut operatio non ipsius tantum, sed ut compositi ex intellectu et ipsa in esse intelligibili.

Si enim secundum totum suum posse uniatur intellectui, sicut unitur intellectui divino, qui est infinitae virtutis, et est illi maxime proportionatus per lumen increatum et infinitum, sic facit de se totalem et completam notitiam, ita quod tantum cognoscitur, quantum cognoscibilis est. Si autem non uniatur intellectui, secundum totum suum posse, non facit de se completam et omnimodam cognitionem: sic autem se habet ad omnem intellectum creatum: nam quum sit forma subsistens, alium modum habet inquantum est quaedam res subsistens, et alium secundum quod est actus talis subiecti; quod non convenit formae accidentali, quae non habet alium modum in se, a modo quem habet in suo subiecto: hic autem modus eius secundum quod est actus intellectus, est secundum quod intellectus pertingit ad hoc, ut per ipsam perficiatur; non perficitur autem, nisi mediante lumine creato et finito; ideo non potest illi secundum totum suum posse, quod est infinitum, uniri: et per consequens non potest per ipsam eam intelligere modo infinito quo cognoscibilis est, sed secundum maiorem, aut minorem participationem dicti luminis, sibi magis, aut minus unitur, et perfectius aut imperfectius videtur.

Advertendum quoque, quod haec ratio differt a prima, quia prima procedebat ex efficacia principii productivi se tenentis ex parte potentiae secundum se; haec autem procedit ex participatione formae, quae est principium formale operationis.

Quarto arg. Tunc divina substantia non excederet limites intellectus creati, quia nullum comprehensum excedit limites comprehendentis, sive inquam in comprehensione quantitatis dimensivae, sive in comprehensione quantitatis virtualis: Hoc autem est impossibile: Ergo etc.

Quantum ad secundum, **declarat** S. Thomas **conclusionem** inquiens: quod non sic intelligitur divinam substantiam non comprehendi ab intellectu creato, quasi aliquid eius videatur, et aliquid non videatur; sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est: quo modo dicitur aliquis non comprehendere conclusionem demonstrativam, de qua opinionem tantum habet; quia non perfecte eam cognoscit, scilicet per scientiam: licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Ad evidentiam huius declarationis considerandum est, ex doctrina S. Thomae in locis praeallegatis, et *Prima p. quaest. 12, art. 7, ad tertium*, quod quum divina essentia sit omnino simplex nihilque in ipsa sit diversitatis, non potest a beatis videri, quin tota videatur, ut etiam hic dicitur, neque etiam potest esse aliquis modus realis, in ipsa, qui beatos lateat: ideo quum dicitur, quod non unitur intellectui creato secundum totum suum posse, sive secundum omnem suum modum; et quod non cognoscitur perfecte, sicut cognoscibilis est; non sensus est, quod modus aliquis realis divinae essentiae sit, qui intellectui non uniatur, et quod sit aliquis modus Dei qui non videatur, propter quem dicatur imperfecte a nobis cognosci; immo videns omnem eius modum, et videt, quod infinite existit, et quod est infinite cognoscibilis: sed sic intelligitur, quod intellectus creatus non attingit modum divinae essentiae ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quam ipsa nata sit secundum se actuare; quia actuatur secundum dispositionem luminis creati existentis in ipso intellectu imperfecte.

Unde secundum quidem totum suum posse, et secundum omnem suum modum *materialiter*, sive quantum ad entitatem ipsius posse et quantum ad entitatem sui modi sumptum, unitur intellectui beatorum; cum suum posse, et suus modus sit sua essentia: sed non unitur *formaliter* secundum totum suum posse, et secundum omnem suum modum, quia non unitur secundum omnem habitudinem quae importatur nomine posse, et nomine modi suae intellectualitatis. Secundum enim se, potest facere intellectionem infinitam; non unitur autem intellectui creato secundum habitudinem ad intellectionem infinitam, sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam: et ex hoc provenit, quod modus obiecti secundum se non proportionatur modo cognoscentis, immo modus cognoscentis est longe inferior modo obiecti, quum ipsum obiectum sit infinite cognoscibile: intellectus autem videndo Deum, eum non infinite, sed finite intelligat, id quod ex imperfectione intellectus creati evenit, non autem ex defectu divinae naturae.

Et est simile, sicut si diceremus (ut utamur exemplo S. Thomae in *Prima parte*, loco praeallegato) quod aliquis probabiliter scit aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licet ipsam demonstrative non cognoscat, sed probabili ratione. Tunc enim illam

imperfecte cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignoret, aut aliquem modum cognoscibilitatis ipsius; sed quia modus ipsius in cognoscendo, est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, quum ipse eam probabiliter solum cognoscat, ipsa vero non solum probabiliter, sed etiam demonstrative sit cognoscibilis. Unde quum dicitur, quod intellectus beati non videt Deum, eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quod modus intellectus in intelligendo, non adaequat illum modum quo Deus secundum se cognoscibilis est.

CAPUT LVI.

QUOD NULLUS INTELLECTUS CREATUS VIDENDO DEUM, VIDET OMNIA QUÆ PER DIVINAM ESSENTIAM VIDERI POSSUNT

Secunda conclusio est. **Intellectus creatus etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.**

Circa hanc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo*, eam probat. *Secundo* removet quoddam dubium.

Probatur primo: Per divinam essentiam alia cognoscuntur, sicut cognoscitur effectus ex causa Ergo: non est necessarium, quod intellectus creatus videndo ipsam omnia videat quae per ipsam videri possunt. – Probatur *consequentia*: quia tunc solum necesse est, ut cognito aliqno principio omnes eius effectus per ipsum cognoscantur, quando principium comprehenditur intellectu, quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem: intellectus autem creatus comprehendere non potest divinam essentiam.

Ad evidentiam antecedentis, *duo* sunt attendenda.

Unum est, quod licet essentia divina sit intellectui creato videnti Deum, medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solum illo modo est medium intelligendi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur; quia beati videntes divinam essentiam aliquos Dei effectus cognoscunt in ipsa cognita et visa; ideo dicitur in antecedente quod per divinam essentiam aliquid cognoscatur sicut effectus cognoscitur ex causa: effectus autem cognoscitur ex causa, quando causa cognita, effectus ipse cognoscitur, non faciendo pro nunc differentiam inter cognosci in causa, et cognosci ex causa. *Alterum* est, quod *dupliciter* possumus intelligere res alias a Deo contineri in ipso secundum esse

cognoscibile: *uno modo*, sicut res sunt in speculo; *alio modo*, sicut effectus est in causa; differunt autem isti duo modi, quia res per speculum repraesentatae, in ipso distinctionem habent: alia est enim imago Sortis in speculo, et alia imago Platonis; sed effectus in causa contenti nullam habent in causa distinctionem, sed est una virtus causae illorum omnium productiva.

Primum non potest dici de Deo, si proprie loquamur, ut inquit S. Thomas *de Verit. q. 8. art. 4.* et *q. 12 art. 6,* quia res in Deo, qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem: et si aliquando dicunt doctores divinam essentiam esse speculum, metaphorice dicitur, et intelligitur quantum ad hoc tantum, quod res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quod in ipsa distinctionem habeant. *Secundum* autem convenienter dicitur, quia Deus omnium causa est per se cognoscibilium, et omnia in ipso unita sunt tanquam in una simplicissima virtute contenta. Quia ergo unumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cum omnia contineantur in Deo sicut effectus in causa, convenientissime dicitur, quod cognoscuntur per essentiam divinam, sicut effectus cognoscitur ex causa.

Neque contra hoc videtur **ratio Scoti** (*1. Sent. dist. 14. q. 1.*) et aliorum dicentium, quod omnia videntur in Deo, sicut in speculo: quia omnia per divinam essentiam repraesentantur distincte sicut per speculum.

Dicitur enim quod falsum est omnia distincte per divinam essentiam repraesentari, sicut res repraesentantur per speculum. Nam speculum repraesentat distincte, non tantum ex parte rei repraesentatae, sed etiam ex parte sui, inquantum res in ipso distinctionem habent: Per essentiam autem divinam res distincte repraesentantur, non quidem ex parte divinae essentiae, quasi in ipsa distinctionem habeant, sed ex parte ipsarum rerum, inquantum nihil est in quacumque re, per quod ab aliis rebus distinguitur, quod non clarissime per divinam essentiam repraesentetur.

1°. *Utrum intellectus videns divinam essentiam possit videre omnia cognoscibilia per ipsam, quin eam comprehendat.* - 2°) *Quomodo intelligendum sit quod* « cognito aliquo principio omnes eius effectus per ipsum cognoscuutur, quando principium comprehenditur in intellectu. »

Circa hanc *rationem* inquantum fundatur in hoc, quod *si intellectus videns divinam essentiam, videret omnia cognoscibilia per ipsam, eam comprehenderet.*

Arguitur primo ab Aureolo (*apud Capreolum 4 sent. dist. 49, q. 6*), et **Gottifredo** (*Quodl. 6, q. 3*): — Cognoscere omnia in Deo contingit et *extensive* et *intensive*; et ex *primo* non sequitur comprehensio, sed ex *secundo*; quia perfectio cognitionis

attenditur per se penes intensionem: sed cognitio omnium in divina essentia potest esse tantum extensive, et non intensive: ergo ex omnium cognitione in Deo non necessario infertur comprehensio ipsius.

Secundo arguitur a Scoto, *3 Sent. dist. 14, q. 2.* — Si duo insunt uni, ordine quodam, ita quod unum est tota ratio quare insit aliud, si videns primum non comprehendit illud cui inest, multo minus videns secundum, illud comprehendet, ut patet de duabus passionibus ordinate uni subiecto inhaerentibus: sed Deo inest infinitas intensiva: et ista est ratio, quod omnia sint in ipso; et ad videre infinitatem intensivam non sequitur comprehensio Dei, ut patet: ergo ad videre omnia in Deo, non sequitur comprehensio Dei.

Tertio per eundem arguitur: — Cognoscens unum effectum in Verbo, neque effectum comprehendit neque Verbum, ut est illius causa: ergo neque quotcumque effectus cognoscantur, comprehenditur Verbum: ergo etc.

Contra etiam **assumptum** ad probationem consequentiae, scilicet quod, *tunc solum cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscuntur per ipsum, quando comprehenditur intellectu*; **arguit Scotus,** inquantum in eo implicite includitur, quod *cum plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfectius cognoscitur.*

Primo: quia causa, inquantum causa, nullam perfectionem accipit a causato.

Secundo: quia accepto aliquo principio ut noto in aliquo gradu, aut per ipsum eius cognitione non aucta, potest aliqua conclusio cognosci, aut non: si sic, habetur propositum: si non, ergo principium in hoc gradu non est principium.

Confirmatur: quia notitia *quid est*, non perficitur per notitiam *quia est*; ergo etc.

Pro solutione *primi* considerandum est, quod aliter loquendum est de cognitione effectuum Dei in seipsis, et aliter de cognitione ipsorum in causa.

Si enim cognoscerentur omnes huiusmodi effectus in seipsis, et non in essentia divina, cognosceretur perfecte et comprehensive virtus divina extensive tantum: quia solum cognosceretur quantum ad extensionem eius ad omnes suos effectus: cognoscere enim causam quantum ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfecte cognoscere et comprehendere, quantum ad causalitatis extensionem, quod est extensive comprehendere causam inquantum causa est; non autem est ipsam causae essentiam intensive comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantum quantum cognoscibilis est.

Si autem cognoscantur omnes effectus Dei in essentia divina, ita quod essentia visa sit ratio videndi omnia in Deo; extensive

cognosci est impossibile, nisi intensive cognito Deo, tantum quantum cognoscibilis est: quod absque comprehensione non est. Huius autem ratio est, quia cum effectus a Deo producibiles, sint secundum speciem infiniti, eo quod quacumque specie data, potest perfectiorem speciem producere, et illa data aliam perfectiorem et sic in infinitum: et oporteat ut quanto plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tanto perfectius cognoscatur causa, sicut quanto plures conclusiones in uno principio cognoscuntur, tanto perfectius cognoscitur principium; necesse est ut cum cognitione effectuum divinorum infinitorum perfectissime cognoscatur Deus, et cognoscatur tantum quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum et perfecte cognoscere intensive: sicut si cognita veritate unius principii, cognoscantur in ipsa omnes conclusiones in ipso principio virtualiter contentae, ipsum principium et perfecte cognoscitur quantum cognoscibile est, et idcirco comprehenditur; et non stant simul, quod omnes conclusiones in ipso virtualiter contentae, extensive cognoscantur in ipsa veritate principii cognita tamquam in ratione cognoscendi, et tamen non comprehendantur, sive non cognoscantur perfecte intensive in ipso principio, cum claritas cognitionis conclusionis sit ex resolutione ad sua principia.

Tunc **ad primum** argumentum *negatur*, quod possint omnes effectus Dei in ipso cognito infinite extensive videri, et non videantur infinite intensive: quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia, quando scilicet videntur a principiis necessario dependere, ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas causas: et ideo, sicut quando in principio videtur necessitas omnium conclusionum in ipso contentorum, ipsum principium cognoscitur quantum cognoscibile est, et sic cognoscuntur conclusiones perfecte, sicut sunt cognoscibiles; ita quando in prima causa videntur omnes effectus sui cum omnibus suis causis, videntur omnes effectus infinite intensive: idest, visione intensive infinita, inquantum ipsa causa in qua cognoscuntur, cognoscitur tantum quantum cognoscibilis est, et idcirco effectus cognoscuntur per ipsam tantum quantum cognoscibiles sunt.

Ad secundum *dupliciter* responderi potest:

Primo, quod *maior* habet veritatem dumtaxat in his quae eundem modum essendi habent in tertio, non autem quando diversum modum essendi habent: infinitas autem intensiva et effectus Dei, non habent eodem modo esse in ipso, quia infinitas formaliter inest, effectus autem virtualiter, propter quod cognita essentia cognoscitur infinitas intensiva, non autem ipsa cognita cognoscuntur omnes effectus in ipsa.

Responderi *secundo* potest, quod infinitatem intensivam et infinitatem extensivam in Deo videri, *dupliciter* contingit: *uno modo*, materialiter, *alio modo*, formaliter. *Materialiter* videtur quando

videtur illa entitas quae est infinitas, et sic omnes videntes divinam essentiam, vident utramque infinitatem, quia sua infinitas nihil aliud est quam sua essentia. Formaliter autem videtur quando videtur sub ratione infinitatis, quando cognoscitur essentia divina, ut infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatum gradum essendi, et ut habens virtutem productivam effectuum infinitorum absque termino, ultra quem nihil aliud produci possit.

Hoc autem *dupliciter* cognosci contingit. *Uno modo*, quantum ad *quia est* tantum: et sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensivam quam extensivam. Nam et hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognoverunt. Probaverunt enim Deum esse infinitae virtutis, et perfectionis infinitae. *Alio modo*, quantum ad distinctam cognitionem utriusque infinitatis, et sic beati neutram infinitatem cognoscunt. Cognoscere enim infinitatem intensivam Dei isto modo, est cognoscere particulariter et distincte omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod unus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animae intellectivae distincte et perfecte, est cognoscere in ipsa distincte omnes gradus essendi, in ipsa unite contentos; scilicet gradum vitae, gradum sensitivi, et gradum intellectivi. Cognoscere autem distincte infinitatem virtutis extensivam Dei, est cognoscere omnes habitudines eius ad quoscumque effectus producendos, horum autem nullum convenit videnti Deum, quia ex utroque cognitionis modo sequitur comprehensio divinae substantiae: ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione vero virtutis sequitur essentiae comprehensio, cum virtus proportionetur essentiae.

Ad argumentum ergo *negatur minor*, quantum ad hanc partem: scilicet, quod ad cognitionem infinitatis intensivam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo, *conceditur minor*, et totum argumentum. Sicut enim ex cognitione infinitatis intensivae materialiter sumptae, aut etiam formaliter sumptae quantum ad *quia est* tantum, non sequitur comprehensio Dei, ita et ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensivam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantum ad *quia est*, non sequitur divinam essentiam esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumendo utramque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio et non comprehensio.

Ad tertium *negatur assumptum*, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quae nata sunt sibi per potentiam divinam convenire, quo modo refertur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur et effectus et Verbum inquantum est illius causa, scilicet proportionaliter ad ipsum effectum, quod est Verbum non

simpliciter, sed secundum quid comprehendi: sicut cognoscere omnes effectus a Deo producibiles in Verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius Verbi.

Ad primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiae, *dicitur primo*, quod non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem a cognitione conclusionum; et similiter cognitionem causae accipere perfectionem a cognitione effectuum; sed dicimus unam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causae, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: et converso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tanto causa perfectius cognoscitur. — *Dicitur secundo*, quod hoc habet veritatem quando causa et principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quomodo dicimus divinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est ut in causa, eodem modo cognita, cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cum idem manens idem semper faciat idem; loquendo de causa per se sufficiente: ideo cognitio plurium effectuum in causa praesupponit perfectiorem causae cognitionem, licet eam non causet.

Ad secundum dicitur, quod non potest per principium cognitum illo gradu, aliqua conclusio de novo cognosci, nisi aucta principii cognitione: cum enim illa conclusio non videatur in principio sic cognito a principio, signum est illam cognitionem principii non esse per se sufficientem rationem cognoscendi conclusionem.

Cum *arguitur contra*, quia tunc principium in illo gradu non esset principium; *negatur consequentia* de principio habituali: licet enim per illud principium sic cognitum, non cognoscatur illa conclusio, in ipso tamen est unde possit per ipsum cognosci, si perfectiori modo cognoscatur; de principio vero actualiter principiante et causante, *conceditur* quod non erit principium respectu illius conclusionis.

Ad tertium dicitur sicut ad primum: non enim dicimus cognitionem *quid est*, perfici per cognitionem *quia est*; sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem *quia est*, per cognitionem *quid est*, tamquam per causam sufficientem et praecisam, nisi praesupposita cognitione *quid est*, perfectiori.

Secundo prob. Intellectus divinus excedit omnem intellectum creatum. Ergo plura cognoscit quam intellectus creatus possit cognoscere. Ergo plura per essentiam divinam cognoscit quam intellectus creatus videre per ipsam possit. — Probatur *prima consequentia;* quia intellectus divinus excedit omne intellectum creatum; quanto autem intellectus est altior, tanto plures res cognoscit, aut plures rerum rationes. — *Secunda* vero probatur: quia Deus non cognoscit aliquid nisi per hoc quod essentiam suam videt.

Circa probationem *primae consequentiae* advertendum est, quod sub disiunctione dixit S. Thomas: *altiorem intellectum plures res,*

aut plures rerum rationes cognoscere; quia non est simpliciter necessarium quod intellectus altior plures res cognoscat: omnes enim substantiae separatae easdem res cognoscunt naturali cognitione, et tamen una est altior altera; sed sufficit quod aut plures res cognoscat, aut plures rationes, idest, plura intelligibilia, et plura praedicata de eisdem rebus.

Tertio prob. Divinam virtutem nullus intellectus creatus comprehendere potest: Ergo neque omnia potest cognoscere in quae divina virtus potest. Sed omnia in quae divina virtus potest, sunt per essentiam Dei cognoscibilia: Ergo intellectus creatus videns divinam substantiam, non videt omnia quae in Dei substantia videri possunt. — Probatur *antecedens*: tum quia virtus divina est infinita; tum ex comparatione ad essentiam divinam. - *Prima* vero *consequentia* probatur: quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis; cognoscere enim omnia in quae aliqua virtus potest, infert comprehendere ipsam virtutem.

Adverte ex conclusione huius rationis, quod pro eodem accipit S. Thomas, intellectum creatum cognoscere omnia quae per divinam substantiam cognosci possunt, (id quod in principio capituli propositum est) et ipsum cognoscere omnia quae in Dei substantia cognosci possunt, quod hic concluditur. Ut enim dictum est superius, videntes Deum per essentiam vident aliqua per ipsam essentiam, non modo tamquam per speciem intelligibilem, sed etiam tamquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et sic videre per substantiam divinam, et videre in divina substantia, pro eodem accipiuntur.

Quarto arg. Intellectus videns Deum non cognoscit ea quae ex simplici eius voluntate dependent: Ergo non cognoscit omnia quae Deus per suam essentiam videt: — *Consequentia* relinquitur nota ex eo quod constat, Deum illa ipsa cognoscere per essentiam suam, quae ex Dei voluntate dependent.

Antecedens vero probatur sic: Proprium obiectum intellectus est *quodquidest*, idest, substantia rei, ut dicitur III *de Anima* (*text. comm. 9*). Ergo quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, per cognitionem substantiae illius rei cognoscit. Ergo quod non potest cognosci per cognitionem substantiae rei, oportet quod intellectui sit ignotum; Sed quid aliquis velit, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius, cum non feratur in volita omnino naturaliter; Ergo quid aliquis velit, non potest aliquis intellectus cognoscere, nisi forte per aliquos effectus, aut per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc, quod aliquis suam voluntatem alteri manifestat. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*. Ratione quidem, quia nulla virtus cognoscitiva, cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti, ut in visu apparet: Signo autem, ex hoc, quod in demonstratione, per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus

quodquidest, ut dicitur II *Poster. (text comm. 2)*. quod autem substantiam rei alicuius cognoscat intellectus per accidentia, ut dicitur I. *de Anima (text. comm. 11)*, hoc sibi accidit inquantum eius cognitio oritur a sensu, unde habet locum in naturalibus tantum, non autem in mathematicis, in quibus scilicet demonstrationes a priori et a causa procedunt.

Ad evidentiam antecedentis considerandum est, quod cum volitum ab aliquo *dupliciter* considerari possit, scilicet, et *materialiter*, quantum ad entitatem ipsius; et *formaliter* inquantum habet rationem voliti; ipsum cognosci a nobis *dupliciter* potest, aut inquantum *materialiter*, quantum ad eius entitatem; aut *formaliter*, inquantum volitum. Si *primo modo* accipitur, sic non est inconveniens quod cognoscamus aliquid quod quis vult: possum enim ego cognoscere domum quam aliquis vult et desiderat. Si autem accipiatur *formaliter*, sic non potest cognosci quid aliquis velit, nisi illis modis assignatis. Etsi enim domum ego cognoscam quam aliquis vult, non tamen cognosco quod sit ab ipso volita, nisi ex aliquo effectu, aut ex ipsius manifestatione. Antecedens ergo intelligendum est de volitis a Deo formaliter, quae non cognoscuntur visa substantia Dei: non enim videns Deum, videt ex hoc, ipsum velle hoc, aut illud.

Circa probationem antecedentis *considerandum*, quod *dupliciter* possumus loqui de ordine cognitorum: *uno modo* secundum se; *alio modo* quoad nos: secundum se, habent accidentia rei per ipsius substantiam cognosci, cum substantia sit secundum se notior accidente: quoad nos autem, in aliquibus est e converso, quia nos a sensibus cognitionem accipimus, quorum est rei accidentia extrinseca cognoscere. Procedit ergo probatio S. Thomae secundum ordinem cognitorum secundum se, non autem quoad nos; quia intellectus creatus videns Deum, de quo hic principaliter intenditur, et aliqua in Deo videns, ordinate, secundum quod in ipsis secundum se est ordo, videt.

Advertendum etiam, quod ratio intendit concludere ex impossibilitate intellectus nostri in via, non quidem impossibilitatem, sed non necessitatem in patria: ex hoc enim quod intellectus noster in via non potest ex cognitione substantiae alicuius cognoscere quid ille velit, propter non naturalem dependentiam volitionis a substantia, vult habere, quod non est necessarium ut videns substantiam alicuius, videat quid velit, et sic non est necesse quod videns substantiam divinam, videat quid Deus velit, cum multa velit Deus libere, quod vocat S. Thomas hoc loco, simplici voluntate velle, et per consequens eorum volitio non habeat necessariam dependentiam ad substantiam divinam. Non vult autem per hoc excludere, quin videns substantiam divinam, possit per ipsam aliqua volita videre; quia cum essentia divina ab intellectu divino, ut exemplar sive ut ratio volitorum cognoscatur, potest etiam ipsa

essentia voluntate Dei uniri intellectui creato, ut exemplar et ratio aliquorum volitorum inquantum ab ipso volita sunt: et sic per essentiam divinam poterunt cognosci aliqua quae a simplici voluntate divina dependent.

Circa illam propositionem: *Voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter*; advertendum quod addidit S. Thomas, ly *omnino*, — Vel quia ad aliqua sua volita naturaliter tendit voluntas. Vult enim naturaliter ultimum finem et esse et vivere, et alia quae sunt de integritate naturae: ad alia vero volita libere se habet, inquantum illa potest acceptare et repudiare: et ideo non omnino naturaliter ad sua volita se habet, sed partim naturaliter et partim libere, respectu scilicet diversorum obiectorum: et sic differt voluntas ab alio principio quod est natura, ipsa enim ad omnia sua obiecta naturaliter tendit. — Vel quia voluntas creata licet in aliquid naturaliter feratur quantum ad specificationem, non tamen quantum ad exercitium actus, sola naturae conditione considerata.

Quantum ad secundum, **removet** S. Thomas **obiectionem** quandam. — Posset enim aliquis contra praedictam conclusionem sic obiicere: Substantia divina est aliquid maius quam omnia alia ab ipsa: Sed intellectus creatus Dei substantiam videre potest: Ergo multo magis omnia alia potest intelligere.

Respondet autem, quod quum *dupliciter* aliqua cognosci possint, scilicet, *in seipsis*: et *in sua causa*: maius est intelligere divinam substantiam quam quicquid aliud praeter ipsam quod in seipso cognosci potest: sed perfectioris cognitionis est cognoscere divinam substantiam et eius effectus in ipsa, quam divinam substantiam absque effectuum cognitione in ipsa; quia divina substantia absque eius comprehensione videri potest, omnia autem per ipsam intelligi absque eius comprehensione fieri non potest.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod cognosci *in seipso*, est per propriam speciem cognosci, quae ipsius primo est repraesentativa, non autem alicuius alterius: et per consequens est cognosci non mediante alio cognito: cognosci autem *in alio*, est cognosci per speciem alterius, et per consequens est cognosci in alio cognito, priusque per speciem repraesentato. Divina ergo essentia et omnes eius effectus *dupliciter* cognosci possunt. — *Uno modo*, ut divina essentia per propriam speciem, quæ est ipsa, et similiter omnes eius effectus per propriam speciem, sive unam sive plures cognoscantur: et tunc absque dubio maius est divina essentia in ratione cognoscibilis, quam omnes eius effectus: quum omnes effectus etiam simul sumpti, eo quod habeant esse receptum et creatum, non adaequent divinam essentiam, quae est ipsum esse subsistens, in cognoscibilitate, sicut nec in entitate: et idcirco maius est cognoscere divinam essentiam in seipsa, quam omnes eius effectus in seipsis, et non ipsa essentia. — Sed si accipiatur divina

essentia per se, ut cognita per seipsam, et omnes effectus ut cogniti in ipsa essentia, maius quiddam sunt in ratione cognoscibilis omnes effectus divini cogniti in essentia, quam ipsa divina essentia cognita absque suis effectibus: et sic maius est cognoscere omnes effectus Dei in ipsa essentia divina, quam cognoscere ipsam essentiam absque effectuum cognitione; quia perfectius cognoscitur essentia, si in ipsa omnes eius effectus cognoscantur, quam si cognoscatur absque suorum effectuum cognitione.

Unde sicut perfectius cognoscibile est Dei essentia secundum omnes eius rationes, quae in ipsa perfectionaliter includuntur, quam ipsamet, secundum unam duntaxat rationem, puta secundum rationem sapientiae accepta; et propterea maius est cognoscere ipsam secundum omnes huiusmodi rationes, quam secundum unam tantum; ita perfectius est omnia in ipsa cognoscere quam ipsam cognoscere absque hoc, quod in ipsa eius effectus videantur. — Unde ad obiectionem factam patet falsum esse, quod maius quiddam sit divina essentia per se in ratione cogniti, quam omnes effectus in ipsa cogniti ut sic; et quod maius sit ipsam solam cognoscere, quam cum ipsa omnes eius effectus intueri, de qua cognitione effectuum loquimur in proposito.

Sed quia dictum est essentiam divinam esse quid maius quam omnes eius effectus, secundum quod unumquodque ipsorum in seipso cognoscitur, *videtur sequi*, si divinam essentiam in seipsa cognoscere possumus, quod omnes effectus ipsius, saltem in se ipsis, cognoscere possimus, licet in essentia divina videri non possint: Quia, *qui potest cognoscere maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile*, ut dicitur III *de Anima*. Quod sane si concedatur, videtur sequi quod divina essentia comprehendi poterit, ut arguebatur, si in divina substantia cognoscerentur. Nam si cognoscuntur omnes effectus divinae virtutis, cognoscitur perfecte virtus eius et comprehenditur, ut patet in *tertia ratione* superius adducta. Ad comprehensionem autem virtutis sequitur posse comprehendi essentiam, quia virtus essentiam sequitur.

Respondetur, quantum ex praedicta *tertia ratione*, et *de Verit. q. 20, art. 5.* apparet, quod non solum in divina essentia non possunt omnes divini effectus cognosci, sed nec etiam in seipsis, scilicet, distincte. Dico distincte, quia nihil prohibet ut confuse intelligantur secundum quod in aliquo communi conveniunt.

Quum autem probatur, quia *cognoscens maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile.* — Dicitur *Primo* (ut glossat S. Thomas *de Verit. q, 8. art. 4. ad 17)*, quod auctoritas illa Aristotelis intelligitur quando intellectus maius intelligibile perfecte cognoscit: non autem si cognoscat illud imperfecte. Modo constat ex supradictis quod intellectus videns Deum, ipsum non perfecte cognoscit, quum non comprehendat: ideo ratio non sequitur. — Dicitur *secundo* (ut habetur ex quaest. *Verit. q. 20. art. 5. ad 1*

et 4) quod vera est illa propositio, si minus possit per se offerri intellectui: Modo omnia a Deo producibilia non possunt per se offerri intellectui, sicut non potest esse quod sit factum omne possibile a Deo produci; quia tunc sua potentia esset limitata ad creaturas actu existentes.

Ex ista responsione S. Thomae patet solutio cuiusdam rationis Gottofredi (*Quodl. 6. q. 3.*) arguentis, quod ex cognitione omnium in divina essentia non sequitur comprehensio essentiae, quia inquit, omnia alia a Deo si ponerentur, non adaequarent infinitum Dei esse. Patet enim ex praedictis, quod omnia secundum quidem quod in seipsis cognosci possunt, non adaequant esse infinitum Dei, secundum tamen quod in divina essentia cognosci possunt, quia simul tunc et ipsa et essentia divina tamquam unum obiectum accipiuntur, illud adaequant.

« *Utrum divinam essentiam intuentes omnia saltem creabilia videant* ».

Contra praedictam conclusionem **arguunt**, idem Gottofredus in *6. Quodl. q. 3.* et Durandus (*4. sent. dist. 49. q. 3.*), probantes quod beati saltem vident essentias omnium creabilium, licet omnia absolute non videant.

Primo: Intellectus creatus clare videns divinam essentiam, videt in ipsa omnia quae naturaliter et ex necessitate repraesentantur: talia sunt omnes quidditates rerum possibilium produci. Ergo etc.

Secundo: Omnis creatura in Deo est creatrix essentia: Ergo aequaliter se habent ut videantur per creatricem essentiam.

Tertio: Scotus etiam, loco praeallegato, arguit sic: Quilibet intellectus est receptivus cuiuscumque visionis in Verbo divisim: Ergo et coniunctim simul respectu omnium obiectorum. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia si duo possunt simul inesse, quia non opponuntur, et infinita talia possunt simul inesse.

Quarto: Potest etiam argui ex verbis S. Thomae: Beati cognoscunt de Deo *quid est*: ergo cognoscunt omnia, ad quae virtus eius se extendit: ergo cognoscunt omnia producibilia a Deo. — *Antecedens* est S. Thomae *de Verit. q. 8. art. 1. ad 8*: et *4. Sent. d. 49. q. 2. art. 3. ad 5.* - *Prima* vero *consequentia* probatur: Beati vident quid est Deus. Ergo vident distincte omnes gradus perfectionis eius essentiales: alioquin non cognoscerent ipsum quidditative: sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionalibus, cognoscuntur omnia ad quae virtus eius se extendit; quum virtus eius tantum se extendat quantum sunt gradus perfectionis in eo imitabiles a creatura: Ergo si vident quid est Deus, vident omnia ad quae virtus eius se extendit.

Ad primum horum patet solutio ex superius dictis. Nam *maior* est *falsa*. Ad hoc enim quod intellectus videns divinam essentiam, videat omnia quae per ipsam naturaliter repraesentantur, non sufficit qualiscumque unio ipsius ad intellectum, et qualiscumque ipsius cognitio, sed requiritur ut intellectui uniatur secundum totum suum posse. Hoc autem non convenit intellectui creato, cum non uniatur sibi nisi mediante aliqua participatione finita luminis gloriae; sed magis aut minus attingit ipsam intellectus, secundum quod magis aut minus de lumine gloriae participat. Ideo non oportet ut omnis videns ipsam, omnia per eam naturaliter repraesentata videat; sicut nec videns speculum, omnia videt per speculum repraesentata, nisi speculum suo visu comprehendat.

Ad secundum: *Negatur consequentia*: Licet enim omnia in Deo sint creatrix essentia, inquantum ipsa Dei essentia est omnium ratio et similitudo, non tamen unitur intellectui creato ipsa essentia ut omnium ratio, sed ut aliquorum, et uni intellectui unitur ut ratio plurium, alicui vero ut ratio pauciorum.

Ad tertium, quod est Scoti: *Negatur consequentia.* — Ad probationem *dicitur primo,* quod supponit unum falsum, scilicet quod pluribus visionibus videantur plura in divina essentia : dicimus enim quod, unica visione videtur divina essentia, et omnia quae in ipsa videntur. — *Dicitur secundo*, quod ratio quare duo possunt cognosci in divina essentia, non est quia illorum visiones non opponantur, sed quia illarum positionem non concomitatur aliquod impossibile, hoc autem quod omnia producibilia in divina essentia cognoscantur, concomitatur unum impossibile, scilicet divinam substantiam ab intellectu creato comprehendi: ideo aliqua determinata et finita in divina essentia cognosci possunt, non autem infinita a Deo producibilia; sicut dari duas divisiones continui in actu non repugnat, sed bene dari simul omnes eius divisiones possibiles: quia ad secundum sequitur hoc impossibile, quod infinitum erit in actu : ad primum autem nullum sequitur impossibile.

Ad ultimum dicitur, quod beatos cognoscere de Deo *quid est, dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quia ipsum cognoscunt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam et quidditatem immediate intellectui repraesentantem. *Alio modo*, quia cognoscunt essentiam eius quantum ad omnes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distincta cognitione, eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distincte, et omnes differentias quae de ipso essentialiter praedicantur. Cum ergo dicit S. Thomas, quod beati vident quid est Deus, intendit de cognitione quid est primo modo, non autem secundo modo. Nam beati non vident distincte omnes divinas perfectiones, quae sunt infinitae, licet videant illam simplicem essentiam immediate, infinitas perfectiones unite et simpliciter absque

ulla distinctione continentem, in quo a cognitione viae differt cognitio beatorum. Nam in via non videtur a nobis Deus per propriam formam quae eius essentiam immediate repraesentet intellectui, sed per formam creaturae quae immediate creaturam repraesentat, in qua Deus sicut causa in effectu cognoscitur: ideo cognitio viae non dicitur cognitio *quid est,* sed bene cognitio patriae.

Ad sensum ergo in quo *conceditur antecedens, negatur prima consequentia.* — Ad probationem etiam *negatur consequentia.*— Cum probatur, quia alioquin non cognoscerent ipsum quidditative, *negatur* de cognitione quidditativa *primo modo.* Ad illam enim cognitionem quid est, non requiritur ut videantur omnes essentiae divinae perfectiones distincte, sed sufficit ut essentia ipsa in se per propriam formam immediate videatur, non autem in alio cognito. Unde *4 Sent.* ubi supra, *ad 5,* inquit S. Thomas, quod non videbitur Deus a beatis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cuius essentia comprehenditur.

CAPUT LVII.

QUOD OMNIS INTELLECTUS CUIUSCUMQUE GRADUS, PARTICEPS ESSE POTEST DIVINÆ VISIONIS.

Postquam ostendit S. Thomas conditiones beatitudinis, ex parte intellectus, et ex parte obiecti, vult nunc eius conditiones ex parte actus videndi ostendere. Et ponit *tres conclusiones.*

Prima est ista: **Nullus intellectus creatus est, ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.**

Probatur primo. Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem: Sed elevatio ad hanc visionem fit virtute supernaturali, cum fiat a Deo per lumen quod nulli creaturae est connaturale, sed omnem creaturae virtutem excedit, ut superius (*cap. 54*) est ostensum. Ergo etc. — Probatur *maior*: ratione quidem, quia divina virtus est infinita: a signo vero, quia in miraculosa sanatione infirmi non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur.

Circa *maiorem propositionem* advertendum quod habet veritatem supposito quod illud non magis implicet contradictionem in una natura quam in altera: non enim virtute supernaturali fieri posset,

ut lapis videret Deum, quia repugnat lapidi talis visio, et contradictionem implicat lapidem Deum videre. Esset enim natura intellectualis et immaterialis secundum virtutem, et simul etiam omnino materialis. Nulli autem intellectui creato repugnat videre Deum, neque aliqua contradictio implicatur, cum dicitur hanc aut illam naturam intellectualem videre Deum: ideo illa maior propositio in proposito veritatem habet.

Circa istam propositionem: *In sanatione infirmi non differt utrum aliquis parum aut multum infirmetur*: attendendum ex doctrina S. Thomae, *Prima p. q. 105 art. 8.* quod hoc intelligitur per comparationem ad divinam potentiam: quodcumque enim factum in comparatione divinae potentiae est minimum; ideo tam facile est Deo ex magna aegritudine sanare, quam ex parva: sed bene per comparationem ad virtutem naturae differt, utrum aliquis infirmus sanetur ex magna, aut ex parva aegritudine, quia maius miraculum est statim sanare ex magna aegritudine, quam sanare ex parva, quia illud magis naturae facultatem excedit.

Secundo prob. Distantia quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum, cum illa sit finita, ista autem sit infinita. Ergo nihil differt quicumque intellectus sit, qui ad Dei visionem per tale lumen elevatur, sive inquam sit supremus, sive infimus, sive medius. — Probatur *consequentia*: quia quod est quasi nihil, non potest facere variationem sensibilem. Declaratur exemplo: Nam visu nostro utuntur Astrologi in demostrationibus suis tamquam centro terrae, eo quod distantia eius a centro sit quasi nihil in comparatione distantiae visus nostri ad sphaeram octavam.

Pro declaratione huius rationis *advertendum* est, quod distantia supremi intellectus creati a Deo, et distantia infimi intellectus ab eodem, in hoc conveniunt, quod utraque est infinita, cum sit finiti ad infinitum: differunt autem, quia maior est distantia infimi quam distantia supremi, inquantum minus perfectionis habet infimus quam supremus: non enim inconvenit unum infinitum esse maius alio infinito, ut ostensum est in praecedentibus: sed tamen, quia illa quantitas distantiae quam addit distantia infimi supra distantiam supremi, quae nihil aliud est, quam distantia inter infimum et supremum creatum, nihil notabile est in comparatione ad distantiam supremi a Deo, sed est quasi nihil, sicut dimensio finita addita dimensioni infinitae, quasi nihil est in comparatione ad dimensionem infinitam, et nullam sensibilem variationem facit: ideo pro aequali distantia utraque reputatur: et propterea sicut distantia supremi intellectus a Deo non impedit, quin ipse supremus intellectus ad visionem ipsius per lumen gloriae possit elevari; ita non impedit distantia quae est inter infimum intellectum et Deum. Et in hoc fundatur haec ratio.

Tertio prob. Omnis intellectus naturaliter desiderat substantiae divinae visionem, ut superius est ostensum (*cap. 25, 50*): Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia naturale desiderium non potest esse inane.

Confirmatur auctoritate Matth. XXII, 30: *Erunt sicut angeli Dei in coelo.* Et Apoc. X. Confirmatur etiam hoc signo, quod in sacra Scriptura Angeli in figura hominum describuntur, vel in toto vel in parte, ut patet Gen. XXII, et Ezec. I, 8.

Per hoc autem excluditur error dicentium, humanam animam non posse ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

Adverte, quod opinio quae hic excluditur, videtur esse Eustrathii in Commen. VI *Ethic.* (*ep. 6*), unde expresse S. Thomas eam illi ascribit; *2 Sent. dist. 9*, *art. 8*. Habet autem veritatem si intelligatur quantum ad naturalem operationem: quantumcunque enim virtute naturae et studio humanus intellectus elevetur, numquam ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire potest. Si autem intelligatur de elevatione per lumen supernaturale, sic est falsa, quia ut dicitur loco praeallegato, et *Prima p. q. 108*, *art. 8*, non solum ad eandem societatem cum angelis, et ad eundem modum videndi Deum, per gratiam, homines pervenient, sed etiam aliqui homines, aliquibus angelis in beatitudine superiores erunt; et quantum ad hunc sensum reprobatur.

CAPUT LVIII.

QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST.

Secunda conclusio est: **Unus videntium Deum, perfectius eum alio videt.**

Circa autem hanc conclusionem, *duo* facit S. Thomas: *Primo*, ipsam probat. *Secundo*, respondet cuidam tacitae inquisitioni, Cap. seq.

Quantum ad primum, **arguit** sic,

Primo: Lumen gloriae est quoddam principium visionis divinae: Ergo secundum modum luminis est modus divinae visionis: Ergo unus alio perfectius videt. — Probatur *prima consequentia*: quia modus operationis consequitur formam quae est operationis principium. — *Secunda* vero probatur: quia possunt esse huius luminis diversi participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius.

Sed circa probationem *primae consequentiae* statim occurrit **dubium:** Licet enim modus operationis consequatur formam quae est principium operationis, non tamen sequitur quod visio divina sequatur modum luminis: lumen enim illud non est principium operationis per modum formae qua intellectus intelligit, sed per modum dispositionis cuiusdam: unde videtur esse aequivocatio de principio operationis.

Respondetur, quod hic nulla committitur aequivocatio: per formam enim quae est principium operationis, non intelligit S. Thomas formam completive actuantem subiectum ad operandum, sed formam actuantem subiectum initiative ad operationem, per quam scilicet redditur capax ultimae et principalis formae; quia quum secundum eius modum, subiectum substet ultimae formae, per quam operatur completive, ab ipsa regulatur modus operationis originaliter: et hoc modo lumen gloriae est principium visionis divinae; quia enim ipsum lumen dat intellectui facultatem substandi divinae essentiae per modum formae intelligibilis, et etiam facultatem intelligendi Deum, ipsum est origo divinae visionis: et ideo secundum eius quantitatem sumitur *originaliter* divinae visionis modus, quantum est ex parte intellectus: *proxime* autem sumitur

secundum modum substandi divinae essentiae, tamquam formae intelligibili, qui modus secundum modum variationis luminis gloriae in diversis variatur.

Dixi autem lumen gloriae esse originem diversorum modorum visionis divinae, quantum est ex parte intellectus, quia etiam secundum modum charitatis ponit S. Thomas, *Prima p. q. 12, art. 6*, esse modum dictae visionis: et sic charitas est origo per modum disponentis et aptantis animam ad susceptionem talis luminis, sed ipsa non est in intellectu, sed in affectu.

Secundo arg. Deus suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit: et sic scilicet, visio sua est summum in genere visionis divinae. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia ubi est summum, ibi est magis et minus secundum maiorem propinquitatem et distantiam a summo. Declaratur exemplo calidi. (1).

Tertio arg. Contingit aliquid magis aut minus assimilari Deo: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia lumen gloriae ex hoc ad visionem praedictam elevat, quod est similitudo quaedam intellectus divini. Supple: ad eundem ordinem, cum ipso pertinens in esse intelligibili.

Quarto arg. Sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participant finem, cum finis respondeat proportionaliter his quae sunt ad finem. Sed visio divinae substantiae est ultimus finis intellectualis substantiae, et ad ipsum non aequaliter omnes praeparantur, cum quaedam sint maioris virtutis, quaedam minoris, et virtus sit via ad felicitatem: Ergo visionem divinam diversimode participant.

Adverte, quod virtus quae assumitur hic ad probationem secundae partis minoris propositionis, non accipitur pro facultate intellectus ad videndum Deum, secundum quam etiam diversificatur divina visio, sed accipitur pro virtute quae est habitus electivus, quo aliquis per viam merendi ad felicitatem ordinatur. Sic enim constat quasdam naturas intellectuales, immo quosdam etiam homines esse maioris virtutis, et quosdam minoris.

Confirmatur conclusio auctoritate Ioann. XIV,2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt.*

Per hoc excluditur error dicentium omnia praemia esse aequalia, quia idem videtur ab omnibus, scilicet Dei substantia: (2) Unde Matth. XX, Dominus inaequaliter laborantibus, idem praemium

(1) Aliqua sunt magis et minus calida, secundum quod magis et minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus.

(2) Ita Iovinianus, teste Hieronymo, lib, I, *contra Iovin:* et Augustino, lib. *de Haeres.* cap. 82.

reddendum docet, scilicet denarium. Licet enim idem sit, quod omnes beatos facit, et quod omnibus datur in praemium, scilicet Deus, de quo intelligitur auctoritas allegata, non tamen ab eo omnes beatitudinem aequaliter capiunt.

Hanc responsionem replicat S. Thomas *1. 2. quaest. 5. art. 2.* et *4. Sent. dist. 49. q. 1. art. 4. quaestiuncula 2*, et tangit *1. p. q. 12. art. 6.* inquiens, quod *dupliciter* loqui possumus de beatitudine: scilicet, *obiective,* et *formaliter*: *obiective* omnes beati sunt aequaliter beati, quia obiectum cuiuslibet beati est Deus, qui solus est summum bonum: *formaliter* autem non sunt omnes aequaliter beati, quia non omnes aequaliter Deum adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum perfectius vident, aliqui vero imperfectius, ut est ostensum.

Ex dictis *infert* S. Thomas, quod quodammodo est contrarius ordo corporalium motuum, et spiritualium, quia illorum omnium est idem numero primum subiectum, fines vero diversi: spiritualium vero, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt diversa prima subiecta, finis vero est numero idem.

Advertendum, quod non dixit S. Thomas, istos ordines simpliciter esse contrarios, sed, *quodammodo*: quia sunt contrarii non omnibus modis, sed aliquo modo. — Quantum quidem ad subiecta differunt, quia omnium motuum corporalium est idem primum subiectum, cum omnium formarum corporalium primum subiectum sit materia prima, et consequenter sit primum subiectum omnium corporalium accidentium; motuum autem spiritualium non est idem primum subiectum, quia non est unum subiectum numero omnium intellectuum susceptivum.

Quantum vero ad finem, non omnino differunt, quia Deus est omnium creaturarum, et omnium operationum aliquo modo finis remotus, ut superius est ostensum: et sic omnes operationes in uno fine communi aliquo modo conveniunt; sed differunt, quia diversificantur quantum ad particularem finem: diversi enim motus corporales ad diversos particulares fines ordinantur: spirituales autem motus ad unum particularem finem diriguntur, scilicet ad Deum, qui dicitur particularis finis, inquantum particulari quodam modo ipsum attingunt creaturae intellectuales quo non attingunt aliae creaturae: ipsum enim sua operatione, scilicet intellectione et affectione immediate attingunt et adipiscuntur: quod aliis creaturis non convenit.

CAPUT LIX.

QUOD VIDENTES DIVINAM SUBSTANTIAM, OMNIA ALIQUO MODO VIDENT.

Quia ostensum est, quod videntium Deum unus alio perfectius videt; posset aliquis quaerere, utrum sit tanta inaequalitas, quod nulla rerum multitudo sit quam omnes videant, an magis sint quaedam quae ab omnibus in essentia divina videantur: ideo ad hanc quaestionem vult S. Thomas respondere.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit quae sunt illa quae in divina essentia ab omnibus videntur. *Secundo,* removet quoddam dubium circa medium huius capituli.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Quilibet divinam substantiam videntium cognoscit omnia genera et species, et virtutes, et totum ordinem universi.**

Probatur primo. Appetitus naturalis intellectus est, ut omnia praedicta cognoscat, ut demonstrat humanum studium erga singula horum: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis, divinam substantiam videntis, omnino quiescat, cum quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cum ad ultimum finem pervenerit.

Secundo prob. Intellectus per lumen gloriae elevatur ad videndum Dei substantiam, quae est summum in genere intelligibilium: Ergo multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura: Ergo etc. - Probatur *consequentia*; ex differentia posita inter intellectum et sensum, III. *de Anima* (*tex. comm,* 7); quia videlicet intellectus postquam intellexerit magis intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, immo magis, cum non corrumpatur nec impediatur a suo obiecto, sed solum perficiatur: hoc autem non convenit sensui respectu sensibilis, eo quod ab excellentibus sensibilibus corrumpatur, vel debilitetur.

Adverte, quod non oportet quidem si aliquo lumine intellectuali manifestatur maius intelligibile, quod manifestetur eodem etiam minus intelligibile, ita quod videatur in maiori; sed bene probabile est, quod lumen elevans intellectum ad divinam essentiam videndam, quae est excellentissimum intelligibile, natum omnia

repraesentare, clarissime elevet etiam ad videndum rerum omnium naturalium species et naturas, quae sunt illius divinae substantiae effectus, in quibus divina bonitas relucet.

Sed **dubium** occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa non solum videtur posse concludi, quod beati videant omnia ad universi ordinem pertinentia, sed quod absolute omnia videant. Nam ita omnia a Deo producibilia, sunt minus intelligibile quam divina essentia, sicut et omnia praedicta.

Respondetur, quod haec ratio inducitur ad excludendum responsionem quae ad praecedentem rationem posset dari. Posset enim aliquis dicere, quod quamvis naturale desiderium naturae intellectualis sit ad cognoscendum omnia praedicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter divinae essentiae, quae videtur, excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus, ne minus sensibilia cognoscat impeditur. — Sed ista responsio per hanc rationem excluditur, ut patet ex ipso rationis processu. Ideo, ex ipsa concludi non potest, quod beati omnia absolute in Deo videant, sed tantum, quod excellentia intelligibilis divini, non impedit, quin illa beati videant in Deo quae naturaliter scire desiderant.

Tertio prob. Quae requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis vel etiam plura: Sed perfectio esse intelligibilis est cum intellectus ad suum finem pervenerit, scilicet ad videndum Deum, sicut perfectio esse naturalis in rerum constitutione consistit: Ergo omnia quae ad perfectionem universi produxit Deus, intellectui videnti se manifestat. — Probatur *maior*: quia esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: cum intellectus etiam negationes et privationes intelligat quae non habent esse naturale.

Advertendum, quod ratio consistit in hoc, quod cum intellectus pervenerit ad suum finem, qui est videre divinam substantiam, habebit complementum perfectionis in esse intelligibili: perfectio autem intellectus in esse intelligibili, est intelligere: ideo cum pervenerit ad videndum Deum, habebit completam cognitionem totius esse intelligibilis, alioquin non pervenisset ad ultimum suum finem, cum adhuc remaneret aliquid ab eo intelligendum: omnia autem quae pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinent etiam ad perfectionem esse intelligibilis, cum unumquodque sit intelligibile, inquantum est ens in actu: ideo oportet ut videat omnia ad esse naturae pertinentia.

Quarto prob. Quilibet videntium Deum ita perfecte eum videt, quod impletur tota eius capacitas naturalis, immo exceditur: igitur omnia videt ad quae se extendit sua capacitas naturalis: Ergo etc. — Probatur *secunda consequentia: p rima* enim est ma-

nifesta; quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extendit se ad omnia praedicta cognoscenda.

Confirmatur auctoritate Domini, Exod. XXXIII, 19: *Ego ostendam tibi omne bonum.* Et auctoritate Gregorii in 4, *Dialog. cap. 33.*

Advertendum, quod istam Gregorii auctoritatem in Quarto *dialogorum*, scilicet: « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident »; videtur S. Thomas ex eo quod eam ad confirmationem praedictorum inducit, interpretari, non de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, virtutibus, et ordine universi. In *Prima* vero *par. q. 12, art. 8, ad 1*, et *de Verit. q. 8, art. 4,* eam interpretatur quantum ad sufficientiam medii, quia divina essentia est, quantum in seipsa est, sufficiens medium demonstrationis rerum omnium. Addit etiam in *quaest. de Verit.* aliam expositionem, scilicet, quod potest intelligi de iis quae pertinent ad substantiam beatitudinis. Nam ut ibidem dicitur *ad 12*, quamvis nulla cognitio creaturae sit de substantia beatitudinis tamquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturae pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati; puta ad gubernationem eorum qui eius curae committuntur, vel ad laudandum, sicut sunt creaturae, ex quibus perfectio universi constat. Sed ista expositio est quasi eadem cum ea quae hic ponitur.

Quantum ad secundum, removet quoddam **dubium** S. Thomas quod ex praedictis videtur insurgere. Nam dictum est in superioribus, quod videntes Deum non vident omnia; hic vero dicitur quod *omnia* vident, et sic videntur contradictoria dici.

Respondet, quod nulla est contradictio, sed utrumque est verum, si recte intelligatur. Si enim per *omnia*, intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, sic videntes Deum omnia vident, ut patet ex rationibus superius inductis.

Replicat autem unam rationem, quae sibi forte videbatur subtilior, scilicet hanc: Quia cum intellectus sit quoddammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Unde secundum Augustinum *super Genes. ad literam, l. II, c. 8,* talia non solum facta sunt per Dei Verbum, ut in propria natura subsisterent, sed etiam in intelligentia angeli, ut intelligerentur ab eis. Haec autem sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes, cum ad species naturae intentio feratur. Ergo haec cognoscere pertinet ad perfectionem intellectualis naturae. Ergo hoc in finali beatitudine per visionem divinae essentiae consequitur. Per cognitionem quoque specierum naturalium cognoscuntur et individua sub speciebus existentia, ut patet ex dictis superius de cognitione Dei et angelorum.

Si vero per *omnia*, intelligantur omnia quae Deus suam essen-

tiam intelligendo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt. — Non enim videt omnia quae Deus facere potest et numquam faciet. — Non etiam videt omnium rerum factarum rationes, ut dicitur Eccl. VIII, 17: *Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem.* — Non denique videt omnia quae ex sola Dei voluntate dependent, sicut sunt praedestinatio, electio, iustificatio, et huiusmodi.

Duo prima probantur, quia *unum* non posset esse sine comprehensione divinae virtutis, quod superius ostensum est esse impossibile, et ostenditur etiam auctoritate Iob. XI, 7,8: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem repereris? Excelsior coelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus et latior mari.* — *Alterum* vero non posset esse sine comprehensione divinae bonitatis et divinae sapientiae, quia cum ratio rerum factarum sit, ut bonitas Dei diffundatur in rebus, aliquis rerum omnium rationes cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt, quod esset divinam bonitatem et etiam sapientiam comprehendere.

Tertium vero probatur auctoritate Apostoli I. Corint. II, 11: *Quis enim hominum scit quae hominis sunt, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae sunt Dei nemo cognovit, nisi spiritus Dei.*

Circa praedicta, **duo** occurrunt **dubia.**

Primum est: quia S. Thomas *Prima p. q. 12. art. 8, ad ultimum,* inquit, quod cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, et quod ad hoc, naturale desiderium rationalis creaturae non fert, relinquens quod illa non videntur in Deo. Hic autem videtur oppositum dici. Nam inquit, quod per cognitionem naturalium specierum cognoscuntur individua sub huiusmodi speciebus existentia ab intellectu vidente Deum.

Secundum dubium est: quia hic dicitur, quod omnes rerum factarum rationes non potest intellectus creatus cognoscere. In loco vero praeallegato dicitur, quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae ad perfectionem intellectus pertinent: et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum quae in Deo videbit quilibet divinam essentiam videns.

Ad primum horum respondetur, quod singularia *dupliciter* considerari possunt. *Uno modo*, quantum ad ipsorum naturam individuatam, secundum quam sub specie continentur: et quantum ad ea quae sibi conveniunt secundum naturalem ordinem universi; et sic vult hic S. Thomas quod a vidente Deum videantur per cognitionem naturalium specierum: et hoc quidem probabile est, quia sicut substantiae separatae, ut superius est ostensum (*II lib. c. 98*); videndo cognitione naturali speciem, vident omnia illius individua actu existentia, eo quod species intelligibilis naturae

specificae sit etiam eorum similitudo, ita cum cognitio beati non sit inferior cognitione naturali substantiae separatae, conveniens est, quod videntes per divinam essentiam, quae est omnium similitudo, aliquam naturam et speciem, videant per illam omnia individua illius naturae. *Alio modo*, considerari possunt quantum ad ea quae ipsis ex divina ordinatione proveniunt, aut etiam quae ad ipsius creaturae voluntatem pertinent, et sic intelligit in *Prima parte.*

Unde copulative dixit, quod cognoscere alia singularia et cognita, et facta earum, non est de perfectione intellectus creati: sic enim verum est, quod videntes Deum non vident omnes homines videndo omnia quae illis in dies ex divina ordinatione succedunt, et eorum omnes cogitatus: et similiter non vident omnia ad quae alia singularia ex divina institutione ordinantur; sed de iis tantum vident, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut dicitur *de Verit.* ubi supra, et *4 Sent. d. 45, quaest. 3. art. 1,* hoc autem exigit perfectio beatitudinis ut videant quae ad ipsos pertinent, sicut sunt vota et orationes et devotiones hominum qui eis afficiuntur, et eorum implorant auxilium, et alia huiusmodi: et sic aliqua singularia, quantum ad ea quae ad eorum propriam voluntatem et divinam ordinationem pertinent, cognoscunt, non autem omnia, licet omnia illa cognoscant inquantum sunt huius naturae singularia, et quantum ad ea quae sibi secundum ordinem naturae conveniunt.

Unde etiam Gregorii opinio in *12 lib. Moral. (cap. 13, sup. 14. Iob.)* quam approbat S. Thomas, in loco praeallegato, magis quam opinionem Augustini in *lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 13)* sic est intelligenda. Cum enim inquit, quod « qui intus Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorant, » intelligendum est de iis quae ad ordinem naturae pertinent, non autem de omnibus absolute, quae singularibus quomodocumque conveniunt.

Sed **remanet dubium:** *Utrum omnia singularia tam praesentia quam futura videant beati in divina essentia, an tantum quae praesentia sunt.*

Si enim ponatur quod videant singularia etiam futura, videtur hoc esse contra mentem S. Thomae. — *Primo,* quia hic dicitur quod cognoscunt individua sub speciebus existentia. Constat autem, quod futura sub speciebus non existunt. — *Secundo,* quia *Prima parte, q. 12, art. 8, ad ultimum,* tenet quod non cognoscunt ea, quae nondum sunt. — *Tertio,* quia *Prima parte, q. 89, art. 8,* tenet quod vident omnia praesentia quae hic aguntur, sicut angeli.

Si vero ponatur quod cognoscant tantum singularia praesentia, cum per successionem fiant praesentia, sequitur quod in visione beata successio erit et mutatio, quod est contra Augustinum,

Ultimo de Trin. (lib. 15, c. 16) Potest ad hoc dici, quod utraque pars sustentari potest.

Possumus enim *primo,* tenere, quod beati vident tantum praesentia quae hic aguntur; iuxta ea quae dicuntur *Prima p. q. 89.*

Et cum *instatur,* quod tunc esset successio et mutatio, *dicitur primo,* quod *dupliciter* potest intelligi successio in visione beata. *Uno modo,* extrinsece, *alio modo* intrinsece. Si accipiatur *intrinsece,* non sequitur quod sit ibi successio, quia est unus tantum actus visionis beatificae semper manens, qui neque intenditur, neque remittitur, quamvis aliqua singularia prius non videantur, et postmodum videantur: sicut si ponatur angelus per speciem hominis considerare naturam humanam et eius singularia, eadem visione durante, et nullo modo in se variata, potest videre homines aliquos, quos prius non videbat, quia antequam essent, non participabant actu specie humana, ut simul cum ipsa videri possent: postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. Si vero accipiatur *extrinsece,* non est inconveniens esse successionem in visione huiusmodi inquantum ad singularia terminatur, idest, quod illa singularia successive terminent talem visionem. — Et si *arguatur,* quia non possunt plura cognosci in causa, nisi perfectius causa cognoscatur: *dicitur,* quod hoc verum est de iis quae per se cognoscuntur in causa, non autem de iis quae cognoscuntur in causa, inquantum participant actu rem per se cognitam, quia tunc sufficit, ut quod prius eo non participabat, nunc actu participet: sic autem est de singularibus. Nam illa terminant illam visionem, non per se, sed inquantum specie participant, et prius non sunt actu, postmodum vero sunt. — *Dicitur secundo,* quod illud evenit absque mutatione ipsius visionis in se, sed per mutationem tantum ipsorum singularium.

Possumus *secundo* tenere, quod beati eo modo quo singularia cognoscunt in Deo, non solum praesentia, sed et praeterita et futura simul vident, absque scilicet illa extrinseca successione, eo quod et visio illa aeternitate mensuretur aliquo modo, et videantur species rerum per divinam essentiam, quae est et specierum et singularium omnium similitudo.

Non obstat autem *primo*, quod hic dicitur: quia intelligitur de singularibus existentibus sub speciebus pro quacumque temporis differentia. — *Non obstat secundo*, quod dicitur *quaest. 12. Primae partis*: quia illud intelligitur de speciebus quae numquam erunt, sed tamen a Deo produci possunt. — *Non obstat tertio*, quod adducitur ex *quaest. 89. Primae partis*: quia licet ibi dicatur, quod cognoscunt omnia praesentia quae hic aguntur, de quo in illo loco quaerebatur, non tamen dicit quod sola praesentia videant.

Licet autem *prima* responsio fortassis sustentari possit, quod non assero, iuxta ea quæ Lib. I. Cap. 15. dicta sunt; videtur tamen

mihi, quod *secunda* sit magis amplectenda in doctrina S Thomae. Nam *quaest de Verit. q. 8. art. 12. ad 2* de angelis beatis loquens, ait, quod quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscendum præsentia et futura. Cap. etiam sequentibus immediate tenet, quod eorum quæ videntur in divina essentia, unum non videtur prius, et aliud posterius, sed omnia simul et unico actu videntur.

Ad secundum dubium respondetur, quod rationes rerum hoc loco dicuntur intelligibilia, quæ de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quæ intellectus potest intelligere rebus inesse: Huiusmodi autem sunt in *duplici* differentia: *Quædam* enim sunt quæ naturam rei et quidditatem necessario concomitantur, ut sunt naturales virtutes et proprietates rei et tales ex perfecta cognitione quidditatis cognosci possunt. Et de his intelligit S. Thomas, *Prima parte:* unde etiam hic dixit, quod beati omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscnt. *Quaedam* vero sunt, quae rebus secundum quod divinae providentiae substant, conveniunt, et tales non cognoscuntur, cognita natura et quidditate rei. Et de his loquitur S. Thomas hic, cum dicit beatos non cognoscere omnes rationes rerum factarum: istae enim rationes sunt habitudines rebus factis convenientes in ordine ad finem, qui est bonitas divina. Unde loquens S. Thomas de his rationibus inquit, quod ratio rei factae sumitur ex fine quem agens intendit: istud enim verum est de ratione conveniente rei ut facta est, et ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitudines et ordinationes possibiles convenire rebus creatis, ut divinae providentiae subsunt, esset cognoscere omnes gradus divinae bonitatis quibus diffundi potest: quod esset divinam bonitatem comprehendere. Quod cum impossibile sit, impossibile est ut rerum creatarum cognoscantur omnes huiusmodi rationes, quae ipsis ex divina providentia et sapientia possunt convenire.

Postremo, circa ea quae in hoc capitulo dicta sunt, *advertendum* est, quod hoc loco indifferenter locutus est S. Thomas de omnibus beatis, quia ea quae omnibus conveniunt determinavit. Hoc enim commune est omnibus beatis, quod vident omnia ad perfectionem naturae universi pertinentia: non autem vident omnia quae Deus suam essentiam videndo cognoscit. — In aliis autem locis, scilicet *de Veritate*, loco praellegato, et *quaest. 20. art. 4.* et *3. Sent. dist. 14. quaest, 1. art. 2. quaestiuncula 2.* et *4. Sent. dist. 49.* ubi supra, differentiam quandam ponit inter animam Christi et alios beatos. Vult enim, quod anima Christi scit omnia quae cognoscit Deus scientia visionis, quae scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, sive ad esse naturae pertineant, sive ad esse gratiae et ordinem divinae providentiae et praedestinationis.

Unde etiam scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium et cordis abscondita. Alii autem, de praedictis, plura aut pauciora cognoscunt secundum quod divinam essentiam perfectius aut imperfectius vident.

Addit autem unum in *4. Sent.* scilicet, nihil prohibet dicere, quod post diem iudicii omnes beati scient omnia praedicta quae Deus scit scientia visionis: non quidem videndo divinam essentiam, quia tunc omnes essent aequaliter beati, sed quaedam quidem in divina essentia, alia vero per revelationem ab anima Christi omnia huiusmodi vidente, et ab aliis superioribus beatis: quod quidem non per novas illuminationes, sed per continuationem illuminationis fiet: sicut si imaginemur solem quiescentem illuminare aerem. Unde Apoc. XXI dicitur, quod: *« Claritas Dei illuminabit civitatem beatorum, et lucerna eius est Agnus. »*

CAPUT LX.

QUOD VIDENTES DEUM, OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO.

Tertia conclusio est: **Intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contemplatur.**

Probatur primo. Visio, principio visionis respondet. Ergo quae una specie videntur, oportet una visione videri: Sed intellectus videns divinam substantiam, omnes rerum species in ipsa intelligit. Ergo etc.

Circa istam probationem: *Quaecumque una specie videntur, oportet una visione videri;* **dubitatur:** quia una specie potest unius intellectus diversa diversis temporibus de repraesentatis per illam speciem considerare: et sic illa non simul, sed successive cognoscere. Unde non solum hoc experimur in nobis, sed etiam de substantiis separatis dictum est superius (*Lib. II, c. 100*), quod singularia unius speciei non cognuscunt nisi quando sunt in actu: successive autem sunt in actu: ideo illa successive cognoscunt, et tamen omnia per unam speciem cognoscunt, quae est naturae specificae similitudo: Ergo etc.

Respondetur, quod illa propositio non intelligitur de quacumque specie, sed de ea quae semper actu et distincte omnia sua obiecta repraesentat, quemadmodum divina essentia repraesentat intellectui beati omnia genera et species rerum. Species autem intellectus nostri non repraesentat semper distincte et in

actu omnia quae per ipsam sunt cogniscibilia: et similiter, species intellectus separati non semper in actu repraesentat omnia singularia unius speciei : ideo instantiae adductae non sunt contra propositum.

Secundo prob. Ea omnia quae videntur per visionem divinae substantiae qua beati sumus, secundum actum videntur, quia felicitas consistit in actu, non in habitu. Ergo non unum prius altero videtur: Ergo etc.

Tertio prob. Ultimus finis intellectus est visio divinae substantiae. Ergo cum videt divinam substantiam, non movetur de uno intelligibili in aliud. Ergo etc. — Probatur *prima consequentia* : quia unaquaeque res cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit.

Quarto prob. Intellectus in divina substantia omnes rerum species cognoscit : Ergo videt infinita : Ergo omnia simul videt. — Probatur *prima consequentia* ; quia quorundam generum ut numeri, figurae, et proportionis, sunt species infinitae. — *Secunda* vero probatur : quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia, quum infinita non sit pertransire.

« An et qua ratione, intellectus, in divina substantia infinita videat ».

Contra hanc propositionem : *Intellectus in divina substantia videt infinita ;* **Scotus** in *3 Sent. d. 14. q. 2,* tenens quod anima Christi non videat omnia simul in Verbo, sed successive quodcumque voluerit intelligat: **arguit dupliciter.**

Primo: Quia impossibile est potentiam finitam perfecta attentione videre simul infinita, cum attentio ad plura obiecta simul sit minus perfecta.

Secundo: Quia perfectio illius animae excederet in infinitum alias animas.

Tertio arguit **Adam :** Deus non potest facere infinita simul esse in actu: ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato; quia non potest intellectus creatus plura cognoscere in Verbo quam Deus possit facere.

Ad primum horum *negatur assumptum*, quando illa infinita unica specie, illa distincte repraesentante, cognoscuntur: attentio enim ad plura cognita, non diminuit perfectionem cognitionis ipsorum, nisi quando per plures species cognoscuntur: in proposito autem illa infinita non videntur ab anima Christi per plures species, sed per unam quae est divina essentia.

Ad secundum dicitur, quod non est inconveniens animam Christi excedere perfectione infinita secundum quid, alias animas, cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorum. Ista enim non est perfectio infinita simpliciter, cum non cognoscat illa, efficacia infinita, et alia infinita remaneant cognoscenda, praeter illa quae cognoscit ; sed est infinita tantum materialiter et extrinsece, et infi-

nitate secundum quid, sicut et ipsa visa, sunt secundum quid tantum infinita.

Si autem *arguatur* ut arguit Adam: Ille actus aequipolleret infinitis actibus specifice distinctis: ergo esset simpliciter infinitus.

Dicitur, quod consequentia est falsa: quamvis enim ille actus aequipolleret infinitis actibus specifice distinctis, distinctione magis materiali, quam formali, non tamen esset simpliciter infinitus, quia sicut infinitae species numerorum non sunt quoddam simpliciter infinitum secundum perfectionem, quum sint ad genus numeri determinatae, ita nec cognitiones illae essent infinitae secundum perfectionem simpliciter, quia essent determinatae ad numeri cognitionem ultra quam multae aliae cognitiones relinquuntur.

Si *ulterius arguatur*, quia beatus tanto plura videt in Deo, quantum ipsum perfectius cognoscit: et sic videtur, si infinita videt in Deo, quod Deum infinite cognoscat, et consequenter quod infinite alios beatos excedat.

Dicitur iuxta praedicta, quod sicut ea quae videt in Deo, sunt infinita tantum secundum quid, ita videt divinam essentiam infinite secundum quid, et sic etiam excedit alios beatos infinite secundum quid: sicut infiniti dies excedunt dies infinitos infinite secundum quid, non autem simpliciter, quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantum secundum quid, quum sint ad naturam temporis et dierum determinati.

Ad tertium *negatur consequentia;* et ad probationem *negatur assumptum.* Actualis enim existentia repugnat infinitis, non autem actualis cognitio per unum quod infinita simul distincte repraesentat.

Confirmatur conclusio auctoritate Augustini XV, *de Trinitate*: « Fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alias euntes atque redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

CAPUT LXI.

QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS FIT PARTICEPS VITÆ ÆTERNÆ.

Postquam posuit S. Thomas uniuscuiusque ad beatitudinem concurrentis particulares conditiones, nunc conditiones generales manifestat. — Et ponit *tres conclusiones*, quarum

Prima est : **Per visionem divinae essentiae intellectus creatus fit vitae aeternae particeps.**

Probatur primo. Visio praedicta in quadam aeternitatis participatione consistit, et est vita quaedam. Ergo etc. — Probatur *antecedens* quoad *primam* quidem *partem* sic : In praedicta visione non est aliqua successio ; ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia aeternitas in hoc a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse ; aeternitatis vero esse est totum simul. — Quo ad *secundam* vero, quia actio intellectus est quaedam vita : supple : secundum quod vita sumitur pro operatione seipsum moventis ad operationem.

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio deficere : quia supponit nullam esse aliam durationem quam tempus et aeternitatem ; et ideo quia visio beata non mensuratur tempore, concludit quod in quadam aeternitatis participatione perficitur. Hoc autem suppositum est falsum, quia datur alia mensura durationis media, scilicet aevum ; ut patet *Prima par. quaest. 10, art. 5.* et *primo sent. dist. 19. quaest. 2, art. 1*, et in multis aliis locis : ergo etc.

Respondetur, quod ratio optime propositum concludit : quia intentio S. Thomae est in illa ratione ostendere, quod illa operatio est extra tempus omnino, et ideo alia mensura mensuratur, quae aut est aeternitas, aut participatio aeternitatis : et ideo non oportebat distinguere inter aevum et aeternitatem, sed utrumque aeternitatis nomine complexus est.

Secundo prob. Esse divinae substantiae in aeternitate consistit, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo visio eius in participatione aeternitatis consistit. — Probatur *consequentia* ; quia per obiecta specificantur actus.

Adverte, quod ex eo quod per obiecta specificantur actus, vult habere S. Thomas, quod actus de perfectione obiecti participet, sicut

unumquodque particeps est perfectionis formae, a qua specificatur. Ideo, si specificatur visio ab aeternitate, oportet ut aeternitate aliquo modo participet.

(**Dubium**). Sed videtur, quod ista ratio non concludat: quia per eam etiam concluderetur, per intellectionem viae aliquem fieri participem vitae aeternae. Is enim qui diffinitionem aeternitatis considerat, habet intellectionem, cuius obiectum est aeternitas: ergo si quia obiectum divinae visionis est in aeternitate, vel est ipsa aeternitas videns divinam essentiam, est particeps vitae aeternae; sequitur, quod et iste erit particeps vitae aeternae.

Respondetur, quod non est eadem ratio de considerante rationem aeternitatis in hac vita, et de vidente divinam essentiam: quia *dupliciter* potest aliquid dici aeternitate participare. *Uno modo*, extrinsece tantum: et sic ille qui aeternitatem considerat, aliquo modo aeternitate participat extrinsece, inquantum sua operatione aeternitatem aliquo modo attingit, licet imperfecto modo; sed de hac participatione non loquitur S. Thomas. *Alio modo* intrinsece, tamquam videlicet ad ordinem aeternorum pertinens: et sic videntes divinam essentiam aeternitatis sunt participes, non autem is qui in via aeternitatis rationem considerat, quia ille tantum hoc modo aeternitatem cognoscendo, participat aeternitate, qui ipsam aeternitatis entitatem perfecte ut in se est intuetur: hoc enim non potest esse, nisi ad ordinem divinae naturae intellectus sit elevatus. Nam dictum est supra (*Cap. 53.*) quod oportet, perfecte cognoscentem aliquid unius ordinis, ad illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorem: et similiter, quum operatio specificetur ex obiecto, sic specificatur, ut ad ordinem obiecti sui pertineat; quando illud obiectum per se immediate et perfecte attingit: quando autem illud obiectum imperfecte tantum, et in alio intuetur, non specificatur, ut ad eius ordinem pertineat, sed tantum extrinseca quadam et imperfecta specificatione: est enim magis quaedam dispositio ad speciem illius cognitionis, quam sit aliquid completum in specie.

Tertio prob. Visio haec non est in tempore ex parte eius *quod* videtur: neque ex parte eius *quo* videtur; cum utrumque sit substantia divina quae est aeterna: neque etiam ex parte videntis; cum esse intellectus non subiaceat tempori, eo quod sit incorruptibilis: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium.

Quarto prob. Actio animae intellectivae, secundum quam coniungitur inferioribus quae sunt in tempore, est temporalis: Ergo eius actio secundum quam coniugitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat: talis autem maxime est divina visio: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut dicitur in Libro

de Causis (*prop. 2*), utpote existens ultima in ordine intellectuum, et elevata tamen supra materiam corporalem.

Confirmatur auctoritate Ioan. XVII, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.*

« 1°) *An visio divinae essentiae mensuretur aeternitate, et qua ratione* : – 2°) *Scoti difficultates solvuntur* ».

Circa ea quae dicta sunt, occurrit **dubium**. — Rationes enim supradictae non videntur concludere, saltem pro maiori parte, nisi quod visio divina mensuratur aliqua mensura supra tempus: ad hoc autem videtur sufficere, quod aevo mensuretur: nam aevum est supra tempus, et est quaedam aeternitas participata, ut saepenumero (*Primo Sent. dist. 19. q. 2, art. 1. ad primum*: et *2. Sent. d. 2. q. 1, art. 1*) ait S. Thomas, cum sit mensura esse secundum se intransmutabilis. Remanet ergo dubium, an videntes divinam essentiam dicantur vitae aeternae participes, quia eorum visio mensuretur aevo, vel potius quia mensuretur aliqua alia mensura quae sit aeternitas, et sit supra aevum.

Ad huius *evidentiam* considerandum est, (*primo*) quod: cum aeternitas, aevum, et tempus distinguantur ex parte mensuratorum, ut patet *Prima p. q. 10 art. 5.* in hoc, quod aeternitas mensurat esse divinum; aevum mensurat creaturas immutabiles et incorruptibiles; tempus vero, motum et res corruptibiles; ad cognoscendum qua mensura aliqua operatio mensuretur, videndum est ad quem ordinem istorum mensurabilium pertineat: quia si ad ordinem divini esse spectet, mensurabitur aeternitate; si ad ordinem creaturarum immutabilium, aevo mensurabitur; si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore.

Considerandum secundo, quod operatio beatifica, inquantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium et corruptibilium pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, et ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiens. Sancti enim, ut dicitur *4. Sent. d. 49. q. 1. ar. 2. quaestiuncula 3. ad ultimum*, ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet, transmutari non possint. – Non potest etiam ad ordinem creaturarum immutabilium pertinere propter *duo*. *Primo*, quia ad illum ordinem pertinent solum creaturae subsistentes, et quae virtute naturali creaturae fieri possunt, quae enim naturalem virtutem creaturae excedunt, intra naturalem ordinem creaturae non continentur: operatio autem beatifica neque est subsistens creatura, neque virtute aliqua creaturae produci potest, ut sit alicui creaturae naturalis, cum per divinam virtutem, divinamque essentiam per modum formae intelligibilis eliciatur. *Secundo*, quia alia est immutabilitas operationis beatificae, et alia immutabilitas substantiae incorruptibilis. Nam talis substantia licet sit immutabilis secundum esse substantiale, et non

habeat secundum tale esse successionem, neque prius aut posterius, admittit tamen secum mutabilitatem, et prius et posterius secundum successionem affectionum et intellectionum, ita quod vere dicitur ipsam esse mutabilem secundum operationes. Operatio autem beatifica non solum est immutabilis, et tota simul quantum ad suum esse, sed nec etiam patitur secum aliquam mutationem et successionem secundum quam ipsa mutari dicatur.

Relinquitur ergo, quod talis operatio ad ordinem divinae operationis et divini esse pertineat, veluti quaedam divinae beatitudinis similitudo participata. Sicut enim divina operatio in se immutabilis est, nullamque secum admittit mutationem qua ipsa mutetur, omnemque virtutem excedit creaturae, ita et operatio beatifica.

Ex his responsio **ad dubium** clarissime patet: Dicitur enim, quod operatio beatifica mensuratur aeternitate, ut tenet S. Thomas *4, Sent.* loco allegato, *quaestiuncula 3.* et *1, p. q. 10. art. 3,* et *art. 5, ad Primum.* et *Quodl. 10. q. 2. art. 1.*, non autem tempore aut instanti temporis, aut aevo, propter adductas rationes.

Sed attendendum est, quod *operationem beatificam aeternitate mensurari dupliciter intelligi potest. — Uno modo*, quod ipsa aeternitas secundum se sit mensura talis visionis. *Alio modo*, quod aliqua alia mensura superior aevo, sed Dei aeternitate inferior, sit eius mensura, quae nullum aliud nomen habet, nisi quod vocatur aeternitas participata. Utrumque quidem sustineri posset de mente S. Thomae, quia utrumque ex eius verbis potest haberi: verumtamen, videtur mihi, quod magis sit tenendum de mente ipsius, ipsam aeternitatem quae divinum esse mensurat, visionis beatae mensuram esse. Moveor ad hoc, quia in *4. Sent.* postquam ostendit, quod neque tempore mensuratur, neque aevo, concludit, quod propria eius mensura est ipsa aeternitas; et etiam quia ubicumque de mensura durationis mentionem facit, numquam nisi tres mensuras ponit, scilicet aeternitatem, aevum, et tempus. Et ulterius, quia visio beata ut sic, ad ordinem divinum pertinet, ut ostendimus, videmus autem omnia quae sunt unius ordinis, una mensura mensurari: omnia enim generabilia et corruptibilia mensurantur tempore, et omnia creata incorruptibilia mensurantur aevo: unde dicere oportet, quod omnia quae divini ordinis sunt, aeternitate mensurentur.

Advertendum est tamen, quod sicut ad ordinem divinum aliquid pertinet *essentialiter* et *primo*, sicut Deus; aliquid vero *secundario*, et per quandam *participationem*, ut visio beatifica, inquantum variationi non subest, et est supra omnem naturae facultatem; ita et aliquid mensuratur aeternitate per se et *aedaequate*, ut Deus: aliquid vero tamquam mensura *excedente* et ab ipso participata, sicut ipsa visio beata ut sic. Quum enim visio haec non pertineat ad ordinem divinum tamquam divinam perfectionem adaequans, sed tamquam aliquid de divina perfectione quae Deo naturalis est participans; non

est inconveniens, si inquantum ad ordinem divinum pertinet, non habeat mensuram adaequatam, sed tantum excedentem.

Unde S. Thomas, loco praeallegato in *4, Sent. ad tertium*, ait, quod aeternitas non est communicabilis homini, ita quod sit eius mensura adaequata, aut alicuius, quod in ipso est: potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quod sit particeps aeternitatis qua divina operatio mensuratur. Quod autem dixit, quoniam aeternitas est propria mensura eius; per propriam mensuram non intellexit mensuram adaequatam, sed mensuram sui ordinis, et qua sola mensuratur.

Si quis autem aliam partem tenere vellet, posset dicere quod sicut beatus fit particeps illius visionis qua Deus seipsum videt, ita quod habet aliquam operationem in se, quae est quaedam similitudo participata illius divinae visionis, ita fit particeps aeternitatis, inquantum sua operatio mensuratur adaequate aliqua mensura sibi inexistente, quae est quaedam participata similitudo verae aeternitatis. Et quod S. Thomas illam nomine aeternitatis comprehendit: et quod non oportet omnia quae sunt unius ordinis, unam habere mensuram, nisi eodem modo ad eundem ordinem pertineant: modo ut dictum est, Deus et visio beata non eodem modo ad divinum ordinem pertinent.

2°). **Sed contra** praedicta **arguit Scotus,** *Quarto Sent. dist. 49, quaest. 6, art. 11.*

Primo: Si sic esset, sequeretur, actum inquantum informatum esse immutabiliorem substantia ipsius actus, cum per te actus inquantum informatus mensuretur aeternitate; secundum autem suam substantiam mensuretur aevo: sed hoc est impossibile, quia impossibile est id quod convenit alicui per accidens, esse immutabilius eo cui inest: ergo etc.

Secundo: Æternum sicut est totum simul, ita caret potentia non essendi: sed hoc nulli creato convenit; ergo etc.

Tertio: Operatio beatifica non est eminentioris permanentiae quam substantia intellectualis: ergo non mensuratur aeternitate, sed aevo. — Probatur *antecedens*: quia est eius accidens, et consequenter minus nobilis.

Quarto: Sicut visio Dei dicitur aeterna in Scriptura Sacra, ita et poena damnatorum: sed poena damnatorum non est aeterna aliqua aeternitate ab aevo distincta: ergo etc.

Ad primum horum, *dicitur primo*, quod non ponit S. Thomas, ut opinatur Scotus, visionem divinam secundum suam substantiam mensurari aevo, secundum vero suam formam mensurari aeternitate, quasi substantia eius et sua forma intrinseca sint duo distincta; sed quod cum ipsa visio aeternitate mensuretur, hoc non convenit sibi inquantum absolute est intellectio ab intellectu creato elicita, sed inquantum est talis intellectio quae est divinae essentiae visio; sicut dicimus aliquid convenire homini inquantum

rationalis est, quod non convenit sibi inquantum est animal, licet animal et rationale sint una res in homine.

Dicitur secundo, quod illa formatio quae convenit illi visioni, non se habet ad intellectionem absolute sumptam, tanquam aliquid omnino extraneum ab ipsa secundum rem, sed tamquam differentia ad genus quae cum illo quidem est idem secundum rem, secundum autem formalem rationem accidit generi, sicut se habet rationale ad animal: et quod isto modo accidentaliter se habet ad aliud, non inconvenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione, quam habeat illud cui secundum rationem intelligitur advenire: et sic dicimus quod illi intellectioni qua videtur divina substantia, convenit maior immutabilitas ratione differentiae, quam ratione generis, idest inquantum talis visio, quam inquantum intellectio absolute. Unde ratio non est contra mentem S. Thomae.

Ad secundum dicitur, quod aeternum simpliciter, caret omnimoda potentia non essendi, tam videlicet logica quam naturali, et tam ab intrinseco, quam ab extrinseco: aeternum autem secundum participationem, sufficit quod careat potentia non essendi naturali, quia videlicet per nullam virtutem naturae possit deficere, et quod careat omni mutabilitate a principio intrinseco: sic autem visio huiusmodi est aeterna, et caret potentia ad non esse: sicut enim nulla virtute naturae potest sufficienter produci, ita nulla virtute naturae potest deficere, neque in ipsa, aut in eius susceptivo est potentia ad eius privationem, inquantum visio beatifica est.

Ad tertium dicitur, secundum doctrinam S. Thomae, *Prima par. quaest. 10, art: 3, ad secundum,* quod non eodem modo est visio divina aeterna, et poena damnatorum. Licet enim poena damnatorum secundum quod caret fine, possit aliquo modo dici aeterna, non est tamen vere aeterna, cum sit cum quadam transmutatione, quae aeternitati repugnat, dicitur enim Iob. 24, quod ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.

CAPUT LXII.

QUOD VIDENTES DEUM, IN PERPETUUM EUM VIDEBUNT.

Secunda conclusio est: **Illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, numquam ab illa decident.**

Probatur primo. Praedicta visio non est in tempore, sed in aeternitate: Ergo amitti non potest. — Probatur *consequentia*: quia quod quandoque est, quandoque non est, scilicet per potentiam intrinsecam, mensuratur tempore, ut dicitur IV *Physic.* (*text. comm. 117*).

Secundo prob. Si non perpetuo felicitas permaneret, non quietaretur naturale desiderium in ea. Ergo non esset ultimus finis. — Probatur *prima consequentia*: quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem, eo quod ipsa sit perpetua, et consequenter quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. — *Secunda* quoque *consequentia* probatur: quia non pervenit huiusmodi natura ad ultimum finem, nisi quando eius naturale desiderium quietatur.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum, quod *aliter* loquendum est de his quae propter aliud quaeruntur, et *aliter* de his quae quaeruntur propter se: Id enim quod quaeritur *propter aliud*, non habet ut quaeratur tamquam semper habendum, quia adveniente eo propter quod quaerebatur, cum non quaeratur nisi ad aliud acquirendum, non amplius desideratur, sicut medicina quae propter sanitatem quaeritur, habita sanitate non desideratur ulterius. Sed id quod *propter se* dumtaxat et nullo modo propter aliud quaeritur, habet ut quaeratur tamquam semper habendum quandiu manet appetens, quia habet ex se sufficientem bonitatem propter quam appetatur; et ideo cum non appetatur nisi quia bonum secundum se, cum semper sit bonum, appetitur ut semper habendum: sicut quia sanitas est secundum se quoddam bonum naturae, et quaeritur propter se, naturaliter desideratur ut semper habenda. Optime ergo probavit S. Thomas naturam intellectualem naturaliter desiderare felicitatis perpetuitatem, eo quod ipsa existens perpetua, id quod propter se desiderat, et non propter

aliud, quo modo felicitatem desiderat, appetit ut semper habendum.

Tertio prob. Nisi sic esset, talis visio non adesset sine tristitia, et ita non esset vera felicitas. — Probatur *sequela*: Visio haec a possidentibus eam maxime amatur, cum sit maxime delectabilis, et maxime desiderata. Ergo si sciatur quandoque amittenda, non est sine tristitia: quia quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert: sed si non sit perpetua, beati hoc sciunt, quia si videndo essentiam divinam cognoscunt quae sunt in natura, multo magis cognoscunt an illa visio sit perpetua nec ne. Ergo etc.

Quarto prob. Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem: Ergo ab illa non deficiet nisi per violentiam: Ergo in perpetuum durabit. — Probatur *prima consequentia*: quia quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, ut patet in gravi. — *Secunda* vero probatur: quia cum nihil tollatur per violentiam alicuius, nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis, nulla autem virtus sit, quae excedat virtutem divinam quae est causa huius visionis, impossibile est, quod per violentiam tollatur.

Adverte, quod ista ratio supponit hanc visionem non cessaturam propter voluntariam subtractionem divinae actionis, sed divinam essentiam continue ad ipsam in beatis operari, ut patet in sequenti ratione.

Quinto prob: — Non potest substantia intellectualis videns Deum desinere videre ipsum, quia possit sibi deesse facultas videndi: *aut* per hoc quod ipsa esse desinat; *aut* propter defectum luminis quo videt: quum sit perpetua, et lumen illud incorruptibiliter recipiatur ex conditione et recipientis et dantis: — Neque quia sibi possit deesse voluntas tali visione fruendi, quum percipiat in illa esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest non velle esse felix: — Neque per subtractionem obiecti, quia obiectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia non desinit aliquis videre quod primo videbat, nisi propter aliquod praedictorum.

Circa *secundi impedimenti* remotionem, scilicet, quod *beato non potest deesse voluntas tali visione fruendi, sicut non potest non velle esse felix*; considerandum, quod licet in via, felicitas sub communi ratione felicitatis non moveat voluntatem de necessitate quantum ad exercitium actus, sed tantum quantum ad actus specificationem, absolute loquendo, tamen ut superius dictum est (*cap. 26 et 56*), ex hac suppositione quod apprehendatur practice et proponatur voluntati sub ratione appetendi; pro nunc, omnibus consideratis, non potest voluntas non velle, sicut non potest intellectui proponi primum principium quin statim illi actualiter as-

sentiat. — Cum ergo inquit S. Thomas, quod videnti Deum non potest deesse voluntas fruendi illa visione, sicut non potest non velle non esse felix, intelligendum est, stante illa practica apprehensione felicitatis. Sic enim proportionaliter sibi respondent divina essentia et felicitas in communi, quia divina essentia clare visa necessario movet voluntatem, et felicitas in communi practice proposita voluntati, modo dicto, necessario acceptatur.

Circa remotionem *tertii impedimenti*, scilicet, quod *non potest obiectum beatitudinis subtrahi;* advertendum, quod *dupliciter* posset subtrahi obiectum visionis; *aut* scilicet, quia ipsum variatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum; *aut* quia ipso in se non variato, removetur debita propinquitas; sicut si longe ponatur album quod prius erat visui sufficienter propinquum. Propter utrumque horum removendum, inquit S. Thomas quod obiectum divinae visionis non subtrahitur; quia Deus semper eodem modo se habet, idest, in se nullam variationem habet, et etiam numquam elongatur a nobis.

Sexto prob: — Et est confirmatio praecedentis cum duabus sequentibus. — Probatur enim, quod non potest deficere ex propria votuntate ipsius beati. — In fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura rationalis pervenire potest; nec potest esse quod ab eo qui tali visione fruitur, aestimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid eo melius, cum illa visio omnem falsitatem excludat: Ergo impossibile est quod videns Deum velit illa visione carere. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est ut aliquis velit a bono quo fruitur discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat, saltem propter hoc quod existimatur impedimentum maioris boni.

(**Dubium**) Ad hanc rationem posset dici, quod ille qui fruitur Deo, posset velle carere illa visione, non propter aliquod malum coniunctum ei, neque quia sit impedimentum maioris boni, sed ad experiendum propriam libertatem; scilicet an posset a tali visione et fruitione ad horam desistere. — Sed ista *responsio nulla est*: — Tum quia, hoc non posset esse nisi quia experientiam propriae libertatis existimaret maius bonum quam divinam visionem, et fruitionem, et sic existimaret continuationem talis visionis esse maioris boni impeditivam: — Tum quia, videns Deum, naturali necessitate iudicat illud obiectum, omnibus pensatis, esse pro tunc summe diligendum super omnia, nec est in potestate ipsius tale iudicium suspendere; quia illa visio qua clare videt Deum, ad quam tale iudicium de necessitate consequitur, non est in potestate sua; stante autem illo iudicio quo virtute visionis divinae iudicatur Deum esse pro tunc summe diligendum, constat quod non potest

videns Deum iudicare pro tunc bonum esse suspendere actum fruitionis, ad experiendum propriam libertatem, quia hoc iudicium contrariatur illi alii iudicio. Ideo, responsio haec efficaciam rationis non tollit.

Septimo prob. Divina substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum, neque ad eius visionem concurrit actus qui per corporalia organa exerceatur: Ergo non potest illa visio aliquem fastidire qui prius ea delectabiliter fruebatur. — Probatur *consequentia*; quia fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam mutationem facit in re corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, ut patet in operatione virium sensitivarum, et in operatione intellectus nostri in hac vita, quae sine potentiis organicis compleri non potest.

Octavo prob. Divina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum eam non comprehendat: Ergo non potest illam visionem substantia intellectualis fastidire: Ergo neque ab illa potest propria voluntate desistere. — Probatur *prima consequentia*: quia nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum, eo quod semper desiderium maneat.

« *Utrum divina essentia cum admiratione videatur, et quo sensu.* »

Circa hanc rationem **dubium** occurrit: Quia si cum admiratione videtur divina substantia a beatis, videtur quod beati desiderium non impleatur: — Tum quia, ut hic dicitur, quandiu aliquid est sub admiratione, adhuc desiderium manet; — Tum quia, admiratio est cum ignorantia, et ex admiratione incitatur desiderium cognoscendi causam quae ignoratur.

Ad huius evidentiam *duo* sunt *consideranda*:

Unum est, quod licet admiratio in nobis proprie importet *duo*, ut ex Primo *Metaph. (cap. 2)* elici potest, scilicet, quod *causa* illius quod admiramur, sit *occulta*, et in eo appareat aliquid per quod videatur contrarium debere esse eius quod miramur, propter quod quoddam sciendi causam desiderium excitatur, sicut cum ferrum videmus ascendere, miramur: Tamen largo modo aliquando admiratio sumitur *pro apprehensione* alicuius ut *excedentis* omnino, propter sui magnitudinem, capacitatem cognoscentis: cum ergo hic dicitur quod divina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, accipitur admiratio *secundo modo*, non autem primo modo: quia ut arguebatur, beati non desiderant quidem alicuius rei cognitionem quam non habeant, semper tamen vident se magnitudine divinae maiestatis superari, et eius visionem

a perfecta Dei comprehensione deficere. — *Alterum* est, quod desiderium (ut dicitur *1-2 quaest. 33, art. 2, dupliciter* potest accipi. *Uno modo*, proprie secundum quod importat appetitum rei non habitae. *Alio modo* secundum quod importat intensionem affectus quae fastidium tollit. Cum ergo hic dicitur, quod quandiu aliquid sub admiratione est, adhuc desiderium manet, accipiendum est desiderium secundum proportionem ad admirationem: Si enim accipiatur admiratio ut importat cognitionem eius quod admiramur, cum ignorantia causae, et existimatione quod aliter esse deberet, sic quandiu aliquid sub admiratione est, desiderium *primo modo* manet, quia admirans appetit cognitionem causae quam non habet. Si autem accipiatur admiratio pro cognitione substantiae alicuius ut excedentis in sua intelligibilitate facultatem cognoscentis, sic eam concomitatur desiderium *secundo modo*, quod importat intensionem affectus fastidium tollentem. Et sic, cum in beatis sit ista admiratio, eo quod videntes divinam substantiam eam non comprehendant, cognoscantque incomprehensibilem esse, atque semper sint in hac admiratione, manet in ipsis semper desiderium fruendi Deo; idest, intensus affectus ad visionem Dei et delectationem eam consequentem, propter quod de angelis qui perfecte Deum cognoscunt et delectantur in ipso, dicitur I, Petri 1, quod *desiderant in eum prospicere.* Ad hunc itaque sensum procedit ratio S. Thomae.

Nono prob. Haec visio non potest desinere propter mutationem divinae substantiae cum sit immutabilis; neque propter mutationem intellectus ipsam videntis, cum elevetur in hoc supra omnem mutationem: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia si aliqua duo prius fuerunt unita, et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum: relatio enim non incipit, neque desinit esse absque mutatione alterius relatorum; intellectus autem creatus videt Deum per hoc, quod ei quodammodo unitur.

Advertendum, circa fundamentum huius rationis, quod licet intellectus quilibet creatus, sit secundum suam naturam aliquo modo mutabilis; secundum tamen quod ad visionem divinae substantiae elevatur, sit Dei munere (quantum ad ea quae ad talem visionem exiguntur) omnino immutabilis: quia enim, ut dictum est superius (*cap. 53*), elevatur ad hoc ut sit divini ordinis, de ratione autem divini ordinis est immutabilitas; ideo, ut dicitur *4, Sent. d. 49, q. 1, art. 2, quaest. 3, ad 4*, sicut immutabilitas Deo convenit per naturam, ita beati ex divino munere stabilitatem consequuntur, ut transmutari non possint, scilicet quantum ad beatam visionem: et sic intelligendum est quod hic dicitur: substantiam intellectualem elevari supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt.

Decimo prob. Nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quam quae eius substantiam videt: Ergo illa summam

immutabilitatem consequitur; supple: quantum ad illam visionem: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*; quia quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans. — Declaratur exemplo corporum, et auctoritate Aristotelis, II. *de Generatione, text. 59.* (1)

Confirmatur auctoritate Psalm. LXXXIII, 5: *Beati qui ambulant in domo tua, Domine; in secula seculorum laudabunt te.* — CXXIV, 1: *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et Isaiae, XXXIII, 20-21: *Oculi tui videbunt Ierusalem habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur: quia solummodo ibi magnificus est Dominus noster.* Ac Apocalyps. III, 12: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

Per hoc autem et Platonicorum (2) et Origenis in Libro III *Periarchon, (cap. 1)* error excluditur, qui voluerunt, animas post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

« *An voluntas videntis divinam essentiam, libera, vel necessaria sit quoad exercitium.* »

Sed contra praedicta, inquantum aliquibus rationibus conclusum est, beatum non posse velle divina visione carere, et per consequens voluntatem beati necessario velle et amare divinam essentiam clare visam; **arguitur ex Scoto,** Primo Sententiarum *dist. 1, quaest. 4.*

Primo: Quando principium elicitivum non necessario elicit, nec habens principium illud, necessario agit: sed charitas quae est principium elicitivum fruitionis, non necessario illam elicit in patria: quia nec etiam in via necessario eliciebat: ergo nec voluntas necessario fruitur.

Secundo: Aut finis movet ad istum actum, aut potentia: si finis, patet quod nulla est necessitas: quia ad nullum actum creatum necessario movet: si voluntas, tunc sic: Diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem, sed intensiorem actionem: ut patet de calido respectu calefactibilium: sed diversa praesentia obiecti cogniti, puta visi et non visi, non videtur esse nisi quaedam diversa approximatio eius ad voluntatem: ergo istud non diversificat necessitatem et non necessitatem.

Arguitur etiam **ab aliis:**

Primo sic: Obiectum quod non replet totam capacitatem potentiae, non immutabiliter movet voluntatem: sed tale obiectum

---

(1) « Quaedam corpora propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt perpetuum durare, sicut dicitur in II *de Generatione text. comm. 59.* »

(2) Desumitur ex *Phedro, Phedone* et *10 de Republ.*

est Deus, cum voluntas diligens Deum sit in potentia ad multas alias dilectiones: ergo etc.

Secundo: Non est ponendum id quod libertatem voluntatis aufert: sed haec immutabilitas voluntatis, tollit eius libertatem: ergo etc.

Tertio: Ita in via iudicamus Deum esse summe diligibilem sicut in patria, et tamen in via non necessitatur voluntas circa ipsum Deum: ergo nec in patria.

Quarto ponuntur **quidam casus:** — *Primus* est: si Deus det alicui fruitionem sui ad horam, et certificet ipsum quod post horam, illam non habebit, constat quod talis potest velle carere illa visione, cum non sit sibi impossibile conformare se Deo in volito. — *Secundus* est: si Deus praecipiat beato ut conetur suspendere amorem quo amat illum clare visum, constat quod talis poterit illum amorem suspendere. — *Tertius* est: si Deus ostenderetur videnti se esse futurus eius perpetuus afflictor, vel annihilator, et huiusmodi, constat quod apprehenderetur sub ratione displicibilis, et per consequens voluntas posset eum non velle. — *Quartus* est: sialiquis damnandus videret Deum, et cognosceret poenam aliquam sibi futuram, constat quod eius gaudium per dolorem diminueretur, et posset Deus facere quod haberet tantum dolorem quod excluderet omne gaudium; ergo etc.

Arguitur etiam *contra* istam *determinationem*: Quia videtur esse contra mentem S. Thomae. Nam, *de Verit. quaest. 22, artic. 6*, vult, quod voluntas est libera quoad exercitium actus, quantum scilicet ad velle et non velle, in quolibet statu naturae, et respectu cuiuslibet obiecti: ergo in patria non necessitatur respectu Dei clare visi quantum ad actus exercitium.

Pro solutione argumentorum Scoti *considerandum* est, quod licet intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quam in patria, inquantum et in via et in patria cognosci potest; sub alia tamen ratione est obiectum in via, et sub alia ratione in patria. In via enim non obiicitur nobis nisi ut obscure et in aenigmate cognitus, ac per aliud: in patria vero est obiectum ut clare cognitus, et per se. Et quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via, et alio modo in patria; ita voluntas alio modo se habet ad ipsum in via, et alio modo in patria: quia enim hic videtur in speculo, non autem in seipso et in propria ratione, et non videtur clare in ipso rationem summi boni et ultimi finis contineri. Ideo voluntas quae in ultimum finem, sibi sub ratione ultimi finis propositum, naturaliter fertur, non necessario fertur in Deum, nec in ipso immobilitatur; quia ex illa cognitione non sequitur de necessitate iudicium illud quo iudicet esse summe diligendus: in patria vero quia clarissime videtur in divina substantia esse summi boni et ultimi finis rationem, voluntas in ipsum necessario fertur, et immobilitatem in ipso habet,

eo quod illud iudicium quo iudicatur sic visus esse summe volendus et diligendus, non est in potestate beati, cum illud necessario sequatur ex clara visione eius quod est vere summum bonum, et summe diligibile.

Ad primum igitur **Scoti** dicitur, quod *minor* est *falsa*: ad probationem *negatur consequentia*: quia in via non proponebatur voluntati obiectum, eo modo et sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria. In via enim proponitur tamquam aliquid in aenigmate et in alio cognitum: in patria autem sibi proponitur tamquam clare et in seipso visum, et tamquam manifeste cognitum quod sit prae omnibus diligendum.

Ad secundum dicitur, quod utrumque, scilicet, et finis et potentia movent ad istum actum, hoc est, ad hunc actum concurrunt, et ex utroque aliquo modo provenit necessitas: ex fine quidem, quia est obiectum convenientissimum naturae intellectualis, et est summae bonitatis: ex parte autem voluntatis, quia voluntas est talis naturae, ut proposito sibi ultimo fine sub ratione summe diligibilis clare cogniti, necessario in illud inclinetur, sicut intellectus primis principiis necessario assentit.

Cum *probatur*, quod non ex fine: quia non necessario movet ad aliquod ens creatum: — *dicitur* quod non sic dicitur ad actum necessarium ipse finis movere, quasi necessario per modum efficientis moveat, et non sit in eius potestate non agere, sed quia est tantae bonitatis ut propositum voluntati clare ut est in seipso, natum sit inclinare voluntatem per modum finis, ita quod voluntas non poterit ipsum non appetere.

Cum vero *probatur*, quod non ex voluntate ista necessitas proveniat: — *dicitur*, quod maior appropinquatio passi ad agens, *dupliciter* potest intelligi: *aut* scilicet secundum localem distantiam tantum, ut dicantur proximiora illa quae in locis sunt minus ab invicem distantibus: *aut* secundum adhaerentiam ad rationem magis propriam agentis, ut illud magis dicatur appropinquare alicui, quod secundum rationem illi magis propriam adhaeret. Si *primo modo* accipiatur approximatio, sic *admissa maiore*, quae tamen fortassis non est vera, *negatur minor*. Si *secundo modo* accipiatur, sic *minor* quidem est *vera:* quia dum voluntati proponitur Deus non visus, sed in speculo cognitus, adhaeret Deus voluntati non per suam essentiam in se, sed secundum quandam rationem a creaturis acceptam: cum vero proponitur voluntati tamquam clare visus, adhaeret sibi secundum ipsam suam essentiam et propriam suam rationem quae sibi est intima. Sed *maior* rationis est *falsa :* quia stat aliquod obiectum sub propria ratione et essentia propositum voluntati, necessitare voluntatem; quod non necessitat ipsam sub ratione ab aliis rebus accepta propositum, sicut sanitas perfecte cognita, necessitat appetitum naturalem, quae non cognita, nisi in quadam confusione et obscuritate, non necessitat.

Ad primum aliorum, *negatur minor.* Dicitur enim voluntatis capacitatem obiectum aliquod adimplere, quando nihil extra ipsum appetentem relinquitur tanquam suae perfectionis complementum, ut dicitur *1, 2, quaest. 1, art. 8*, sic autem Deus clare visus se habet ad voluntatem : nam cum pervenerit substantia intellectualis ad visionem divinae essentiae, complementum suae perfectionis habet, et nullam aliam perfectionem desiderat.

Cum autem *probatur*, quia voluntas diligens Deum est in potentia ad multas alias dilectiones ; — *negatur consequentia* subintellecta : Per hoc enim quod obiectum aliquod satiat voluntatem, non excluditur quin cum ipso aliquid aliud amare possit ; sed excluditur amor alterius rei omnino extraneus ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit, et sit illius complementum. Dicitur enim quod beatus diligens Deum non potest habere amorem alicuius alterius rei qui ab amore Dei non originetur : sed quidquid amat et vult, amat et vult in ordine ad essentiam divinam, et ex eius amore ; et ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere.

Ad secundum *negatur minor* : Immutabilitas enim ex inclinatione naturali voluntatis proveniens, non tollit ipsius libertatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, qua aliquis a coactione est liber; (secundum Augustinum, Quinto *de civitate Dei* (*cap. 9. 10*) et S. Thomam *de Verit. q. 22. art. 5.*) sed bene necessitas coactionis: quia coactio est tantum ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco.

Ad tertium : — Dicitur *primo*, quod stante illo iudicio, etiam in via, quo iudicamus Deum esse summe diligibile, pro nunc omnibus pensatis, nihilque tale iudicium impediente, voluntas necessario illum diligit : et quandiu manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus, ut dicebatur superius (*in hoc cap.*) de beatitudine secundum universalem rationem acceptam. — Dicitur *secundo*, quod voluntas non immobilitatur in illo actu in via sicut in patria : quia illud iudicium in via est in potestate nostra propter obscuram et aenigmaticam Dei cognitionem : et potest homo ab illo iudicio et etiam ab actuali consideratione Dei cessare : aut quia talis consideratio iudicatur impeditiva melioris boni ; aut quia fatigatur homo in tali consideratione propter fatigationem virium sensitivarum ; aut ob aliquas alias causas, quarum nulla erit in patria, ubi clarissime videtur natura divina ut in se est, et ubi nulla est deceptio, et nulla fatigatio, et non potest iudicari aliquid esse melius illa visione divina : unde non est eadem ratio in via et in patria.

Ad casus propositos : - Dicitur in *communi* quidem, quod mens S. Thomae est, loqui de voluntate beatorum quantum ad id quod sibi convenit secundum se et secundum communem legem, non autem quantum ad illud quod circa illos Deus disponere potest ; quia illud accidit beatitudini et sibi non convenit per se.

In *particulari* autem : — *Ad primum* casum dicitur, quod utique

tunc talis vellet carere illa visione post horam: quia videns Deum, a voluntate divina discordare non potest, talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione, tamquam ipsam fastidiens. — *Ad secundum* dicitur, quod casus non est admittendus: quia Deus non praecipit impossibile. Beatum autem suspendere amorem illum, est sibi omnino impossibile, stante illa visione et iudicio quo ex virtute illius visionis iudicatur Deus pro tunc esse, omnibus pensatis, summe diligendus, quia ad illum amorem, illis stantibus, naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate. — *Ad tertium* casum dicitur, quod talis non apprehenderet Deum sub ratione displicibilis: quia licet videat ipsum futurum esse eius punitorem, non tamen iudicat ipsum esse malum, cum videat ipsum esse essentiam bonitatis, et nihil posse nisi optime et iustissime facere. — Ad *quartum* casum dicitur, quod gaudium illius de essentia divina clare visa, ex illo non minueretur: imo fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium et illa poena non sunt contraria: sicut et in Christo, dolor passionis non minuebat gaudium fruitionis beatae.

Ad id quod **ultimo** inducitur ex verbis S. Thomae, respondet Capreolus, *1, sent. dist. 1, quaest. 3.* mentem S. Thomae in illo loco esse, quod voluntas respectu cuiuscumque obiecti potest suspendere actum in quocumque statu, in quo sibi potest proponi sub ratione boni exitus in actum, vel cessatio ab actu: in patria autem non potest proponi sub ratione boni cessare a dilectione Dei secundum se: ideo dictum S. Thomae non obstat determinationi factae.

Sed istud (salvo semper meliori iudicio) non videtur mihi esse ad mentem S. Thomae. Ex hac enim responsione admittitur absolute, quod in patria voluntas circa Deum non est libera quoad exercitium actus: in auctoritate autem adducta hoc videtur negare S. Thomas, dum connumerans statum beatorum inter status naturae, dicit voluntatem esse liberam in quolibet statu naturae circa quodcumque obiectum, in quo etiam includitur quod sit libera erga Deum a beatis visum.

Ideo posset aliter dici, scilicet, quod cum actus voluntatis sequatur cognitionem, sicut *dupliciter* possumus loqui de cognitione qua beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione *beatifica*, et de cognitione *non beatifica*, ita *dupliciter* loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. Si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quae scilicet est cognitio Dei per ipsam divinam essentiam clare visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia non potest intellectus iudicare ipsum pro tunc non esse diligendum, et consequenter cessatio a tali dilectione non potest proponi voluntati sub ratione boni. Si autem loquamur de cognitione quam habent beati de Deo, aut ex habitu hic acquisitio, aut ex revelatione, aut aliquo alio modo, secundum quascumque alias particulares rationes, sic non necessario fertur voluntas beati in Deum sic cognitum;

quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio, quo iudicat Deum ut sic cognitum esse diligendum; quia potest a tali cognitione et consideratione cessare, et consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationem ab illo actu, ita et voluntas potest ab illo actu cessare: et sicut intellectus non necessitatur in illa cognitione ad iudicandum Dem esse diligibilem sub ratione cognitum, ita nec voluntas necessitatur ad illum diligendum.

Mens ergo S. Thomae est, quod etiam in statu beatorum, voluntas circa Deum absolute est libera quantum ad exercitium actus, inquantum potest aliquem actum libere elicere circa ipsum, aliqua cognitione non beatifica cognitum. Huic autem non repugnat quod circa ipsum, ut visione beatifica cognitum, non sit libera, sed determinata: quo modo loquimur hic de voluntate beatorum circa Deum: et hanc responsionem etiam ipse Capreolus, *1. sent. in 2. dist. quaest. 1*, videtur magis quam aliam acceptare.

CAPUT LXIII.

QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLETUR.

Tertia conclusio est: **In illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, ut in Psalm.** (1) **dicitur; et omne humanum studium ibi consummationem accipit.**

Probatur, discurrendo per omnia in quae humanus appetitus fertur, et quae secundum Aristotelem ad felicitatem requiruntur.

1°). In illa enim visione consummatur desiderium hominis secundum contemplativam vitam, de cognitione veritatis quod sibi convenit inquantum est natura intellectualis, quia ei innotescunt omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ut ex supradictis patet (*cap. 59*).

2°). Complebitur etiam desiderium eius secundum activam et civilem vitam, quod sibi convenit secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest; civilis enim vitae multa sunt appe-

(1) Psalm. CII, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum.*

tibilia, scilicet vivere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit, honoris sublimitas, famae celebritas, et divitiae; quae omnia in illa visione homines consequuntur.

Primum quidem, quia ratio in summo vigore erit divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Secundum vero, quia beati ad summam honoris altitudinem sublimantur, inquantum Deo uniuntur, cuius signum est, quod, « *regnabunt cum Christo* », ut dicitur Apoc. XX, 6.

Tertium autem, quia per illam visionem redduntur celebres, non opinione hominum qui decipi et decipere possunt, sed secundum verissimam cognitionem Dei et omnium beatorum, unde illa beatitudo in Psalm. CXLIX, 5, *gloria* nominatur. (1)

Quartum denique, quia in illa beatitudine beati perfruuntur illo, quod bonorum omnium perfectionem comprehendit, quod ostenditur, et Sap. VII, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa:* et in Psalm. CXI, 3: *Gloriae et divitiae in domo eius.*

Adimplebitur etiam desiderium delectationis quod homini et omnibus animalibus est commune, et sibi secundum vitam voluptuosam convenit: quia in illa felicitate est delectatio perfectissima, ut dicitur in Psalm. XXXV, 9: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos*: — et tanto perfectior ea quae est secundum sensus, quanto intellectus est altior sensu: et tanto est magis pura ab omni permixtione contristantis aut solicitudinis molestantis, quanto illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et continue delectans.

Complebitur etiam desiderium conservandi esse, quod est sibi et omnibus rebus commune; quia beati perfectam sempiternitatem consequentur ab omni nocumento securi, ut dicitur Isa. XLIX, 10, et Apoc. VII, 16: *Non esurient neque sitient, et non percutiet eos aestus et sol.* Et sic patet recte dixisse Boëtium, quod beatitudo est, *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* (*De consol. lib. 3, pros. 2*).

Infert postremo S. Thomas, quod huic perfectae et ultimae felicitati nihil in hac vita est adeo simile sicut vita contemplativa, et propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem posuerunt, et etiam a Domino vita contemplativa magis commendatur, Lucae X, 42, (2) tamquam magis diuturna quam activa: incipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

Circa complementum *desiderii delectationis* advertendum, quod simpliciter et absolute loquendo, delectationes spirituales sunt

---

(1) *Exsultabunt sancti in gloria.*

(2) *Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea.*

potiores corporalibus, licet corporales sint quoad nos vehementiores. S. Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundum ordinem earum per se et absolute, et tangit paucis verbis multas rationes, quas in *Prima secundae, quaest. 31, art. 5,* et *quarto Sent. dist. 49, quaest. 3, art. 5,* explicite ponit.

Una est, quod cum ad delectationem requiratur bonum coniunctum; id cui coniungitur; et ipsorum coniunctio; quantum ad omnia haec, delectatio spiritualis est potior corporali: – Quantum quidem ad id cui bonum coniungitur, quia pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam sensitiva: hoc tangitur hic cum dicitur, quod intellectus est altior sensu. — Quantum etiam ad bonum coniunctum, quia bonum spirituale est maius et magis dilectum quam corporale, cuius signum est, quia homines multa sustinent incommoda, et a maximis delectationibus corporalibus abstinent, propter honorem, famam, et huiusmodi quae sunt spiritualia bona: hoc tangitur hic cum dicitur, quod illud bonum intelligibile est maius omni bono sensibili. — Quantum vero ad ipsam coniunctionem, quia res spirituales intellectae intimius uniuntur nobis, quam res corporales per sensum apprehensae, quia intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; per sensum autem coniungimur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum, cum extrinseca tantum apprehendamus accidentia: hoc tangitur hic cum dicitur, quod illud bonum est magis intimum.

Alia ratio est, quia spirituales delectationes sunt diuturniores, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes, corporea vero delectabilia sunt corruptibilia: hanc tetigit S. Thomas cum dixit, quod bonum illud est continue delectans.

Alia postremo ratio est, quia delectationes spirituales sunt sine motu et totae simul, et consequenter puriores, corporales vero sunt cum motu ex quo lassitudinem inducunt: hanc quoque S. Thomas hic tangit, cum ait, quod delectatio beatorum est magis pura ab omni permixtione contristantis.

Circa id quod dicitur, vitam contemplativam incipere in hac vita, et consummari in futura, advertendum, quod hoc non ideo dicitur, quasi contemplatio quae est in hac vita, maneat in futura eodem modo: quia ut inquit S. Thomas, *2. 2. quaest. 180, art. 8. ad primum*, modus contemplandi non idem est hic et in patria, sed quia vita contemplativa manet quoad eosdem actus quos habebat in via: sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio divinae veritatis, ita et in patria, licet ista sit imperfecta, illa vero perfecta: intelligitur etiam ratione charitatis erga Deum, in qua principium et finem vita contemplativa habet. Unde inquit Gregorius super Ezechielem (*Homel. 14*), quod « contemplativa hic incipit, ut in caelesti patria perficiatur, quia hic ardere inchoat; cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit ».

« An per visionem divinae essentiae, omne desiderium tum ex parte appetibilis, tum appetentis, impleatur. »

Circa conclusionem principaliter intentam occurrit **dubium.** – Non enim videtur in illa felicitate per divinam visionem desiderium hominis compleri. Nam anima beata desiderat uniri corpori, et corporis beatitudinem quam nondum habet. — Item, aliquis beatus desiderat salutem alicuius quam ille nondum est adeptus: ergo per visionem divinae essentie desiderium hominis non completur.

Respondetur, ex doctrina S. Thomae, *Prima secundae, quaest. 4, art. 5. ad quintum*, quod compleri desiderium beati potest *dupliciter* intelligi: *Uno modo* ex parte appetibilis; *alio modo* ex parte appetentis. Animae ergo separatae desiderium totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter impletur ex parte appetentis, quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet.

Hanc ego responsionem S. Thomae, sic intelligo: quod non ita adimpletur animae beatae desiderium ex visione divinae essentiae, quod in ipsa nullus sit desiderii motus: cum, ut arguebatur, aliqua alia desideret. Unde et *1, 2, quaest. 67. art. 4, ad tertium: et 3. Sent. dist. 26, quaest. 2. art. 5. quaestiuncula 2.* inquit S. Thomas, quod animae beatae non dicuntur proprie sperare gloriam corporis, sed tantum desiderare: et *4, Sent. dist. 45, quaest. 3, art. 3. ad primum*, inquit, quod Sancti Martyres habent desiderium de obtinenda stola corporis, et de societate sanctorum qui salvandi sunt: – sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratae, inquantum habet perfectissimum et sufficientissimum bonum quod desiderabat tanquam ultimum suum finem, propter quem omnia alia volebat, in cuius adeptione eius essentialis felicitas consistit, licet illud non habeat omnibus modis quibus vellet, quia non habet illud ut corpus beatificans: tale enim obiectum sufficit eius appetitui: tum quia remotis omnibus aliis est essentialiter beata ex eius adeptione, utpote habens summum bonum; tum quia adeptio illius facit ut omne quod desiderat, infallibiliter consequatur. Nam cum non desideret nisi quod videt Deum velle, et voluntas Dei semper impleatur, sequitur, quod et eius desiderium semper impletur, sive de unione ad corpus sive de societate salvandorum, sive de quocumque alio: unde inquit S. Thomas, *prima secundae* loco praellegato, quod gloria corporis quam desiderant beati, habet inevitabilem causam.

Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hic dicitur, per divinam visionem substantias intellectuales veram felicitatem consequi, in qua omne desiderium quietatur; quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile continet, et quod prae omnibus tamquam finis ultimus desiderabatur, et in cuius adeptione essentia beatitudinis consistit; et etiam quia in ipso est ine

vitabilis ratio et causa adimpletionis cuiuscumque desiderii, sicut eius qui nondum adeptus est pecuniam, dicitur quodammodo desiderium rei habendae quietatum esse, quando scit se quandocumque voluerit posse pecuniam obtinere.

Sed tunc insurgit **aliud dubium.** Nam perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderii et ex parte appetibilis, et ex parte appetentis, cum omnis motus naturalis ad quietem tendat; felicitas autem sit terminus appetitus; ergo si in anima separata non est quietatio totalis desiderii ex parte appetentis, non habebit perfectam felicitatem.

Respondetur, quod de perfecta felicitate beati, *dupliciter* possumus loqui. *Uno modo,* quantum ad perfectionem essentialem felicitatis. *Alio modo,* quantum ad perfectionem essentialem simul et concomitantem, secundum quod beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregatione perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfecte beata, quia videt Deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si vero loquamur de eius perfectione secundo modo, sic utique conceditur quod non est perfecte beata. Unde S. Thomas, in *4, dist. 49, q. 1, art. 4,* tenet, quod post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensive, inquantum anima gaudebit non solum de bono proprio, sed etiam de bono corporis; imo etiam vult, quod aliquo modo augebitur intensive, non quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex unione ad corpus eius operatio efficacior erit. In Quarto etiam Libro huius *contra Gentiles,* capitulo 79, ait, quod anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.

CAPUT LXIV.

QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT UNIVERSA.

Postquam determinavit S. Thomas de Deo secundum quod est rerum finis, nunc vult de regimine ipsius universali secundum quod omnem creaturam gubernat, determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* agit de ipsa divina providentia secundum se. *Secundo*, de eius conditionibus, Cap. 94.

Circa primum, *duo* facit: *Primo,* agit de providentia et gubernatione divina secundum quod ad omnia communiter se extendit, *Secundo*, ut se extendit particulariter ad homines, Cap. 84.

Circa primum, *duo* facit: *Primo*, agit de ipsa providentia. *Secundo* de ordine executionis divinae providentiae, Cap. 77.

Circa primum, *duo* facit: *Primo*, ostendit in communi Deum universa sua providentia gubernare. *Secundo,* ostendit in particulari de aliquibus quod sub divina providentia contineantur, Cap. sequenti:

Quantum ad primum, ponitur haec.

Conclusio: **Deus sua providentia gubernat et regit universa.**

Ad evidentiam huius conclusionis antequam probetur, considerandum est, quod providentia et gubernatio se habent sicut ratio practica, quae scilicet ordinatur ad alicuius operationem, et executio rei ordinatae per cognitionem: sicut se habent ratio domus producendae in mente domificatoris existens, et productio domus. Nam providentia proprie loquendo, nihil aliud est quam Idea et exemplar ordinis rerum in suos fines, cum proposito talem ordinem in rebus exequendi. Unde diffiniens eam S. Thomas, *Prima par. quaest. 22, art. 1*, ait, quod est *ratio ordinis rerum in finem.* Accipitur enim in hac diffinitione ratio pro conceptione practica in mente divina existente, regulativa ordinis rerum ad suos fines: sicut ars divina est exemplar rerum secundum quod egrediuntur a Deo, et in suis gradibus collocantur: quamvis etiam, extenso nomine providentiae, ipsa excogitatio ordinis rerum in finem, quae dicit actum divini intellectus terminatum ad ideam et exemplar talis ordinis, possit providentia nuncupari.

Attendendum tamen, quod nomine rationis ordinis rerum in finem,

non accipitur exemplar quo repraesentatur tantum ipsa habitudo et ordo uniuscuiusque rei ad suum proprium finem, sed quo etiam repraesentantur practice et disponuntur in mente divina ea quae conferunt ad finis assecutionem, et ea quae a finis consecutione possunt impedire. Patet *1, Sent. dist. 39, quaest. 2. art. 1.* Providendo enim Deus universo, in mente sua disponit ad quem finem unaquaeque res sit ordinanda, et quae illi sint conferenda tamquam utilia ad finem, atque etiam quae sint removenda a natura tamquam impedientia finis assecutionem : sicut quia homo ordinatur ad rerum cognitionem per intellectum, datur sibi corpus taliter complexionatum, quod intellectivae cognitioni deservire possit, non autem corpus asini aut equi, quod magis talem cognitionem impediret.

Considerandum quoque, quod *dupliciter* possumus loqui de conferentibus ad finem et impedientibus ab eo. *Uno modo*, respectu primi et principalis provisi, quod est universum, et tunc intelligendum est ad providentiam pertinere, disponere et tribuere omnia conferentia ad finem, et removere omnia impedimenta tam extrinseca quam intrinseca : quia providentia respectu ipsius universi est non solum de ordine ad finem, sed etiam de eventu finis, qui est manifestatio et communicatio divinae bonitatis tali modo, et ordo partium in universo qui ad talem communicationem et manifestationem ordinatur. *Alio modo* respectu eorum quae secundario providentur, tamquam scilicet ad perfectionem universi ordinata; et tunc ad providentiam pertinet removere omnia intrinseca impedimenta a natura, ut scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quod sit improportionata fini proprio ad quem ordinatur, non autem ad ipsam pertinet removere omnia extrinseca impedimenta ab omnibus huiusmodi: quia non omnia sic sunt provisa ut omnino finem consequantur; sed aliqua sic sunt provisa ut habeant ordinem et proportionem ad suum finem, sed tamen possint a consecutione finis impediri.

Cum ergo dicitur, quod Deus sua providentia gubernat universa, datur intelligi quod apud ipsum est practica conceptio et idea ordinis uniuscuiusque rei ad suum finem, quod significatur nomine providentiae, et quod operatur ad hoc, ut omnia ad suos fines dirigantur: quod nomine gubernationis exprimitur.

Probatur itaque **conclusio.**

Primo sic: Omnia ordinantur ad bonitatem divinam sicut ad finem: Ergo Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, est omnium rerum gubernator. — Probatur *consequentia* : quia quandocumque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis. Probatur exemplo exercitus, et artium subordinatarum: partes enim exercitus et eorum opera ordinantur ab bonum Ducis, scilicet ad victoriam; et

ideo ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti, quae est de iis quae sunt ad finem, ut civilis militari, militaris equestri, et ars navis gubernatoria navifactivae.

Advertendum, quod cum dicitur: *bonitatem divinam esse a Deo substantialiter habitam et intellectam et amatam;* quod possumus accipere, ly *substantialiter*, ut determinativum omnium sequentium: aliter enim a nobis intelligitur et amatur bonitas divina, et aliter a Deo. A nobis enim intelligitur et amatur non tamquam existens de substantia nostra, sed tamquam aliquid a nostra substantia extraneum. Ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter, prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale, non etiam actus quo eam intelligimus et amamus, est nostra substantia, sed accidens; ideo et hac quoque ratione ipsam non intelligimus et amamus substantialiter. A Deo autem intelligitur et amatur tamquam propria substantia, et tali actu qui est sua substantia; ita quod in ipso intelligens, intellectum, et intellectio, similiter amans, quod amatur, et ipse actus amandi, sunt unum substantialiter in ipso: et propterea bene dicitur, quod est ab ipso et intellecta et amata substantialiter. — Possumus etiam accipere ut determinativum tantum, ly *habita*, ita quod sit sensus, quod est habita tamquam eius substantia, et est principaliter intellecta et principaliter amata.

Secundo prob. Deus utitur omnibus dirigendo ea ad finem: Ergo etc. - Probatur *consequentia*: quia dirigere ad finem est gubernare. - *Antecedens* vero probatur; quia omnia quae habent quocumque modo esse, sunt effectus Dei, facti propter finem qui est ipse, quicumque autem facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem.

Tertio prob. Deus est primum movens non motum: et per intellectum, ut ex superioribus patet, est movens: Ergo movet omnia per intellectum ad suos fines: Ergo gubernat omnia quae moventur in finem, sive moveantur corporaliter sive spiritualiter: sicut desiderans dicitur moveri a desiderato. — Probatur *consequentia*: quia primum movens non minus sed magis movet quam secundaria moventia, cum sine eo non moveant alia: et omnia quae moventur, propter aliquem finem moveantur, ut supra est ostensum (*cap. 2*). — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia nihil aliud est regere et gubernare per providentiam, quam movere per intellectum aliqua ad finem.

Circa id quod addidit S. Thomas conclusioni, scilicet: *sicut desiderans dicitur moveri a desiderato spiritualiter*; advertendum quod licet motus proprie non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen motus ad significandum omnem operationem etiam immanentem in agente: et sic dicitur aliquod operans tali operatione moveri dum operatur, licet suus motus non sit actus existentis in potentia, sed actus existentis in actu: et hoc dicitur moveri

spiritualiter, quia videlicet ille motus non est accidens corporale et extensum, sed spiritualis operatio.

Cum ergo hic dicitur, quod desiderans movetur a desiderato, spiritualiter intelligitur quod movetur ab ipso, non quemadmodum corpus movetur ab aliquo per receptionem alicuius formae partibiliter, sed secundum quod operans dicitur moveri ad operationem ab eo, quod est suae operationis aliquo modo causa: et quia desideratum est causa desiderii per modum finis, ideo dicitur desiderans a desiderato spiritualiter moveri. Cum ergo Deus sit primum movens non motum, non solum in genere causae efficientis, inquantum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere causae finalis, inquantum nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius qui est primum appetibile; idcirco gubernat omnia quae moventur ad finem, sive corporaliter moveantur, sive spiritualiter, aut scilicet tamquam ab efficiente, aut tamquam a fine.

Quarto prob. Corpora naturalia moventur propter finem, licet finem non cognoscant: sicut probatum est superius (scilicet capitulo tertio) ex hoc quod semper in eis accidit quod melius est vel frequentius, et etiam quia non aliter fierent per artem: Ergo tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinatur: Ergo a Deo mediate vel immediate: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia impossibile est quod aliqua non cognoscentia finem, operentur propter finem, et ordinate in ipsum perveniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moveantur, ut patet de sagitta. — *Secunda* quoque probatur: quia omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipit, ut in scientiis speculativis et operativis apparet.

Ad evidentiam secundae probationis *antecedentis*, considerandum, quod cum ars imitetur naturam quantum potest, ut dicitur II *Physicorum*: si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad earum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit. Manifestum est autem, quod ars faceret eas propter aliquem finem; quia manifestum est quod agentis per intellectum est propter aliquem finem operari, ideo et naturam oportet in operibus suis aliquem finem intendere: et haec est ratio quam intendebat S. Thomas per illa verba: « et non aliter fierent per artem. »

Circa *secundam consequentiam* et eius probationem, considerandum, quod sicut est ordo in caussis moventibus et finalibus, ita quod inferior causa non agit nisi in virtute causae superioris, ita tam in cognitionibus practicis quam speculativis est similis ordo, quod inferior scientia non causat suarum conclusionum cognitionem nisi in virtute superioris et nobilioris cognitionis; et quia virtus scientiae continetur in principiis, ideo oportet in illius principiis salvari virtutem superioris scientiae, quod fit inquantum a superiori scientia illa accipit tamquam nota. Patet enim in scientiis nostris quod omnes scientiae accipiunt principia a Metaphysica quae est

superior inquantum in earum principiis salvatur virtus primorum principiorum quae a Metaphysico considerantur. In practicis etiam patet, quod inferiores artes regulantur secundum principia sibi tradita a superiori arte, sicut ars militaris a civili accipit principia quibus regulatur, et ars factiva navis accipit cognitionem qualiter oporteat esse navem a gubernatoria arte: et ideo cum cognitio et ars divina superior sit omni alia arte et cognitione, oportet ut ab ipsa omnis alia ars omnisque alia cognitio reguletur, et dirigatur; et idcirco, si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est ut etiam a cognitione divina talis ordo dependeat, inquantum illa cognitio inferior a superiori cognitione dirigitur et regulatur.

Quinto prob. In universitate rerum sunt res distinctae et contrariae in unum ordinem convenientes, cum quaedam quorundam operationes excipiunt, et quaedam a quibusdam iuventur vel etiam operentur; idest, fiant et producantur; (accipitur enim hoc loco: operantur: in passiva significatione). Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ea quae sunt secundum naturam distincta, non conveniunt in unum ordinem nisi ab uno ordinante colligantur in unum.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum *duplex* sit ordo universi, ut dicitur XII *Metaph. (text. comm. 52)*: scilicet, *ordo* partium universi inter se in toto; et *ordo* universi totius ad Deum tamquam ad finem; proprie loquendo, ut dicitur *de Verit. quaest. 5. art. 1, ad nonum,* dispositio respicit ordinem partium ad invicem; quia disponi dicuntur aliqua secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo: providentia vero respicit illum ordinem qui est totius ad finem quod non solum circa universum intelligendum est, sed etiam circa unamquamque rem particularem: quia dispositio respicit ordinem partium rei, si habet partes, et ordinem quem habet in universo ad alias partes: providentia vero respicit ordinem ipsius ad suum finem: est enim idea sive exemplar ordinis uniuscuiusque rei ad suum finem in mente divina existens.

Quod autem dicitur *1. p. q. 22, art. 1.* et *1. Sent. dist. 39. quaest. 2. art. 1.* dispositionem respicere utrumque ordinem, intelligendum est non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionem et translationem: quia enim ordo partium universi est propter ordinem ipsius ad Deum (sic enim ordinantur ut ipsum universum consequi possit divinae bonitatis similitudinem, et ut in ipso divinae bonitatis abundantia manifestari possit) ideo nomen dispositionis extensum est ad significandum etiam exemplar, sive ideam talis ordinis in finem. Patet ista expositio ex ipsis S. Thomae verbis. Nam in *prima parte*, ut ostenderet se loqui non secundum proprietatem, vocabuli, sed secundum quandam nominis extensionem dixit non absolute quod dispositio sit talis, sed quod dispositio po-

test dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Posset etiam dici, quod ordo rerum in finem *dupliciter* accipi potest. *Uno modo* ex parte rei ordinatae tantum; quando scilicet res habet dispositionem per quam est tali fini conveniens et proportionata; sicut ordo medicinae ad finem ex parte ipsius est, ut sit taliter disposita, quod sit sufficiens talem morbum curare, aut tales humores educere, et ad huiusmodi effectum proportionem habet. — *Alio modo*, potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis, secundum quod ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem; sicut cum quis sumit medicinam, dicitur ipsam ad sanitatem actualiter ordinare, inquantum eam propter consequendam sanitatem sumit.

Si accipiatur ordo ad finem *primo modo*, sic pertinet ad dispositionem, quia ad ordinem partium inter se aut in toto consequitur ordo et proportio ipsius ad finem, non sunt enim partes convenienter ordinatae nisi ex ipsis resultet in toto convenientia et proportio ad finem: et sic uterque ordo ad dispositionem pertinet: dum enim Deus similitudinem suae bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes universi sic inter se ordinandas esse, et ex ipsis sic ordinatis, universum esse futurum aptum fini quem intendit, scilicet ad manifestationem bonitatis suae, eo modo quo ipsam vult manifestari: et secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere: et hoc est disponere apu . seipsum universum. Ad hunc sensum loquitur S. Thomas in *Prima parte*, et I *Sententiarum*.

Si autem accipiatur ordo ad finem *secundo modo*, sic ad providentiam pertinet. Nam providentia est exemplar et idea non solum proportionis, sed etiam directionis et applicationis rerum ad finis assecutionem, et eorum quae ad ipsum consequendum conferre possunt, aut etiam possunt impedire, cum proposito producendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter, illis quae ad hoc conferre possunt in tali natura inductis, et quae impedire possunt a natura exclusis, ut *Primo Sententiarum* loco praeallegato constat. Ad hunc sensum loquutus est in quaestionibus *de Veritate*, talis enim ordo ad finem, non ad dispositionem sed ad providentiam pertinet.

Si autem magis alicui placeat Capreoli expositio in *Primo sent. dist. 40. art. 2.*, dicentis quod correxit in quaestionibus *de Veritate* id quod in *Primo Sententiarum* dixit, illam sequatur: sed meminerit, quod dicitur *Primo Sententiarum* in *Prima* etiam *parte* dici: Capreolum autem saepenumero ad alia proposita dixisse, tenendum esse, quod in Summa tenuit S. Thomas, quoniam illud sit eius ultimum testamentum, huic enim non concordat si dicamus, ea quae in *Prima parte* dixit, esse in quaestionibus *de Veritate* retractata.

Quare, melius erit utrumque dictum salvare, aut aliquo modorum dictorum, aut alio aliquo meliori, quam dicere unum per aliud retractatum. Sed licet dispositio divina a providentia secundum rationem distinguatur; quia tamen dispositio providentiam concomitatur et ordinatur ad ipsam, ideo saepenumero actum dispositionis S. Thomas attribuit providentiae, et ex ipso providentiam divinam concludit: quod sane in hac ratione facit. Nam ex eo quod res distinctas in unum ordinem universi colligit, concludit ipsum gubernatorem et ordinatorem omnium esse, indifferenter utendo nomine gubernatoris et ordinatoris diversarum naturarum in unum.

Sexto prob. Eorum quae circa coelestium corporum motus apparent, assignari non potest ratio ex necessitate naturae, cum quaedam ipsorum plures habeant quibusdam, et omnino difformes: Ergo oportet illorum motuum ordinationem esse sub aliqua providentia, et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum quae per illos disponuntur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum natura determinetur ad unum, ubi in iis quae rei alicui conveniunt, videtur aliqua multiplicitas et variatio, oportet illud non naturae sed alicui alteri principio attribuere: ideo cum motus coelorum varii sint, et unius coeli sint plures motus etiam difformes, ut motus ab Oriente, et motus ab Occidente, et motus trepidationis octavae sphaerae; ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo coelum illis motibus moveatur, quia natura ad illos motus impellat, sed in aliquod principium quod illos coelestes motus ad aliquem finem dirigit et ordinat: et secundum hoc procedit haec ratio.

Advertendum tamen, quod non intendit S. Thomas, motus coelorum naturales nullo modo esse: sunt enim naturales ex parte materiae, inquantum coelum habet in sua natura aptitudinem ut talibus motibus ab intellectu moveatur, ut inquit II *Physicorum* (*Lect. 1, sup. 2. text.*) et in plerisque aliis locis; sed vult ipsos non esse naturales ex parte formae et ex parte principii activi, ut possit dici quod ex necessitate naturae, quae est forma, proveniunt, et non ab agente per intellectum, et voluntario, sunt ordinati.

Septimo prob. Inveniuntur aliqua tanto perfectius ordinata, quanto sunt Deo magis propinqua; ut patet in corporibus coelestibus, quae numquam deficiunt ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut inferiora corpora: et in substantiis intellectualibus quae neque etiam mutabiles sunt. Ergo Deus est causa totius ordinis rerum: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, signum est, quod illa res sit causa eius quod diversimode participatur. Declaratur in calidis ex appropinquatione ad

ignem. Hoc autem provenit, quia quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius.

Octavo prob. Id quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, secundum Philosophum, XII *Metaph.* (*text. comm. 52*). — Et etiam ut in Genes. I, 31, datur intelligi (1). Ergo bonum ordinis universi est id quod est praecipue volitum et intentum a Deo. Ergo Deus suo intellectu et voluntate omnia gubernat. — Probatur *prima consequentia:* quia intellectus et voluntatis divinae, per quae Deus operatur, (ut in superioribus, *cap. 18*, patet) finis ultimus est bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret: res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bona. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia nihil aliud est gubernare aliquam rem, quam ei ordinem imponere.

Circa probationem *primae consequentiae* adverte, quod ex istis duabus propositionibus scilicet: *Bonitas Dei est finis ut communicetur:* et: *Res participant divinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonae*; relinquit S. Thomas tamquam manifeste sequens, quod quanto res sunt magis bonae, tanto sunt magis intentae, quia bonitati divinae magis assimilantur: ex quo patet, quod si ordo universi est maxime bonum in rebus creatis, est etiam maxime volitus et intentus: quae erat consequentia probanda.

Circa hanc propositionem: *Intellectus et voluntatis divinae non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret*: — Advertendum *primo*, ut in ante habitis de mente S. Thomae, *de Potentia, quaest. 3, art. 15, ad quartum*, dictum est, quod hoc non sic intelligitur, quasi ipsa divinae bonitatis communicatio sit ultimus divinae voluntatis finis; tunc enim ipsa similitudo communicata, et per consequens aliquid creatum, esset finis Dei; sed quia sua bonitas est suus finis ex cuius amore eam vult communicare.

Advertendum *secundo*, quod idcirco S. Thomas de ultimo fine mentionem facit, quia cum per ultimum finem intelligat *finem operantis*, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult, non esse inconveniens Deum agere ad alium finem praeter suam bonitatem, qui scilicet non sit ultimus ipsius finis, sed sit *finis operis,* ad quem videlicet res creata perducitur, puta assimilatio ad Deum, aut quodcumque aliud, ad quod res creata ordinatur.

Nono prob. — et est confirmatio praecedentis rationis. — Bonum ordinis universi est propinquissimum in rebus creatis bonitati divinae quae est finis divinae voluntatis: Ergo hunc ordinem

(1) *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

maxime curat Deus: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, cum hoc sit etiam finis aliorum. — *Antecedens* vero probatur: quia ad illud bonum ordinatur, ut patet in partibus quae ordinantur ad esse totius.

Decimo prob. Ex eodem fundamento arguitur: — Ordo rerum creatarum secundum distinctionem naturarum et graduum ex divina sapientia procedit; Ergo et ordo operationis; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia per operationem res magis appropinquant ad ultimum finem, eo quod per ipsam res consequatur suam ultimam perfectionem, cum ultimus finis et perfectio rei sit vel operatio, vel operationis terminus aut effectus, sicut eius perfectio prima est forma, ut dicitur II *de Anima text. 4*. — *Secunda* etiam probatur: quia ordinare actiones aliquarum rerum ad finem, est ipsas gubernare.

Circa istam propositionem. — *Ultimus finis rei et perfectio, est vel operatio, vel operationis terminus aut effectus*: considerandum est, ut etiam in praecedentibus est ostensum, quod operatio aut effectus operationis dicitur ultimus finis et perfectio rei, non secundum quod perfectio nominat actum existentem in perfectibili, si universaliter loquamur; cum non omnis operatio maneat in operante, accipiendo operationem pro quocumque actu secundo; sed secundum quod nominat ultimam actualitatem rei: res enim illi operationi suo modo coniuncta vel effectui, non remanet in potentia ad ulteriorem actum, ita quod operatio vel eius effectus rem in potentia constituat ad ulteriorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum. Quando enim ex operatione nihil relinquitur, ut in operationibus immanentibus invenitur, aut etiam in aliquibus operationibus transeuntibus, tunc ipsa operatio est ultimus finis, et ultima rei perfectio: quia est ultimum ad quod res ordinabatur: et ipsa res unita tali operationi, sive subiective sive secundum virtutem qua ab ipsa egreditur operatio, habet ultimum suum complementum, quod est uniri quomodocumque actualiter suae operationi. Quando autem aliquid per ipsam operationem efficitur, ut in domificatione accidit, tunc terminus sive effectus talis operationis est ultimus finis et ultima rei perfectio: quia ultimum ad quod est in potentia, est effectus, et per quandam continuationem suae virtutis cum effectu constituitur ultimate in actu, ita quod non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad ulteriorem actum, sed est eius potentia ultimate completa.

Confirmatur conclusio auctoritate Psal. XCIX, 3: et XLVI, 8, ubi Deus vocatur *Dominus* et *Rex*; Regis enim et Domini est suo imperio regere et gubernare subditos. — Confirmatur etiam, quia divino praecepto rerum cursus ascribitur Iob. IX, 7: *Qui prae-*

cipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo. Et in Psalm. CXLIX, 6: *Praeceptum posuit et non praeteribit.*

Per hoc excluditur error antiquorum naturalium, dicentium omnia ex necessitate materiae, et consequenter a casu, et non ex ordine providentiae provenire (1).

CAPUT LXV.

QUOD DEUS CONSERVAT RES IN ESSE

Postquam ostendit S. Thomas, Deum omnia sua providentia gubernare in communi, nunc vult particulariter de aliquibus ostendere quod ad ea, divina extenditur gubernatio.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, ostendit, quod esse rerum subditur divinae gubernationi. *Secundo*, quod omnium operationes illi subduntur, Cap. 65. *Tertio*, quod singularia, Cap. 76.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod omnia a Deo conservantur in esse. *Secundo,* quod nihil dat esse nisi in virtute Dei, Capit. sequenti.

Quantum ad primum **arguit** sic:

Primo. In bonitatem divinam ordinantur res sicut in finem Dei, non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: Ergo earum conservatio in esse pertinet ad divinam providentiam: — Probatur *antecedens*: quia res inquantum sunt, similitudinem divinae bonitatis gerunt, quod est finis earum, scilicet intrinsecus, ut supra est ostensum (*cap. 19 et 20*). — *Consequentia* quoque probatur; quia cum regi et gubernari aliqua dicantur secundum quod ordinantur ad finem, omne id per quod aliqua suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

Secundo arg. Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum conservatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius.

Circa probationem *consequentiae* advertendum est ex doctrina S. Thomae, *de Potentia*, *quaest. 5*, *art. 1*, *ad secundum*, et *1*, *p. quaest. 104. artic. 1*, *ad quartum*, quod eadem est actio secundum

(1) Huius erroris auctor fuit Empedocles, ut dicit Aristoteles II Physic. text. 43; et omnes qui solam materialem causam noverunt: de quibus I. Metaph. cap. 4.

rem qua Deus res producit in esse, quae dicitur creatio, et qua eas conservat, quae dicitur conservatio, sed ratione distinguuntur. Quia creatio importat in sua ratione respectum ad rem secundum quod incipit esse, et dicit ordinem durationis, saltem imaginariae, ad non esse praecedens, secundum quod ipsa nos utimur, tenentes secundum fidem mundum habuisse initium suae durationis. Creare enim sic sumptum, est aliquid ex nihilo facere de novo. Si autem acceperimus creationem ut nominat tantum productionem alicuius ex nihilo, sic diceret respectum productionis ad esse rei, non includendo novitatem ipsius, sed ordinem naturae ad non-esse rei. Conservatio autem, ultra habitudinem productionis ipsius esse rei, dicit continuationem influxus et productionis ipsius esse, et ordinem esse rei ad mensuram praecedentem in qua habuit esse, scilicet quod talis actio non sit tempore interrupta. Ideo hic dicitur, quod conservatio est continuatio esse rei; idest, est productio esse rei sine interruptione.

« *An creatio et conservatio sint una et eadem actio* ».

Sed insurgit contra dictum, **dubium** ex Aureolo (*2, Sent. d. 1, et 1, Sent. d. 27. et 42.*) apud Capreolum in *Secundo Sent. d. 1, q. 2.* Nam creatio et universaliter omnis productio creaturae non habet quod duret nisi per instans, alioquin non posset Deus annihilare productum post primum instans, et sic productum, esset ex se necesse esse, conservatio autem importat continuationem: et sic habet quod duret plusquam per instans: ergo productio et conservatio non sunt una et eadem actio.

Confirmatur, quia Deus communicat actionem et productionem creaturae, non autem conservationem; ergo etc.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum *dupliciter* de creatione et conservatione possimus loqui, scilicet *quantum* ad eorum entitates absolute, et *quantum* ad eorum proprias rationes quae nominibus creationis et conservationis importantur: — Si loquamur de ipsis quantum ad eorum entitates, sic cum nihil aliud sint quam divina actio quae est substantia divina, constat, quod eodem modo sunt aeterna, et eodem modo habent quod durent, non tantum per istans temporis, sed semper, sicut et divina substantia est aeterna, et numquam deficiet. — Si autem loquamur de ipsis quantum ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est, accipiendo creationem prout iucludit novitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine utuntur catholici: et aliter ipsam accipiendo prout talem novitatem non includit.

Si enim *primo modo* accipiatur, sic habet creatio quod duret tantum per instans: quia cum creatura accipiat esse a Deo de novo, in primo tantum instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine creationis, quae terminatur ad creaturam secundum quod de novo esse accipit ut sic, durat tantum per instans: conservatio autem

habet ut duret quandiu esse rei creatae durat. Unde illa actio quae in primo instanti esse creaturae habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans, habet rationem conservationis, quia est actio continuans esse rei; non quidem esse continue influens per modum inceptionis, sed esse prius productum manutenens. Si autem acciperemus creationem ut solum influxum essendi importat, absque novitate, quo modo entia ab aeterno producta possent dici esse creata; sic non est de ratione creationis quod duret per instans fluens aut per tempus, sed tantum ut sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab aeterno creata et numquam desineret, et ipsa creatio semper maneret sicut et conservatio; eadem actio divina semper haberet rationem creationis et rationem conservationis; alia tamen esset ratio creationis, et alia ratio conservationis, quia ipsa actio ut connotans habitudinem tantum influxus essendi, nulla materia praesupposita, diceretur creatio; eadem ut connotans habitudinem manutenentiae esse prius habiti, diceretur conservatio.

Ad argumentum ergo, *negatur antecedens*, si accipiantur creatio et conservatio quantum ad ipsam substantiam actionis: et patet, quod probatio nihil facit contra hunc sensum, quia cum possit esse ipsa entitas creationis absque hoc, quod per ipsam aliquid creetur, sicut antequam mundus crearetur, ipsa erat, licet tunc non haberet rationem creationis; constat quod nulla res creata ex se, est ens necesse esse, et quod quaelibet potuit non produci et numquam esse. — Si autem accipiantur istae actiones quantum ad eorum formales rationes, *concesso antecedente* de creatione quae importat novitatem essendi in effectu, *conceditur* etiam *consequens*. Nam, verum est quod creatio et conservatio non sunt una et eadem actio formaliter, sive quantum ad earum formales rationes: nec oppositum huius dicimus imo distingui ipsa ratione superius est ostensum. Si autem acciperetur creatio ut novitatem essendi non includit, sed ut dicit tantum influxum essendi, *negaretur* etiam *antecedens*, et ad probationem *negaretur sequela*: quia sicut non habet quod duret per instans, ita etiam non habet quod duret per aliquod determinatum tempus; cum duratio temporis aut instantis transeuntis sit praeter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationem consequatur.

Utrum autem res quam Deus producit per creationem, necessario per aliquod tempus maneat; dicitur, quod utique hoc necessarium est necessitate suppositionis. Nam supposito quod a Deo accipiat esse, necesse est quod per aliquod tempus esse habeat; quia rerum permanentium dari non potest ultimum esse, alioquin instans esset immediatum instanti: imo oportet quod per infinitum tempus duret, si sit ab aeterno producta: nec tamen, sequitur quod sit ens ex se necesse esse; tum quia potuit non produci; tum quia non est tempus adeo parvum, quin ante illud eam Deus poterit annihilare: sicut etiam supposito quod producatur motus, necesse

est ut per aliquod tempus esse habeat, et tamen motus non est ens necesse esse.

Ad confirmationem negatur *consequentia*: non enim valet ista consequentia: Deus communicat esse lapidi, et sibi non communicat sapientiam: ergo esse divinum et eius sapientia non sunt una et eadem res: sed bene sequitur, quod non sint idem secundum rationem. Ita in proposito, ex eo quod Deus non communicat conservationem rei creatae, communicat autem actionem, non sequitur quod non sint una actio materialiter, sed solum quod formaliter distinguantur. — *Antecedens* etiam fortasse falsum est. Nam locus est conservativus locati, et una res creata per aliam conservatur, tamquam per instrumentum divinae virtutis.

Tertio arg. Deus est per se causa specierum: Ergo se habet hoc modo ad conservationem ipsarum, sicut hoc generans in natura ad generationem cuius generationis est causa per se: Sed cessante operatione generantis cessat generatio: Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina: Ergo etc. — *Antecedens* probatur in specie humana: Speciei humanae oportet esse aliquam per se causam agentem, ut patet ex compositione et ordine partium in omnibus non impeditis servata; ergo Deus mediate vel immediate eam causat, cum sit omnium rerum prima causa. — *Prima* vero *consequentia* probatur simul et declaratur, ex eo quod nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sed tantum huius individui: non enim hic homo est causa speciei humanae, quia sic esset causa hominis, et per consequens esset causa sui ipsius: sed est causa generationis huius hominis, per se loquendo, inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.

Circa istam propositionem. *Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei*:

Advertendum primo, quod per causam simpliciter speciei, intelligit S. Thomas causam ipsius secundum quod est talis species, et non cum aliqua adiectione consideratae: et intelligit de causa per se, ut patet *de Potent. quaest. 5, art. 1*, et *Prima. p. q. 104*, ubi hanc rationem etiam ponit.

Dupliciter autem aliquid potest dici causa *per se* alicuius; *uno modo* ex parte causae: *alio modo* ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte *causae*, quando causat illud virtute propriae naturae: non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causae per se coniungatur, sicut dicimus ignem per se calefacere, aquam vero, quae est calida, non calefacere per se, sed per aliud, quia calefacit inquantum aliquid naturae ignis participat: et dicimus domificatorem per se aedificare, non autem album, sed per accidens. Ex parte vero *effectus*, dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam et rationem habet ab illa causa dependentiam; non

autem quia coniungatur alicui ad quod prius causalitas terminetur secundum quod est tale, sicut dicimus aedificatorem per se aedificare: album autem aut rixam ex domo exortam, causare per aliud aut per accidens.

In proposito ergo, sumenda est causa *per se* ex parte utriusque. Nam cum hic dicatur, quod individuum non est causa simpliciter speciei, et alibi, quod non est causa speciei inquantum huiusmodi; datur intelligi quod *per se* sumitur ex parte effectus. Dicitur enim causa alicuius speciei simpliciter, quae est causa ipsius nulla sibi facta adiectione, sicut causa humanae speciei dicitur quae hominem causat: illa autem quae non causat hominem, sed hunc hominem, non dicitur simpliciter causa speciei humanae. Similiter, cum dicitur aliquid causa speciei inquantum huiusmodi, constat quod, ly *inquantum huiusmodi*, determinat rationem effectus. Ex eo vero quod dicitur *Prima parte*, ubi supra, individuum unius speciei non esse per se causam formae alterius inquantum est talis forma, datur intelligi etiam accipi *perseitatem* ex parte causae.

Considerandum secundo, quod quia causa *per se* speciei, directe habet causalitatem supra essentiam speciei, inquantum est talis essentia, et ipsam specificam rationem adaequat, oportet quod in quocumque essentia speciei reperitur, illud sit a tali causa causatum: unde oportet ut causalitas talis causae ad totam speciem se extendat, et ad omnia sub specie contenta. Propter hoc optime deducit S. Thomas, quod si hic homo esset causa speciei humanae, esset causa hominis, et sic esset causa sui ipsius, cum ipse sit homo.

Considerandum tertio, ex doctrina S. Thomae, *de Potentia, quaest. 5. art. 1,* et *2 Sent. dist. 18, quaest. 2, art. 1,* quod cum *per se* causa totius speciei non possit esse aliquod ipsius individuum, necesse est ut causa ipsius sit aliquid superioris ordinis, et superioris gradus: non enim quod est inferioris ordinis, ipsius potest esse causa, cum causa per se et principalis non possit suo effectu ignobilior esse. Quod autem est superioris ordinis, et superioris gradus ad speciem, non est eiusdem rationis cum ipsa; ideo non est ipsius agens univocum, sed aequivocum; et sic quod est causa speciei, inquantum huiusmodi, oportet agens aequivocum esse, non autem univocum. Propter hoc non dixit absolute S. Thomas, quod nullum particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit, *univocum,* quod inquam, sit sub specie contentum, et speciei rationem participet.

Considerandum postremo, quod licet hic homo non sit primo causa hominis inquantum homo est, sed tantum huius hominis; est tamen secundario causa hominis, quia hic homo cuius est causa, est etiam homo, nec possunt separari, ita quod hic homo non sit homo: et ita, quod est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. Propter hoc dixit S. Thomas, quod hic homo est causa huius hominis per se loquendo, quasi diceret, secundario tamen, et per

aliud est causa etiam hominis; unde et subiunxit, quod hic homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.

Circa istam propositionem: *Nec hic homo nec aliquod agens univocum in natura est causa nisi generationis huius vel illius rei*: advertendum, quod tangit S. Thomas distinctionem quam expresse ponit *Prima parte* ubi supra: scilicet, quod *duplex* est agens: *quoddam* quod est causa effectus quantum ad eius fieri tantum; *quoddam* vero, quod est causa effectus etiam quantum ad esse. Agens univocum est causa effectus quantum ad fieri tantum, ita quod ipsum fieri tantum dependet a causa: non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quod esse effectus dependeat ab ipso, scilicet per se. Nam cum esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantum est causa rei per se, quantum ad eius esse, quod est causa per se formae, inquantum forma; sed formae quantum ad receptionem sui in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse, sed tantum quantum ad eius generationem, quod est dictu, quantum ad receptionem formae in materia. Propter hoc dixit S. Thomas, quod agens univocum est causa generationis tantum huius vel illius rei: sicut enim aequivocum agens habet pro effectu per se, ipsam speciem absolute, ita agens univocum habet pro effectu per se, huius particularis rei generationem; ideo sicut cessante actione huius particularis agentis univoci, cessat generatio rei quae generabatur, ita cessante actione agentis aequivoci supra speciem, cessat ipsa species.

Sed circa praedicta **quaedam** occurrunt **dubia**:

Primum est, circa illam conditionalem: *Si hic homo esset causa speciei humanae, esset causa sui ipsius.* Nam non videtur ista conditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione: Quod est causa alicuius formae secundum rationem ipsius formae, est causa omnium illa ratione participantium: sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis inquantum est ens, et tamen non est causa omnis entis, quia non est causa sui ipsius: et coelum est causa corporum inferiorum inquantum corpora sunt, et tamen non est causa omnium corporum, quia non est causa sui ipsius: ergo etc.

Secundum est, circa illud quod dictum est: *Hunc hominem non esse causam hominis per se, sed huius hominis.* Nam hoc videtur falsum: quia omne agens univocum per se agit sibi simile secundum formam: sed similitudo unius hominis ad alium est secundum quod conveniunt in natura speciei: ergo hic homo est causa per se naturae specificae.

Tertium est, circa id quod dictum est: *Hunc hominem non esse causam nisi generationis huius vel illius rei.* Nam de ratione generationis (ut patet V. *Physic. text. comm. 8.*) est, quod terminetur ad esse rei: ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa

esse ipsius? ergo hic homo non est causa solum generationis huius rei, sed etiam esse.

Ad primum horum dicitur, quod illa propositio, ex qua dependet veritas illius conditionalis, est vera; et puto ipsam esse veram de quacumque ratione; sive inquam specifica sit, sive generica, sive analoga; quia etiam videmus in potentiis cognoscitivis quod si potentia respiciat obiectum secundum aliquam formalem rationem, se extendit ad omnia quibus illa ratio convenit: visus enim se extendit ad omnes colores, et intellectus ad omne ens.

Ad improbationem dicitur, quod Deus non est causa entis inquantum ens, si proprie loquamur, sed entis creati; et sic non oportet quod sit causa sui ipsius, sed omnium quibus convenit ratio entis creati: et similiter coelum non est causa corporis inquantum corpus est, sed corporis generabilis et corruptibilis inquantum huiusmodi; ideo non oportet, quod sit causa suiipsius, quia sibi illa ratio non convenit: et universaliter loquendo, nihil est causa per se alicuius, secundum illam rationem sub qua et ipsum continetur, ut ex supradictis patet.

Ad secundum dicitur, quod *dupliciter* potest dici agens agere *per se* sibi simile secundum formam. *Uno modo,* ut *perseitas* sit modus causae, secundum quod ad rem sibi similem terminatur, quae scilicet eandem formam recipit quam agens habet; et sic verum est, agens univocum agere per se sibi simile secundum formam: hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundum humanitatem. *Alio modo,* ut sit modus causae secundum quod terminatur ad formam secundum quam attenditur similitudo: et tunc non est verum quod agens agat per se sibi simile secundum formam; id est, quod agat formam, secundum quam attenditur similitudo inquantum talis forma est. Hic enim homo non primo generat humanitatem, sed secundario, ut dictum est, inquantum facit quod in hac materia introducatur speciei forma.

Ad tertium dicitur, quod non intelligit S. Thomas, agens particulare univocum nullo modo causare esse, quia ut arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, et per consequens generans dat esse genito, sed quod esse rei non est eius per se effectus, sed tantum generatio et fieri rei; ut enim superius dictum est de mente ipsius in *Prima parte*, si agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cum enim causa formae per se dicatur, quae dat esse formae inquantum huiusmodi, id quod non est causa formae inquantum huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsiue formae: secundario tamen et quasi indirecte est causa eius, quis est causa receptionis formae speciei in materia: ex qua receptiona resultat esse huius individui, et consequenter esse speciei. Unde

potest dici, quod singulare univocum est causa per se productionis esse formae in hac materia, sicut hoc modo est etiam causa formae: non autem est per se causa ipsius esse formae inquantum huiusmodi, idest secundum quod est in facto esse.

Quarto arg. — Supponitur quod licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. — Tunc sic: Corpus est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei: Deus autem est primo et per se causa omnis esse: Ergo sic se habet operatio divina ad esse rerum, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum et motarum. Sed impossibile est quod fieri, vel moveri alicuius maneat cessante motione moventis. Ergo et quod esse alicuius rei maneat, nisi per operationem divinam, est impossibile. — Probatur *antecedens,* quantum quidem ad *primam partem;* quia cum nullum corpus agat nisi per motum, non est causa alicuius rei nisi inquantum movetur. Quantum vero ad *secundam partem:* quia Deus est suum esse, alia vero habent esse participatum.

Circa probationem *primae partis antecedentis*, considerandum est quod illam *dupliciter* possumus interpretari.

Primo, ut arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo movet materiam aut mobile, arguendo sic: Nullum corporeum est causa alicui rei nisi inquantum ipsa res movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, secundum quem aliquod mobile movetur: ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius, quod est moveri ad esse. Et tunc tenet consequentia, per ea quae dicuntur in Quaestionibus *de Potentia Dei,* loco allegato: scilicet, quod cum corpus non agat nisi movendo, non potest esse causa formae nisi quantum se extendere potest causalitas transmutationis: hoc autem est inquantum disponit materiam, et educit formam de potentia materiae: ideo corpus est causa formae solum quantum ad hoc, quod educitur de potentia materiae, quod est fieri rei generatae, non autem quantum ad esse formae absolute.

Secundo, eam possumus interpretari, ut arguatur ex motu, quo ipsum corpus ab alio movetur, sic arguendo: Nullum corporeum est causa alicuius rei, nisi inquantum ipsum corpus movetur, quia nullum corpus agit, nisi per motum quo ipsum movetur: ergo corpus non est causa, nisi eius quod est moveri ad esse. Et tunc tenet ista consequentia, ex vi istius propositionis, quod *esse effectus proportionatur esse formae per quam agit ut sic.* Ex hac enim sequitur, quod cum esse formae corporis agentis, inquantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed inquantum sibi adiungitur moveri, quia non agit nisi inquantum movetur, quod esse rei, inquantum est esse, non sit effectus corporei agentis, sed tantum inquantum substat ipsi moveri, et sic corpus non est causa

esse rei absolute, sed eius quod est moveri ad esse. Huic expositioni favere videtur propositio supposita, scilicet, quod licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Ex hac enim habetur, quod licet corpus agat per motum quo movetur, non oportet tamen quod agat per ipsum esse, inquantum est esse, quia motus est praeter esse rei. — Utraque expositio adaptari potest literae.

Quinto arg. Artificialia conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum: Ergo naturalia non conservantur nisi virtute Dei. — Probatur *consequentia*: quia sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: materia enim artificialium est a natura, et materia naturalium est a Deo per creationem.

Advertendum circa istam rationem, quod *sicut in naturalibus, agens univocum est causa rei quantum ad fieri tantum, ita et in artificialibus.* Nam cum forma domus, quae est compositio et ordo, consequatur virtutem naturalem quarundam rerum; aedificator non facit domum, nisi adhibendo illa, et applicando ipsa sibi invicem; scilicet cementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis; sicut cocus coquit cibum adhibendo virtutem naturalem activam ignis; unde artifex non est directe et per se causa formae rei artificiatae inquantum huiusmodi, sed est causa introductionis ipsius in hac materia, adhibendo virtutes naturales; ideo non conservantur in esse artificialia per artificem, cum ab ipso non dependeat per se et directe forma, sed per virtutem rerum naturalium ad quam ipsa forma consequitur. Propter hoc dictum est in hac ratione quod artificialia conservantur in esse virtute naturalium.

Sexto arg. Esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei: Ergo nulla res potest remanere in esse cessante operatione divina. — Probatur *consequentia*: quia impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam. Declaratur ex formis et proprietatibus rerum naturalium generatarum et ex habitibus, et ex hoc quod id quod pertinet ad naturam superioris generis, scilicet formaliter et non tantum virtualiter in ipso existens, non manet post actionem agentis, sicut patet de lumine.

Circa istam deductionem S. Thomae, statim occurrit **dubium.** — Nam, licet esse non sit natura vel essentia alicuius rei creatae, consequitur tamen formam, quae est de essentia rei creatae, et hoc videtur sufficere ad hoc quod possit manere, cessante operatione divina. Illa enim propositio: *Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis nisi vertatur in naturam;* intelligitur de eo quod vertitur in naturam, non solum tanquam existens de essentia rei, sed etiam tanquam consequens essentiam.

Quod patet, quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarum, et de habitibus: unde consequentia nulla esse videtur, et male per illam propositionem assumptam probata.

Respondetur, quod rationis deductio bona est, si bene intelligatur. Supponit enim S. Thomas, tamquam manifestum, quod esse a natura rei creatae non potest effluere tamquam a causa efficiente, cum nulla res seipsam in esse producat; unde si assumitur quod nec etiam est essentia aut natura rei, habetur, quod nullo modo in naturam vertitur, eo modo quo accipitur hoc loco verti in naturam. Illa enim propositio: *Impressio agentis non remanet cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam*: intelligitur sic: nisi scilicet, aut fiat de essentia rei, aut ab essentia rei tamquam ab efficiente originetur. Ideo dat exemplum S. Thomas, et de forma rei generatae, quae est de ipsius essentia, et de proprietatibus quae efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiam de habitibus qui sunt difficile mobiles, quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quae est habitus, est facta naturae conveniens et quasi eius propietas ab ipsa resultans, ex quo habet ut cum difficultate amittatur.

Septimo arg. Si res fuerunt a Deo de novo productae in esse, ut fides ponit (Genes. I, 1); ergo esse rerum, divinam voluntatem consequitur, et similiter non-esse: Quia permisit res non esse quando voluit, et fecit eas esse quando voluit. Ergo tamdiu sunt, quandiu Deus eas esse vult: Ergo sua voluntas est conservatrix rerum. Si autem ab aeterno fluxerunt a Deo, ut aliqui Philosophi voluerunt (1), non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt: Ergo, aut numquam sunt productae, quod est falsum; aut semper a Deo esse eorum procedit quandiu sunt: Ergo etc.

Circa *primam partem* huius rationis advertendum, quod supponit voluntatem Dei esse causam voliti. Ex hoc autem sequitur, quod quia vult rem tandiu esse, ipsa est causa durationis rei continuando eius esse.

Circa *secundam* vero *partem* **dubitatur:** Posset enim ad ipsam *responderi*, quod consequentia non tenet: Stat enim quod sint res a Deo productae, et quod non sit dare tempus aliquod aut instans, in quo primo effluxerunt a Deo; et tamen non semper esse rerum a Deo procedat. — Dicetur enim quod productae sunt quidem in instanti, in nullo tamen instanti determinato sunt productae, ut possit assignari unum instans in quo sit verum dicere, in hoc instanti sunt productae.

(1) Simplicius, VIII. *Physic. comm. 8,* in digressione contra Ioannem Grammaticum et Platonicos, ut patet apud Plotinum, *Ennead. 5.*

Sed ista *responsio nulla est:* Quia si in uno instanti dumtaxat, res sunt productae, et non in pluribus, aut in omnibus producuntur, illud oportet instans determinatum esse, et posse demonstrari secundum intellectum; quia unumquodque instans est determinatum et distinctum a quolibet alio instanti; et tunc erit verum dicere, quod in illo instanti res primo productae sunt; quod repugnat ei quod est esse ab aeterno productum. Sequitur ergo bene, ut deducebat S. Thomas: Res sunt a Deo productae, et non est aliquod instans in quo primo productae sunt, neque aliquod tempus: Ergo semper, et in quolibet instanti producuntur, non quidem per inceptionem essendi, sed per manutenentiam esse accepti.

Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli ad Heb. I, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae:* et Augustini, IV *super Genesim ad literam* (*cap. 12*). (1)

Per hoc excluditur error quorundam loquentium in lege Maurorum ponentium omnes formas esse accidentia, et rerum formationem esse semper in fieri, et sic non indigere res conservante post earum factionem; quorum quidam dicuntur ponere corpora indivisibilia, ex quibus substantiae secundum ipsos componuntur, posse ad horam, cessante Dei gubernatione, remanere; quidam vero dicunt, quod res non desineret esse, nisi Deus in ipsa accidens decisionis, id est, deficientiae et defectionis causaret.

Circa conclusionem principalem **dubium** occurrit.

(**Primo**): Nam sunt aliqua quae nullam habent intrinsecam potentiam ad deficiendum, sicut intelligentiae et corpora coelestia: ergo remota omni actione post eorum productionem non deficient: ergo non indigent conservatione.

(**Secundo**): Item sequeretur, quod agens naturale corrumpens vinceret actionem Dei conservantis.

Ad primum horum dicitur, quod licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, scilicet materiam privationi subiectam, suum tamen esse praesupponit influxum divinae virtutis, et ideo extrinsece possunt non esse, scilicet per subtractionem divini influxus. Propterea indigent Deo conservante ipsa in esse: sicut indiguerunt ipso producente: unde *prima consequentia est falsa.*

Ad secundum, *negatur sequela*: quia sicut Deus conservat

(1) Augustini verba, ita a S. D. referuntur: « Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et cessaret illorum species, omnisque natura consideret. Neque enim sicut structor aedium, quum fabricaverit, abscedit, atque, illo cessante atque abscedente, stat opus eius; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. »

rem quandiu vult, ita coagit corrumpenti, quando non vult eam amplius conservare et suum subtrahit influxum ab eo quod corrumpitur et desinit esse.

CAPUT LXVI.

QUOD NIHIL DAT ESSE, NISI INQUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA.

Ostenso, quod Deus res omnes in esse conservat; vult S. Thomas ostendere, quod, — **inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina.** — Et **arguit** sic:

Primo. Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu: Sed res conservatur in esse actu per providentiam divinam: Ergo quod aliquid det esse, habet ex virtute divina.

Secundo arg. Esse est communis effectus omnium agentium. Ergo omnia hunc effectum producunt, inquantum ordinantur sub primo agente qui est Deus, et agunt in virtute ipsius. — Probatur *antecedens*: quia omne agens facit esse actu; intellige, directe aut indirecte, primo aut secundario. — *Consequentia* vero probatur: quia cum plura non faciant unum nisi inquantum sunt unum, quando diversa agentia sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum vel virtutem illius agentis. Declaratur ex eo quod in exercitu videtur.

Tertio arg. In omni actione, esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione, cum eo habito cesset actio agentis, et motus patientis: Ergo esse est proprius effectus primi agentis, scilicet Dei, et omnia alia illud agunt in virtute ipsius. — Probatur *consequentia*: quia in omnibus agentibus ordinatis, quod est ultimum in generatione, et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis. Declaratur in domificatione.

Quarto arg. Quod est in omnibus agentibus perfectissimum est esse: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia quaelibet natura vel forma perficitur per hoc quod est esse actu, et ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum. — *Consequentia* vero probatur: quia ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute primi agentis, cum complementum suae virtutis sit ex virtute agentis primi.

Circa assumptum ad probationem *antecedentis* considerandum est, quod in Primo libro est ostensum, esse est actualitas ultima, quae nullo alio actu potest actuari: sed si limitatur, hoc est non

per aliquem actum, sed per susceptivum tantum et potentiale: ideo quantumcumque forma sit actus quidam, comparata tamen ad ipsum esse, habet rationem potentialis: nam licet sit causa formalis essendi, quia tamen non constituitur in rerum natura nisi per ipsum esse, tamquam per ultimam actualitatem; necesse est quod ad ipsum habeat comparationem potentiae ad actum.

Quinto arg. Primum in omnibus effectibus est esse, cum omnia alia sint determinationes ipsius: intellige, per modum potentialis et susceptivi, non autem per modum actus: Ergo est proprius effectus primi agentis: et secunda agentia quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*; quia secundum ordinem causarum est ordo effectum.

Circa istam propositionem: *Secunda agentia determinant actionem primi agentis*: advertendum, quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga divinam actionem, ut in se est, operentur, cum sua actio sit sua substantia; sed intelligitur, ut ex superioribus constat, secundum quod ipsa mediantibus causis secundis ad effectum aliquem terminatur: sic enim virtus divina et actio, secundum quod in secunda causa recipitur, accipit limitationem et determinationem ex conditione causae secundae tamquam ex susceptivi conditione: quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis (1).

Sed occurrit **dubium**: Videtur enim contradictio in verbis S. Thomae. Nam, in *tertia ratione* assumit, quod esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione. In hac autem ratione assumit quod primum in omnibus effectibus est esse: et videtur intelligere de primo in generatione: quia addit, quod omnia alia sunt determinationes ipsius. Et etiam, quia si intelligeret de primitate perfectionis, haec ratio non differet a praecedenti, in qua assumit quod esse est perfectissimum.

Respondetur, ut dictum est superius in Secundo lib. *Cap. 21* quod esse absolute sumptum, ut comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primum in generatione, sicut indeterminatum determinato: ut autem comparatur ad terminum cuiuscunque productionis, ut actus ad potentiam, sic est ultimum tanquam complementum omnis perfectionis.

---

(1) De sapientissimo hoc Scholae effato quod, *virtus divina modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae*; conferatur quae habet ipse Ferrariens in sequenti cap. 89, et in Primo Libro, cap. 67, editionis nostrae pag. 414, una cum iis quae nos, ibidem in nota subiecimus: maximi enim momenti est, ad intelligendam veram doctrinam de motione creatae voluntatis a Deo, sensu quo eam profitetur in Schola S. Thomae.

Sexto arg. Deus solus est ens per essentiam; cum ipse solus sit suum esse: Ergo esse cuiuslibet existentis est proprius Dei effectus: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale.

Adverte, quod multae supradictarum rationum ex eodem fundamento procedunt: ex eo scilicet, quod esse est proprius effectus Dei: sed tamen quia illud fundamentum pluribus, et diversis ostenditur mediis, plures S. Thomas constituit rationes.

Confirmatur conclusio auctoritate Sap. I, 14: *Creavit Deus ut essent omnia.* — Et auctoritate libri de Causis, *propositione 22*, (1).

CAPUT LXVII.

QUOD DEUS EST CAUSA OPERANDI OMNIBUS OPERANTIBUS.

Postquam ostendit S. Thomas, divinam providentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere, quod, — **ad omnium rerum operationes se extendit.**

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo*, removet quaedam dubia, capitulo 75.

Circa primum, *tria* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo* infert quoddam corollarium, capitulo sequenti. *Tertio*, quandam falsam opinionem excludit, cap. 69.

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.**

Probatur primo: Omne operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale: Sed nihil est causa essendi nisi inquantum agit in virtute divina: Ergo esse operans operatur per virtutem Dei.

Adverte, quod licet altera praemissarum existente negativa, conclusio affirmativa non possit inferri regulariter, et secundum debitam formam arguendi; non curans tamen de forma arguendi, hoc loco S. Thomas affirmativam conclusionem, altera praemissarum existente negativa, infert: quia in illa negativa manifeste includitur affirmativa ad debitam formam requisita, scilicet haec: Omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei: Unde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest: Omne quod est causa essendi, agit in

(1) Dicitur ibi quod: nec intelligentia dat esse, nisi inquantum est divina et inquantum agit in virtute divina.

virtute Dei: sed omne operans est causa essendi, sua scilicet operatione: ergo omne operans agit in virtute Dei.

Secundo prob. Omnis virtus uniuscuiusque agentis est a Deo sicut a principio omnis perfectionis: Ergo cuiuslibet operationis Deus est causa: Probatur *consequentia*: quia omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei, quae dedit illam virtutem; ut patet de motu gravium et levium qui attribuitur generanti, omnis autem operatio consequitur aliquam virtutem.

Tertio prob. Cessante influentia divina omnis operatio cessaret et omnis operatio in Deum sicut in causam reducitur: – Probatur *consequentia*; quia omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. Declaratur in manifestatione coloris a sole, et in motibus violentis. – *Antecedens* vero probatur: quia sicut Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quandiu sunt, eas in esse conservans causat in eis esse: ita non solum cum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat.

Adverte, quod fundamentum huius rationis est: quoniam *quidquid est causa causae, est etiam causa effectus.* Ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, et Deus sit semper causa virtutis, quandiu manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

Quarto prob. Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia applicantur virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae, puta apprehensionis et appetitus: primum autem principium utriusque motus est Deus, cum sit primum movens omnino immobile, et omnis motus voluntatis reducatur in Deum sicut in primum appetibile, et in primum volentem. — *Consequentia* vero probatur: quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

Advertendum, quod cum voluntas sit et causa secunda aliquo modo agens respectu suae operationis, et talis causa quae est appetitus, *duplicem* habet comparationem ad Deum: *una* est sicut ad primum agentem: *alia* sicut ad primum appetibile: nam, Deus movet voluntatem ad operationem et per modum agentis, et per modum finis (1): S. Thomas ergo ad significandum hanc duplicem comparationem dixit, quod motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, in quo signatur ordo ad ipsum tamquam ad finem: et sicut

(1) Conferantur quae explicat Ferrariensis inferius cap. 70, ubi exponit S. Thomae doctrinam, *de potentia, q. 3. a 7*, circa divinam causalitatem moventem et applicantem causas secundas ad operandum; una cum iis quae docet in Libro Primo, cap. 68, de influentia superioris causae in voluntatem liberam, ubi etiam pag. 426 notam subiecimus. In his enim habentur principia doctrinae Thomisticae de motione voluntatis a Deo a quo est ei esse et operari.

in primum volentem, in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum movens et in primum agens.

Quinto prob. In ordine causarum agentium, Deus est prima causa: Ergo omnes causae inferiores agunt in virtute eius: Ergo est principalius causa cuiuslibet actionis quam causae secundae agentes. — Probatur *prima consequentia*: quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae. Declaratur in rebus naturalibus, et voluntariis. - *Secunda* quoque probatur: quia causa actionis magis est id cuius virtute agitur, quam id quod agit: sicut principale agens magis agit quam instrumentum.

Sexto prob. Ordinare res in finem est ipsius Dei, ut supra est ostensum (*cap. 64*): Ergo omne agens in virtute Dei agit; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia omne operans per suam operationem ordinatur in finem ultimum, cum oporteat vel operationem ipsam esse finem, vel eius effectum.

Confirmatur auctoritate Isai. XXVI, 12: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Ioann. XV. 5: *Sine me nihil potestis facere.* Et Philipp. II. 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.*

Confirmatur etiam, quia frequenter in Scriptura, naturae effectus operationi divinae attribuuntur, iuxta illud Iob. X, 10 et 11: *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Et in Psalm. XVII, 14: *Intonuit de coelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam: grando et carbones ignis.*

Advertendum, quod ex istis rationibus apparet Deum multipliciter esse causam operationis creaturae. — Ex *prima* enim et *secunda* habetur, quod est illius causa, tamquam dans creaturae virtutem qua operatur. — Ex *tertia* habetur, quod est causa tamquam ipsam virtutem creaturae conservans in esse. — Ex *quarta* habetur, quod est causa tamquam applicans virtutem creaturae ad operationem. — Ex *quinta* habetur, quod est causa tamquam agens principale quod movet secundarium angens. — Ex *sexta* vero habetur, quod est causa tamquam dirigens uniuscuiusque operationem in finem.

Sed contra praedicta **arguitur** a quibusdam.

Dubitat enim Aureolus (*2 sent. dist. 1*) apud Capreolum loco allegato (*2 sent. dist. 1, q. 1*): quomodo non superfluit alterum ipsorum agentium, si ab utroque eadem actio procedit: et quare non produceret unum agens illam actionem sine alio, si sufficienter procedit ab utroque.

Durandus vero quaerit (*2 sent. dist. 1, q. 5*): quomodo eadem actio possit sufficienter esse a Deo et creatura: cum illis non sit una virtus. Sed quia eorum quaesitis satisfit a S. Thoma inferius, Cap. 69, non oportet hic aliter respondere.

Caetera quae ad hanc conclusionem pertinere possent et ad

rationes adductas, in Secundo libro, ubi de creatione agebatur, sunt pertractata.

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS EST UBIQUE ET IN OMNIBUS REBUS.

Ex praemissis infert S. Thomas hoc

Corollarium: **Deus est ubique et in omnibus rebus:**

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit propositum. *Secundo*. excludit quasdam falsas existimationes, circa finem capituli.

Quantum ad primum **arguit** sic:

Primo. Deus movet omnia ad suas operationes, ut ostensum est (*cap. 67*): Ergo est in omnibus rebus. — Probatur *consequentia*: quia movens et motum oportet esse simul, ut dicitur VII *Physic. text. comm. 10*.

(**Dubium**). Ad hanc rationem dicit Scotus *2 Sent. d. 2, q. 5,* quod aut nihil valet, aut oppositum concludit eius quod intendit. — Aut enim inquit, intendit concludere Deum esse praesentem omnibus, hoc est, esse moventem; et tunc est petitio principii, et conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatem Dei secundum quam est praesens omnibus: idem enim est principium et conclusio. — Aut intendit concludere illam praesentiam quae competit Deo inquantum est immensus: et sic ex operatione, alicubi sequitur praesentia illa; et concluditur ex hoc quod est in omnibus per operationem, a posteriori: ergo prius naturaliter erit praesens, inquantum immensus, quam inquantum operans.

Respondetur, quod intendit S. Thomas concludere Deum esse in omnibus, et esse omnibus praesentem, idest habere habitudinem simultatis et praesentiae moventis immediati ad res creatas: Et non est petitio principii; quia concluditur relatio inesse ex fundamento relationis: quia enim Deus movet omnes res, ideo concluditur sibi convenire habitudinem praesentiae quae talem motionem concomitatur: sicut ex eo quod aliquis generavit, concluditur ipsum esse aut fuisse patrem.

Dicitur secundo, quod talis praesentia secundum immensitatem, hoc est, quod Deus non tantum uni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non a posteriori, sed a priori secundum rationem, tamquam videlicet ex ratione talis praesentiae et simultatis.

Deum enim operari in omnibus, est ratio quod sit in omnibus, non autem ex eo quod est in omnibus, operatur in illis.

Secundo arg. Deus est virtutis infinitae; Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum *dupliciter* contingat aliquid esse in loco, scilicet secundum contactum *quantitatis* dimensivae, ut corpus: et secundum contactum *virtutis*, ut res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per suam virtutem, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in loco per quantitatem dimensivam: corpus autem infinitum quantitative, esset ubique: Ergo et virtus incorporea infinita: Ergo etc.

Tertio arg. Causam particularem oportet adesse simul suo proprio effectui: Ergo et universalem totius esse quae est Deus; cum unaquaeque ad suum effectum eodem modo comparetur: Ergo in quocumque invenitur esse, oportet ut adsit divina praesentia.

Advertendum, quod cum Deus sit ubique et in omnibus per modum agentis immediati, ut declarabitur, et *duplex* sit immediatio agentis, scilicet, secundum *suppositum* agens, et secundum *virtutem* agendi: *prima* ratio et *secunda* probant Deum esse, in omnibus sicut causa immediata immediatione *virtutis*: haec autem *tertia* ratio probat, quod sit in omnibus sicut causa immediata immediatione *suppositi*.

Quarto arg. Si Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum; utpote primo mobili quod ab ipso movetur immediate, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivare nisi illo mediante: Hoc autem est inconveniens: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius ratio non potest derivari ad alia nisi illo mediante; sicut virtus motiva se habet ad cor: ratio est, quia *agens et patiens oportet esse simul*. — Falsitas vero *consequentis* probatur: quia sequeretur esse aliquam creaturam per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest: quod constat falsum esse, cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam. — Probatur *sequela*: quia si actio agentis non potest ad alia derivari nisi mediante aliquo primo, oportet ut illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter non posset agens tota sua virtute uti. Declaratur in virtute motiva animalis. Idem sequitur inquit S. Thomas, si ponatur Deum esse in aliquibus, non in omnibus.

1°) *Quo sensu dicatur, primum mobile immediate a Deo moveri.* — 2°) *Qua ratione si actio Dei non posset ad alia nisi mediante uno primo derivari, esset aliqua creatura quae divinae virtuti responderet.* »

1° Circa istam propositionem: *Primum mobile a Deo immediate movetur*; occurrit **dubium,** quomodo in via S. Thomae sit intelligendum.

Aliqui enim tenent. quod ipsum ita immediate movet, quod nulla alia intelligentia inter Deum et coelum mediat, a qua ipsum coelum immediate moveatur: sed ipse Deus solus est causa primum mobile movens. Moventur autem, quia XII *Metaph.* (*Lect. 9. super text. 43.*) reprehendit Avicennam ponentem (*tract.* IX *met. cap. 4.*) primum mobile non moveri immediate a Deo, sed a prima intelligentia creata.

Alii vero tenent, quod non movet immediate, sed mediante intelligentia.

Ego dicerem, salvo semper meliori iudicio, quod nomine primi mobilis, *duo* possumus intelligere; scilicet, *aut* ipsum solum corpus primi coeli, quod movetur ab alio, *aut* aggregatum ex tali corpore et intelligentia illi appropriata, quomodo accipit Philosophus primum mobile, dum ponit ipsum moveri a seipso, et dividi in duas partes, scilicet in partem moventem, et in partem motam. Si accipiatur primum mobile pro aggregato ex corpore coeli, et intelligentia movente appropriata, sic movetur immediate a Deo secundum mentem Aristotelis. Si autem accipiatur pro corpore coeli duntaxat quod ab alio movetur, sic non movetur a Deo immediate, sed mediante intelligentia.

Moveor ad hoc *primo*, quia S. Thomas, XII *Metaph. lect.* 7. *super text. 36.* exponens illa verba Aristotelis: « Movet autem sicut appetibile » ait, quod primum movens movet sicut appetibile, quia motus coeli est propter ipsum sicut propter finem causatus ab aliquo proximo movente, quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actu id quod est virtute in primo movente. Ex his enim verbis constat, quod ponit de mente Aristotelis primum motorem non movere immediate corpus coeli, sed etiam alium motorem proximum.

Secundo, quia ut ostensum est superius in Secundo libro (*Cap. 70.*) tenet S. Thomas de mente Aristotelis esse, quod sint *duo* ordines intelligentiarum, unus scilicet moventium *effective*, alius moventium per modum *finis*: et quod quodlibet coelum habet *duos* motores realiter distinctos, unum moventem *effective*; alterum, tamquam finem *propter quem* movetur. Ex his constat, quod Deus non movet corpus coeli effective absque media intelligentia; quia si immediate moveret, tunc oporteret esse aliam intelligentiam propter

quam moveret sicut propter finem: quod repugnat superius ab ipso demonstratis.

Tertio, quia in Quaest. *de Verit. q. 5. art. 8.* ait, quod tam a Sanctis, quam a Philosophis dicitur, quod omnia corporalia mediantibus angelis a divina providentia reguntur, inquantum scilicet movent superiora corpora.

Quarto, quia superius, in Primo lib. *Cap. 13.* dixit, quod postquam ostendit Aristoteles, esse aliquem primum motorem qui est pars moventis seipsum, investigat ulterius in Metaphysica alium motorem omnino separatum, qui est Deus.

Quod autem reprobat opinionem Avicennae non obstat, quia non reprobat illam principaliter nisi quantum ad rationem quam ponit. Non enim reputat S. Thomas verum, quod a Deo non possit nisi unum immediate provenire, sicut voluit Avicenna *(Tract. IX Metaph. cap. 4.)*.

Quantum vero ad conclusionem convenit cum ipso, accipiendo coelum pro ipso corpore praecise. Sed accipiendo coelum et primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso: quia Avicenna in proposito non distinxit inter movere per modum finis, et movere per motum efficientis: ideo absolute negavit Deum movere immediate primum mobile. S. Thomas vero, inter huiusmodi motiones, de mente Aristotelis distinctionem ponens, dixit, quod non obstante quod Deus immediate causaverit intelligentiam orbi appropriatam, non inconvenit tamen quod etiam illius mobilis seipsum moventis sit causa immediata quantum ad motum in genere causae finalis, eo modo quo dictum est, primum motorem movere sicut appetibile et desideratum. Aliae enim intelligentiae motrices inferiorum orbium, movent propter aliam intelligentiam creatam immediate; prima autem intelligentia creata movens effective primum orbem, non movet propter aliam intelligentiam creatam, sed immediate propter ipsum Deum; et sic conveniens ordo moventis ad mobile servatur, dum primum mobile seipsum movens, immediate movetur a prima substantia quae est Deus, tamquam videlicet, a fine proximo causante in intelligentia movente appetitum quo movet orbem; inferiora autem mobilia ab inferioribus intelligentis moventur proprie per modum finis.

Ad hunc sensum intelligendae sunt omnes auctoritates Aristotelis et Commentatoris, quibus dicitur primam causam movere primum mobile immediate. Accipitur enim primum mobile pro illo aggregato seipsum movente, et intelliguntur de illa motione qua appetibile dicitur immediate causare desiderium sui in parte movente eius quod seipsum movet.

Ad hunc etiam sensum intelligitur, quod hic dicitur, primum mobile a Deo immediate moveri. Et est sensus: Primum mobile a Deo, tamquam a causante in ipso desiderium sui, immediate movetur, etc.

2° Circa probationem falsitatis *consequentis* etiam **dubitatur:** Quia non videtur sequi, si actio Dei non posset ad alia nisi mediante uno primo devenire, quod esset aliqua creatura quae ei secundum totam suam virtutem responderet. Non enim idem iudicium est de virtute Dei, et de virtute creaturae: quia creatura tota sua virtute uti potest: ideo oportet ut primum per quod ad alia eius actio pervenit, sit tale, quod per ipsum omnes effectus illius virtutis expleri possint. Deus autem non potest tota sua virtute uti sic, ut possit aliquando exhauriri per productionem omnium per ipsam producibilium; ideo si sit aliquid primum, per quod oporteat divinam actionem ad alia devenire, non est necesse ut illud divinam virtutem adaequet absolute, sed sufficit ut sit tale, quod per ipsum expleri possint omnes effectus, quos Deus se producturum determinavit.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod aliter loquendum est de medio actionis, ex voluntate et dispositione agentis electo; et aliter de medio absolute actioni agentis necessario: licet enim aliquis possit sibi aliquid statuere quo omnem suum effectum quem determinavit producere, expleat, sicut potest artifex sibi instrumentum aliquod fabricare quo utatur ad omnia illa opera quae disponit operari; et idcirco non oporteat illud simpliciter adaequare virtutem artificis, sed sufficit ut adaequet dispositionem et propositum illius de producendis per instrumentum; quando tamen medium est absolute necessarium ad actionem agentis, secundum quod absolute est talis natura, ita quod non nisi per illud potest agens ullo modo operari, necesse est ut illud virtutem adaequet: quia sicut actio agentis secundum suam rationem, ut est absolute actio ipsius secundum suam speciem considerati, agentis virtutem adaequat: ita oportet ut medium necessarium ad expletionem virtutis, ipsam virtutem adaequet; alioquin virtus agentis posset absque ipso ad aliquem effectum terminari, et per consequens eius actio; et sic non esset medium universaliter necessarium ad actionem agentis: et hoc habet veritatem tam in Deo quam in creatura, cum haec veritas ex rationibus terminorum oriatur. — Si enim est medium necessarium ad omnem actionem agentis, oportet ut sine ipso virtus operari non possit: hoc autem est ipsum virtutem adaequare in ratione instrumenti; idcirco etiam in Deo repugnat quod aliquid sit medium omnino necessarium, per quod suos effectus producat, et illud medium non adaequet virtutem divinam.

Cum autem *dicitur*, quod virtus divina exhauriri non potest; *conceditur*: oportet tamen illud necessarium medium esse tale, quod per ipsum tota divina virtus expleri posset, si ipsa virtus esset totaliter exhauribilis: quod cum hoc nulli creaturae convenire possit, cum omnis creatura a divina virtute in infinitum superetur, oportet dicere quod nullum est medium absolute necessarium, per quod actio divina ad alia habeat pervenire.

Quarto arg. In qualibet re est aliquis effectus proximus et immediatus Dei, cum in qualibet re sit aliquid quod per creationem causatur: in corporalibus materia prima; in rebus incorporeis simplices earum essentia; solius autem Dei sit creare, ut ostensum est in Secundo *(cap. 21)*: Ergo adest omnibus rebus, praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet. — Probatur *consequentia*: quia necesse est ut causa sit simul cum suo effectu proximo et immediato.

Adverte, ex eo quod inquit hoc loco S. Thomas, necesse esse ut causa sit simul cum suo effectu proximo et immediato, quod illud quod dicit *de Potentia, quaest. 3, art. 11, ad 5*, scilicet: « quoniam sufficit quod movens et motum sint simul in principio motus; » non intelligitur de movente proximo et immediato, sed de movente principali et primo.

Confirmatur conclusio auctoritate Hier. XXIII, 24: *Coelum et terram ego impleo*: et Psal. CVIII, 8: *Si ascendero in coelum tu illic es, si descendero ad infernum ades.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium, Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo coelo, et in parte Orientis. Quod tamen sustineri potest si intelligatur, quod omnium motionum corporearum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente, secundum etiam quod Scriptura — Isa. LXVI, 1: *Coelum mea sedes:* et in Psal. CXIII, 16: *Coelum coeli Domino* — ponit Deum in caelo esse.

Praedicta opinio sic exposita, est Aristotelis in fine VIII. *Physic.* Addit autem S. Thomas, quod quia etiam in infimis rebus aliquid Deus praeter naturae ordinem operatur, ostendit Deum etiam infimis rebus immediate adesse.

Quantum ad secundum, excludit S. Thomas, quasdam falsas existimationes.

Aliquis enim posset existimare sic Deum esse ubique, quasi per locorum spatia secundum partes dividatur. — Hoc autem inquit, non est verum, sed est totus ubique, cum sit omnino simplex.

Aliquis etiam posset existimare, quod esset simplex, sicut punctus. — Sed nec hoc, inquit, est verum, sed est indivisibilis tamquam omnino extra genus continui existens; ideo non determinatur ad locum magnum vel parvum ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco; sed cum sit universalis causa essendi, attingit omnia quae sunt in loco, suae virtutis immensitate.

Posset ulterius aliquis credere, quod ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. — At nec hoc, inquit, est verum, cum neque sit forma neque materia alicuius rei, sed est in rebus per modum causae agentis.

« *Quaenam sit ratio existendi in loco, tum Dei, tum substantiae spiritualis. — Quid in doctrina S. Thomae intelligatur, quod substantia intellectualis est in loco per operationem* ».

Circa existentiam Dei in loco, et in aliis rebus. — *Considerandum primo,* quod substantiam immaterialem esse in aliquo, cum nihil aliud dicat, quam coniunctionem quandam et praesentialitatem ad ipsum; sicut multipliciter dicitur aliquid esse coniunctum et praesens alteri, ita multipliciter dicitur una substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo, *duobus* modis contingit unum coniungi et esse praesens alteri. *Uno modo,* sicut causa coniungitur et adest suo effectui: oportet enim causam et effectum eius proximum simul esse, ut dictum est superius. *Alio modo,* sicut locatum coniungitur et praesens est loco inquantum locum replet. Quia ergo Deus est causa omnium rerum, et etiam ipsius loci, inquantum res quaedam est, ideo hic dicitur, quod Deus est in operibus suis per modum causae agentis: quia vero est causa omnium quae loca replent, dicitur particulari modo esse ubique et in omnibus locis, inquantum loca sunt, tamquam videlicet replens effective omnia loca; et hoc significavit cum dixit, quod immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco.

Considerandum secundo, quod sicut in simultate et contactu corporum, aut locati et loci, *duo* sunt: scilicet, *substantia* quae est id quod dicitur esse simul cum altero; et id quo talis substantia dicitur simul cum alia esse, scilicet *quantitas dimensiva;* ita in simultate et contactu, quo Deus dicitur in rebus esse, *duo* sunt: scilicet *substantia* divina, quae est id quod est in rebus, et eius continuata *operatio,* quae est id quo hoc sibi convenit. Propter hoc saepenumero dicitur a S. Thoma, quod Deus et quaelibet substantia spiritualis est in loco per operationem; quia videlicet ipsa substantia est id quod est in loco, operatio vero est sibi ratio existendi in loco; sicut substantia corporis continetur loco, dimensio vero est sibi ratio, quod a loco contineatur: et sicut non oportet substantiam corpoream prius esse in loco quam propriis dimensionibus attingat locum, sed utrumque simul est, unum sicut *quo*, alterum sicut *quod,* ita non oportet Deum et substantiam spiritualem prius esse in loco quam operetur in loco, sed utrumque simul est in loco; substantia sicut *quod*, operatio vero sicut *quo:* licet enim operari praesupponat esse, non tamen operari in loco praesup-

ponit esse in loco in spiritualibus; sicut licet quantitas praesupponat substantiam in qua sit, non tamen quantitatem esse in loco sive contingere locum, praesupponit substantiam esse in loco, sed e converso.

Considerandum tertio, quod in doctrina S. Thomae dubium admodum est, quid nomine *operationis* intelligat dum inquit, quod substantia intellectualis est in loco per operationem.

Capreolus enim, in *2 Sent. dist. 2, quaest, 1,* tenet quod nomine operationis intelligitur non solum vera operatio transiens, sed quaecumque unitio ad coelum, aut praesidentia, aut quodcumque aliud per modum operationis transeuntis in rem corpoream locatam designatum: et sumit fundamentum ex verbis S. Thomae, *Quodl. 1, art. 4,* ubi ait, per operationem esse intelligendum non solum motionem, sed quamcumque unitionem qua sua virtute substantia se unit corpori, praesidendo vel continendo vel quocumque alio modo.

Alii vero (*Caiet. Prima p. q. 52, art. 1*) dicunt, quod nomine operationis intelligitur alterum istorum *trium*: scilicet, *aut* continuata exterior operatio; *aut* continuata attentio cum interruptione exterioris operationis, sicut angeli custodientes homines continue attendunt ut res bene succedat, licet non continua operatione exteriori ibi aliquid agant; *aut* habitualis applicatio angeli ad operationem, quia scilicet virtus eius sit in ultima dispositione ad opus, et deducta sint omnia impedimenta. Quodcumque istorum affuerit, dicitur angelus esse in loco per operationem. — Sumit autem haec opinio fundamentum et ex dictis in illo *Quodlib.,* et ex eo quod dicitur *Prima parte, q. 52, art. 1,* scilicet, quod angelus est in loco per applicationem virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque.

Mihi autem, salvo meliori iudicio, videtur, quod nulla istarum expositionum sit ad mentem S. Thomae.

Prima enim, videtur ponere, quod operatio nihil aliud dicat, quam habitudinem ipsius substantiae ad locum. Non video autem quomodo possit esse talis nova habitudo unitionis ad locum in substantia separata, nisi sit aliquod aliud fundamentum novum ad quod sequatur; alioquin dicendum erit, quod ipsa substantia angeli est in loco per seipsam, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. — Nec valet si dicatur, quod habet pro fundamento virtutem talis substantiae; quia virtus, ut virtus activa, non habet ut uniatur alteri nisi ratione operationis, qua alterum contingit, aut effective, aut formaliter: nihil enim suam virtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud.

Secunda autem interpretatio videtur directe esse contra mentem S. Thomae, *Prima parte. q. 113. art. 6, ad tertium,* ubi inquit quod et si interdum derelinquat angelus hominem custoditum loco non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae; quia

etiam cum est in coelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse. Ex quo patet, quod ad hoc, ut angelus dicatur esse in aliquo loco, non sufficit ut habeat continuatam attentionem ad locum, aut sit proxime dispositus ad operandum, deductaque sint omnia impedimenta; sed requiritur ut ibi aliquid agat exteriori actione. Unde et *2. Sent. dist. 1, q. 1. art. 4. ad quintum,* dicitur, quod angelus quamvis non semper sit praesens, potest tamen semper custodire, inquantum effectus eius manet post actionem suam.

Propter quod videtur mihi dicendum, quod nomine operationis debeat intelligi operatio transiens, qua effectus aliquis in loco aut re locata producitur, ita quod angelus ibi est, ubi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse: unde si nullibi operatur, hoc modo nullibi est. — Non oportet autem solicitari qua operatione agat in coelum empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse: quia sicut non nobis plene cognita est natura angelica, neque coeli empyrei natura, ita nec nobis notae sunt omnes operationes, quibus potest aliquid coelo empyreo et in corporibus operari.

Videtur autem haec interpretatio esse ad mentem S. Thomae, *1. Sent. dist. 37. quaest. 3, art. 1.* Nam acceptans illam opinionem quae ait, angelum esse in loco per operationem, inquit: « Dico quod angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, qua effectum aliquem in eo causat praesidendo vel ministrando: » et declarans tunc effectum subiungit, quod hoc est, « conferendo corpori locato non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum, scilicet vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi. « Ecce quod nomine operationis intelligit operationem transeuntem qua aliquis effectus causatur in re.

Ad id autem quod inquit S. Thomas in Quolib., *respondetur*, quod non illud dicit, quasi velit nomine operationis et contactus virtualis intelligi aliud quam veram actionem transeuntem; sed ut daret intelligere, nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendum, sed omnem operationem transeuntem in corpus, quaecumque sit illa. Nam et substantia praesidens corpori, et illud sua virtute continens, aliquid in illud potest efficere. Similiter, omnis unitio qua angelus sua virtute se unit ad corpus, est secundum aliquam operationem transeuntem, licet non oporteat eam esse localem motionem. Eodem modo intelligendum est, quod dicitur in *Prima parte*, angelum esse in loco per applicationem suae virtutis qualitercumque.

Sed circa praedicta occurrit **duplex dubium.**

Primum est: Nam secundum doctrinam S. Thomae, *Prima par. q. 65, art. 4,* Angelus non potest transmutare corpora ad formam, sed tantum ad motum localem: ergo circa corpus non potest

habere aliam operationem, quam movere localiter: si ergo non moveat localiter, non poterit dici esse in corpore, aut in loco per operationem transeuntem, cuius oppositum est dictum.

Secundum est: quia daemones et animae damnatae sunt in inferno, et animae beatae sunt in coelo; non apparet autem quam operationem ibi habeant.

Ad primum: — Respondetur *primo*, quod dictum S. Thomae intelligitur de transmutatione ad formam omnino materialem, non autem de transmutatione ad formam aliquo modo spiritualem. Hanc enim potest angelus producere. Unde S. Thomas, loco praeallegato, ait, quod angelus est in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiusmodi.

Respondetur *secundo*, quod licet angelus non possit corpus virtute propria formaliter transmutare, potest tamen hoc virtute divina; ut est de mente S. Thomae in *quaest. de Daemonibus, art. 9. ad tertium et duodecimum.*

Sed *non videtur* ista responsio ad mentem S. Thomae esse. Nam ipse ubique tenet, quod angeli non possunt in imaginationem aliquam speciem imaginatam imprimere, ex hoc quod non possunt corpora secundum formam transmutare: constat autem quod tales formae habent esse spirituale, cum sint rerum sensibilium intentiones: ergo responsio nulla.

Respondetur, quod cum dicitur angelum posse causare aliquam formam habentem esse spirituale, intelligitur quod illud esse sit esse naturale talis formae, non autem quod sit esse intentionale in anima. Nam esse intentionale formae in anima habet causari ab ipsa forma, naturale esse habente tanquam eius similitudo.

Ad secundum dubium, *dupliciter* potest responderi. — *Primo*, quod angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transeuntem, sed virtute superioris potest etiam per passionem ab alio, in loco esse, et ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis virtute divina ipsum alligatum tenet, ne alibi esse et operari possit: et idem de animabus est dicendum. Sed quia S. Thomas in *4. Sent. dist. 44. quaest. 3. art. 3, quaestiuncula 3.* videtur velle quod talis detentio et alligatio existentiam eius in igne sicut in loco praesupponat, ideo: — *Secundo* responderi potest, quod aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum, non possuntque in aliud corpus operari: similiter de animabus quae ponuntur in coelo esse, dicendum est quod aliquid ibi operantur, quicquid sit illud.

Considerandum quarto, quod quia angelus est in loco non situaliter et dimensive, quemadmodum corpus, sed tantum sicut movens in moto, et operans in operato, oportet ut secundum modum quo substantia movens essentialiter a moto distincta, est in ipso, et operans in operato, accipiamus angelum esse in loco. Movens autem non est in moto ratione alicuius quod sit in movente,

sed ratione actionis transeuntis in passum unientis et quodammodo colligantis movens et motum: ideo et angelum esse in loco, modo sibi per se convenienti, non exigit ut id ratione cuius dicitur esse in loco, sit in ipso angelo, sed requiritur ut sit in moto et passo. cuius oppositum convenit corpori. Nam quia est in loco situaliter et dimensive tamquam commensuratum loco, oportet ut per quantitatem suam sit in loco, non autem per quantitatem in alio corpore existentem: nihil enim commensuratur alicui primo ratione extrinsecae quantitatis, sed ratione propriae et sibi intrinsecae.

Quod ergo dicitur, Deum esse in omnibus rebus tamquam causam agentem: intelligitur, quod non est in rebus situaliter et localiter ad modum rei quantae, sed sicut operans est in eo quod operatur , ita quod agere et operari in rebus est ratio praesentialitatis eius ad res: quod etiam aliquando vocat Sanctus Thomas, esse in loco per contactum virtutis.

« *Utrum sicut Deus est in pluribus locis, ita Angelus in pluribus locis simul esse possit. — Vel in uno et eodem loco, plures angeli simul esse possint.* »

Sed circa praedicta **duplex** occurrit **dubium** a Divo Thoma, *Prima par. quaest. 52, art. 2.* et *1 Sent. dist. 37, q. 3. artic. 2.*, tactum.

Primum est: Utrum sicut Deus simul est in pluribus locis, ita angelus in pluribus saltem locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, praetermissis iis quae ab aliis dicuntur, quia cum angelum esse in loco nihil aliud sit, quam ipsum esse per extrinsecam operationem praesentem loco, ut ex superioribus constat, unum angelum simul esse in pluribus locis continget, si in pluribus locis simul operabitur. Hoc autem non videtur impossibile angelo; ergo videtur quod simul in pluribus locis esse possit: quod est contra determinationem S. Thomae in locis praeallegatis.

Minor probatur: non minoris virtutis est angelus quam corpus coeleste: sed coeleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur et diversis operationibus: quod patet, quia in diversis locis diversos effectos producit: ergo multo magis hoc potest angelus.

Secundum est: Utrum in uno et eodem loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quod sic, quia unus homo videtur a pluribus daemonibus obsideri. Dicitur enim de illo obsesso qui narratur curatus a Domino, quod in ipso erat daemonum legio: hoc autem est contra determinationem S. Thomae ubi supra.

Ad evidentiam **primi dubii** considerandum est, ex doctrina S. Thomae in locis adductis, quod non inconvenit loca quae particulatim et divisim considerata sunt plura, simul sumpta in comparatione ad unam virtutem se habere tamquam unum totalem

locum constituentia; sicut plures domus et plures vici, unam civitatem constituunt.

Dicitur ergo de mente S. Thomae, quod unus angelus non potest esse simul in pluribus locis, ut plura sunt, idest, inquantum accipiuntur ut duo loca totaliter distincta: quia ab una virtute finita non potest nisi una operatio provenire simul, et consequenter nisi unus effectus; sed bene potest esse in pluribus locis per modum unius loci, ut scilicet unum totalem locum constituant. Sicut potest angelus omnia unius civitatis loca simul destruere inquantum operationi angeli tota civitas pro uno loco et adaequato et totali respondet: potest enim angelus in loco magno esse et in loco parvo, et simul in pluribus locis, dummodo possint ut unum locum integrantia aliquo modo accipi.

Ad argumentum in oppositum, *negatur* quod coelum per unicam virtutem possit immediate operari in pluribus locis; potest quidem per plures virtutes in pluribus partibus coeli, puta in pluribus stellis existentes, plures operationes producere, et in pluribus locis, ut plura sunt, operari, sed per unicam virtutem hoc non potest.

Cum autem probatur, quia in diversis locis diversos effectus producit; dicitur, quod illos effectus non producit immediate, sed mediante uno effectu quem in pluribus locis, ut unum locum constituunt, immediate producit, puta mediante lumine aut calore, aut aliquo huiusmodi. Nam primus et immediatus effectus unius virtutis coelestis in diversis subiectis diversam accipit limitationem, ut inde diversi effectus possint provenire, sicut virtus causae universalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autem non dicitur esse eo modo quo est in loco, nisi ubi immediate operatur: ideo licet in pluribus locis possit mediate operari, sicut et coelum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

Ad **secundi dubii** *evidentiam*: — *Considerandum primo*, quod plures angelos simul esse in uno loco, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, formaliter; *alio modo* materialiter. Nam quum angelus non sit in loco nisi per operationem qua producit aliquid in loco, locus materialis angeli est illa res quae est locus, aut in loco, absolute et secundum se considerata; locus vero formalis est ipsa res quae est locus, ut effectus operationis angelicae in se habet: ideo plures angelos esse simul in uno loco materialiter sumpto, est ipsos in una re locata, aut in una re quae est locus absolute sumpta, simul operari: ipsos autem simul esse in uno loco formaliter sumpto, est in uno materiali loco unum et eundem numero effectum producere.

Considerandum secundo, quod plures angelos simul producere unum et eundem effectum, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo*, quod quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis et imme-

diata: *Alio modo*, quod quilibet ipsorum se habeat ut causa insufficiens et partialis, sicut se habent plures trahentes navem ad unum navis tractum.

Dicitur ergo *primo*, quod plures angelos esse simul in uno loco materiali non est impossibile. Nam nulla est ratio quare in unam et eandem rem non possint plures angeli diversis operationibus diversos effectus producendo operari, quia nec hoc aliis causis repugnat: ostensum est enim supra, angelum esse in loco, non solum per motum localem, sed etiam per alios effectus.

Dicitur secundo, quod plures esse simul in uno loco formaliter, tamquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, non est quidem impossibile, quum etiam hoc aliis causis convenire possit: videtur tamen inconveniens, praesertim de angelis qui ex divina ordinatione operantur in loco. Nam cum unus sufficiat, effectum ad quem mittitur per se solum, aut virtute propria aut virtute divina producere, superfluum videtur ut duo ad unum effectum tamquam partiales et insufficientes causae concurrant.

Dicitur tertio, quod plures angelos esse simul totaliter et adaequate in pluribus locis, hoc est, quod unum et eundem numero effectum simul in eodem loco producant, tamquam immediatae causae et totales ipsius, est simpliciter impossibile apud S. Thomam, et apud Aristotelem.

Quod enim ista sit mens S. Thomae, patet *Prima par.* loco allegato, *art. 3*, et *Primo Sent. dist. 37*, *q. 3, art. 3,* ubi expresse ponit quod impossibile est, ut duae causae completae sint immediate unius et eiusdem rei. Idem etiam expresse tenet, V. *Metaph. cap. de Causa, cap. 1.*

Quod vero sit etiam de mente Aristotelis, patet II. *Physic. text. 30,* et V. *Metaph. cap. de Causa.* Ubi postquam dixit quod « eiusdem contingit esse multas causas, ut statuae, artem statuificam et aes, » subiungit, « sed non eodem modo, sed hoc quidem sicut materia. illud autem ut unde motus ». Idem tenet Commentator, II. *Physic.* et V. *Metaph.*, exponendo illa verba; « sed non eodem modo. »

Hoc est etiam de mente Themistii, (II. *Phys. cap. 8, sup. 30*) et Alberti in eisdem locis, (II. *Phys. tract. 2. c. 6*). Ratio autem huius est, quia si unus effectus numero a pluribus causis totalibus eiusdem generis et eiusdem ordinis proveniret, effectus per se et determinatus non haberet causam determinatam. Nam si ab una causa procedit, et ab alia etiam potest procedere simul, sequitur quod prima non est per se et determinata eius causa; causa enim sine qua effectus aliquis esse potest, non est illius effectus per se et determinata causa. — Nec valet dicere, quod dependet ab utraque ut sunt unum: quia illas causas esse unum in causando, si quaelibet est per se sufficiens et totalis causa, non tollit quin effectus, absque quacumque illarum per se sumpta, possit

esse, et per consequens relinquitur, quod nulla illarum sit per se. et determinata causa ipsius.

Sed contra hanc determinationem **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est absolute contra illam probationem: *Unus effectus non potest esse a pluribus causis immediatis eiusdem generis totalibus.* Nam fingamus duo corpora luminosa eiusdem rationis et virtutis aeque proxima alicui secundum se totum, medio primo illuminabili perfecte, idest, in summo a quovis eorum, aut etiam, ut tollatur omnis calumnia, per Dei potentiam ipsa corpora luminosa in eodem loco ponantur; quaeritur: Utrum tale medium illuminabitur ab altero illorum corporum tantum, aut ab utroque: Non ab altero tantum, quia non apparet ratio quare magis ab uno, quam ab altero debeat illuminari; ergo ab utroque; sed utrumque illorum est causa sufficiens et totalis illius effectus; ergo etc.

Secundum dubium est contra principale propositum: Ponamus quod unus angelus velit in uno instanti aliquem effectum producere, et eundem effectum unus alius angelus in eodem instanti producere velit, sitque unusquisque illorum sufficiens ad talis effectus productionem, per se sumptus, et unus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret: — Tunc arguitur sic: Unusquisque illorum in illo et eodem instanti applicabit virtutem suam et suam volitionem ad illum effectum; ergo unusquisque ipsorum illum producet, et est unusquisque sufficiens et totalis causa talis effectus; ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formali totaliter, cuius oppositum est dictum.

Ad primum istorum, dicitur quod aut, a nullo illorum corporum tale medium illuminabitur; aut ambo concurrent ad illum effectum tamquam causa partialis, ita scilicet quod neutrum secundum totam suam virtutem aget, sed secundum partem virtutis. Nam cum unumquodque ipsorum ad productionem illius effectus inclinetur per se, unum alteri repugnabit tanquam suae causalitatis impeditivo: et ideo necesse erit, aut ut nullum ipsorum agat, uno alterum omnino prohibente; aut ut neutrum sua virtute totaliter utatur, sed ambo ad illum effectum tamquam partiales causae concurrant.

Ad secundum. — Dicitur *primo*: Si loquamur de angelis beatis, quod nullus ipsorum circa corporalia operatur; nisi ex ordinatione divina, ut videtur velle S. Thomas, *Primo Sent. dist. 37. q. 3, art. 3,* et ideo casus non est possibilis nisi supponeremus Deum impossibile praecipere. — Dicitur *secundo*, si loquamur de duobus angelis malis, aut etiam de duobus bonis, considerata in ipsis sola virtute naturae, quod aut nullus illorum operaretur uno alterum impediente, aut partialiter ad illum effectum concurrerent, ut de corporibus luminosis dicebatur: licet enim cogitatio unius angeli non sit alteri manifesta quamdiu manet in ipso solum, quum

primum tamen ad aliquod extrinsecum applicatur, cognosci potest; et ideo, se mutuo impedirent, sicut duo homines se aliquando impediunt a productione alicuius effectus, uno alteri repugnante.

Sed adhuc **remanet dubium:** Nam cum angelus in instanti aliquem effectum producere possit, applicet unusquisque istorum angelorum suam virtutem ad passum in uno et eodem instanti, si unus alium impedit, quaeritur quando impedit; aut enim impedit ante instans applicationis virtutis; aut in illo instanti; aut in tempore; vel in instanti sequenti. Non ante instans applicationis virtutis; quia tunc uni angelo non est nota alterius cogitatio: non in ipso instanti; quia in ipso producit applicando virtutem, cum in instanti producat, in talibus autem simul sit produci, et productum esse; non potest autem impediri quin effectus producatur quando iam productus est: non etiam in instanti, aut tempore sequenti; cum iam in praecedenti instanti fuerit productus; ergo nullo modo unus alium impediet.

Respondetur, quod unus alium impediet in instanti applicationis virtutis; non quidem applicationis existentis in executione in illo instanti, sed quae esset nisi impediretur: unus enim impedit alterum ne applicetur virtus passo per actualem productionem effectus in illo instanti in quo effectum imperat. Nam in instanti talis imperii proveniret effectus nisi impediretur. — *Cum arguitur*, quia in illo instanti producitur effectus per applicationem virtutis: *negatur:* Nullum enim instans est, in quo tunc sit actualis applicatio virtutis agendo, sed tantum est instans in quo esset talis applicatio nisi impediretur.

Sed adhuc **remanet dubium**. Nam cum angelus agat per voluntatem, a virtute ipsius non provenit nisi quod ipse vult evenire; sed in illo instanti nullus ipsorum vult alterum impedire; cum unus de alio non cogitet quando effectum imperat, sed tantum velit effectum producere; ergo nullo modo unus illorum impedit alium in instanti in quo productio effectus imperatur.

Dicitur *primo*, quod licet a virtute angeli non proveniat per se, nisi quod ipse vult evenire, potest tamen per accidens aliud evenire, dum eius voluntati resistitur ne effectus intentus eveniat.

Dicitur *secundo*, quod unus angelus in tali casu dicitur alium impedire, non ex parte ipsius angeli, virtutem scilicet eius debilitando et diminuendo, sed tantum ex parte passi, reddendo scilicet ipsum indispositum ad susceptionem effectus ab illo, quod est formaliter, non antem active impedire, iuxta ea quae dicit S. Thomas, *Quarto Sent. dist. 17. q. 1. art. 5. quaestiuncula 1, ad secundum.* Nam ex dispositione ultima et praesentia unius angeli potentis aliquem effectum totaliter producere in passum, redditur passum indispositum et impotens ad suscipiendum illum effectum ab alio angelo tamquam a totali causa: et ideo, si uterque angelus sit ultimate dispositus ad producendum illum effectum pro uno et eodem instanti, uterque

illorum indisponet formaliter passum ad suscipiendum eundem effectum ab alio, et sic a nullo producetur.

Ad rationem principalem huius dubii dicitur, quod cum angelus per suam operationem possit esse in loco magno et parvo, et etiam in loco indivisibili, secundum doctrinam S. Thomae. *Prima p. q. 52, art. 2.* et *1, Sent. d. 37. q. 3. art. 2;* quando in uno corpore sunt multi daemones, non dicuntur esse plures in uno loco proprio, sed in pluribus locis propriis; inquantum unus in una parte corporis, et alius in alia operatur, hominem excruciando, vel aliquid aliud agendo.

« *An recte probetur, quod Deus est in omnibus rebus, ex eo quod omnibus dat esse illasque conservat*; *et ex illo principio quod:* non datur actio in distans : — *Contraria Scoti argumenta solvuntur*; *atque explicatur S. Thomae doctrina, de contactu virtutis et immediatione causalitatis; istorumque differentia a contactu quantitativo et immediatione situali* ».

Contra fundamentum principale conclusionis, scilicet, quod ideo Deus est in omnibus rebus, quia rebus omnibus dat esse et illas conservat; **arguitur** ex dictis Scoti, *Primo Sent. dist. 37.*

Primo: Soli convenit agere ubi non est, quia generat mineram in visceribus terrae, vel aliquod mixtum, et ibi non est; et hoc agit sua forma substantiali, quia non substantia non potest generare substantiam : ergo ex operatione Dei in rebus non potest argui quod sit in rebus.

Secundo: Quod agens creatum non possit agere in aliquod distans nisi prius agat in propinquum, hoc non est, nisi aut quia concurrunt in ipso agente duae potentiae activae subordinatae, quarum una habet proximum pro passo proportionato, alia vero habet reliquum passum remotum proportionatum : aut propter defectum virtutis agentis, ex quo provenit quod prius producat formam imperfectiorem quam perfectiorem : sed nulla harum conditionum in Deo reperitur, cum sit omnipotens; ergo potest agere in distans.

Tertio: Voluntas aeque potest velle distans sicut propinquum: sed Deus omnipotens causat suo velle quicquid vult; ergo potest etiam causare aliquid distans.

Quarto: Non oportet praeintelligere Deum in aliqua parte universi, ut ibi aliquid causet; sed magis econverso, quod prius sit ibi secundum potentiam, ubi prius aliquid causet : ergo licet per impossibile non esset ibi praesens secundum essentiam, posset tamen ibi causare. — Probatur *antecedens*; quia ante mundi creationem praesentia immensitatis, non praeexigebatur praesentiae potentiae, ut potentia est, immo potentia prius habuit terminum suum quam esset praesentia secundum essentiam.

Ad evidentiam horum considerandum est, quod universaliter quidem verum est, inter agens et passum oportere esse aliquem

contactum virtutis. Non enim est intelligibile quod unum agat in aliud, et quod illud sua virtute non contingat: agens autem contingere sua virtute passum, est, agens in ipsum passum operari : sed quia contingit agens operari in unum immediate, sicut manus movet baculum, et operari in aliquod mediante altero, sicut manus mediante baculo movet lapidem ; ideo contingit agens aliquid sua virtute contingere immediate, aliquid vero mediate, scilicet mediante aliquo eius virtutem ad passum deferente : sicut autem in contactu quantitativo unum non potest alterum immediate tangere, quin substantia eius illi sit immediata, ita impossibile est, quod unum sua virtute aliud immediate contingat, non mediante aliquo eius virtutem deferente, quin illi immediata sit eius substantia : sed sicut alius est contactus quantitativus, et alius est contactus virtutis, ita alia est immediatio substantiae secundum *contactum quantitativum*, et alia secundum *contactum virtutis*.

Secundum enim *contactum quantitativum*, attenditur immediatio secundum situationem, ita videlicet, quod inter duas substantias situatas, non mediat alia substantia situata. Secundum vero *contactum virtutis*, attenditur immediatio non situationis, cum aliquando agens non subsit situi, puta agens spirituale, sed actuationis patientis ab agente ; ita scilicet, quod inter agens et patiens non mediat aliud agens a quo ipsum patiens actuetur, et haec dicitur *immediatio causalitatis :* sicut autem immediatio sive simultas quantitatum est ratio immediationis situalis substantiarum quae illis quantitatibus subsunt, et ex earum immediatione, mediatio situalis substantiarum arguitur, ita immediatio actionis agentis in passum, et receptionis patientis ab agente, est ratio immediationis agentis et patientis secundum causalitatem, et ex illorum immediatione arguitur agentis et patientis immediatio. Quod sit agens sit spirituale, et per consequens, non determinatum situ, non tantum potest dici agens esse immediatum passo, sed etiam in illo esse : tamquam videlicet ipsum per modum efficientis immediate actuans, et ibi existens ubi est ipsum passum, ut dicitur *Primo Sent. dist. 37. q. 1. art. 1.*

Attendendum tamen, quod substantiam spiritualem ibi esse ubi est id in quod agit, sive esse in eodem situ, ubi est illud, *dupliciter* potest intelligi : *Uno modo*, quod informetur situ, et illi commensuretur, sicut et corpus in quod agit; et hoc non est verum, quia situi et loco sola habentia quantitatem commensurantur. *Alio modo*, per indistinctionem, quia videlicet non est distincta et separata a loco et situ illius corporis, et etiam per causalitatem, et per causalitatis praesentiam : causalitatis dico actualis, non autem potentialis tantum; et hoc modo intelligitur esse ubi est corpus in quod agit. Ex his patet, quod impossibile est aliquid agere immediate in aliquod passum, quin illud sit immediate et simul cum illo immediatione causalitatis, et per indistantiam loci. Si enim ab ipso distantia causa–

salitatis distaret, iam non esset immediate agens, quia inter ipsum et passum mediaret aliud agens.

De hac ergo simultate, quae scilicet est secundum *contactum virtutis*, et secundum *immediationem causalitatis*, loquitur S. Thomas cum dicit, Deum esse in omnibus rebus; non autem de simultate situali, cum substantiae immateriali non conveniat situari, proprie loquendo, eo quod careat quantitate.

Haec autem simultas, sive existentia Dei in rebus, nihil aliud formaliter importat quam habitudinem praesentiae Dei ad res creatas, operationem qua in ipsis immediate operatur concomitantem, sicut praesentialitas et immediatio situalis duarum substantiarum importat habitudinem praesentiae unius ad alterum, immediationem situum et quantitatum concomitantem: et similiter est de existentia cuiuslibet substantiae separatae in loco. Non enim est in omni loco quem sua virtute contingit, sed in illo in quem immediate operatur.

Scotus autem instat contra S. Thomam, ac si poneret Deum aliquo situ contineri, et non posse agere nisi in id quod est sibi propinquum secundum situm, quod longe alienum est a mente ipsius, ut patuit.

Utrum autem unum corpus possit immediate agere in aliquod distans ab eo secundum situm, dicitur quod non, de mente Aristotelis, VII. *Physicorum*. Huius autem ratio est, quia sicut virtus corporis, ut sic, est virtus materialis et in quanto recepta, et sine corpore exerceri non potest, ita et contactus virtutis inter corpora non potest esse sine contactu quantitativo et materiali. Sicut enim se habet virtus ad quantitatem, ita videtur se habere contactus illius virtutis ad contactum secundum quantitatem. — Istis praemissis, ad argumenta Scoti facile est respondere.

Ad primum quidem *negatur antecedens:* Est enim falsum, ut patuit, sive intelligatur de immediatione secundum situationem, sive de immediatione secundum causalitatem.

Ad probationem dicitur, quod ea quae in visceribus terrae virtute Solis generantur, non immediate generantur a sole, sed mediate, inquantum sol prius agit in corpora sibi propinqua, et illis mediantibus defertur virtus solis ad terrae viscera. — Cum autem dicitur, quod non substantia non potest generare substantiam; hoc quidem verum est tamquam principale agens, sed quod hoc agat tamquam instrumentum substantiae, non inconvenit*:* calor enim naturalis in animalibus generat carnem instrumentaliter, inquantum videlicet est instrumentum animae.

Ad secundum *negatur maior*: Ex alio enim potest illud provenire. Nam si loquamur de simultate et distantia secundum causalitatem, de qua loquimur in proposito, illud provenit ex ipsa ratione immediati agentis. Nam si agens ageret in distans secundum causalitatem, iam non esset immediate agens, ut patuit.

Si vero loquamur de simultate et distantia secundum situationem, hoc provenit ex conditione virtutis corporeae: quia enim, ut diximus, est virtus materialis et recepta in quanto, sibi convenit ut nullum corpus immediate contingat, nisi illa se quantitative tangant.

Ad tertium: Dicitur primo, quod voluntas divina non potest velle aliquid distans a Deo, quia ab ipso nihil neque secundum situm localem distat, cum non sit situatus, neque secundum distantiam causalitatis, modo praeexposito, cum nihil sit in rerum natura quod non immediate a divina actione attingatur. Unde *Prima par. q. 8, art. 1, ad tertium*, ait S. Thomas, quod hoc ad maximam Dei virtutem pertinet, quod immediate in omnibus agit, et ideo nihil est ab eo distans.

Ad quartum *negatur consequentia:* Licet enim oporteat praeintelligere Deum operari in aliquo, quantum ad nostrum modum intelligendi, antequam sit secundum essentiam praesens, inquantum operari est ratio, quod Deus sit in re aliqua, non sunt tamen separabilia secundum rem, sed unum necessario alterum concomitatur: non enim omne prius potest esse absque posteriori, praesertim quando est naturalis sequela ad alterum, et unum est ratio alterius; sicut quia simultas et contactus quantitatis substantiae corporeae est ratio simultatis substantiae, si removeretur contactus quantitatis, removeretur simultas situalis substantiae corporeae; et licet simultas quantitatis sit prior, secundum intellectum, substantiae corporeae simultate, posito tamen contactu et simultate quantitatum, necesse est poni substantiarum quae illis quantitatibus substant simultatem: ita in proposito, cum relationis praesentiae Dei ad creaturam, ratio, sit operatio ipsius in creaturam, non potest operatio divina a tali praesentialitate essentiae separari.

Alia argumenta facit Scotus in *Secundo sent. dist. 2. q. 6.* ad probandum quod angelus non est in loco per operationem: sed illa plenissime soluta sunt a Capreolo *(2. sent. d. 2. q. 1. a. 3.)* et aliis Thomistis (*Cajet. 1. p. q. 53. a. 1.*); ideo illa praetermittenda duxi, praesertim quia ex dictis facile eorum solutio haberi potest.

CAPUT LXIX.

DE OPINIONE EORUM QUI A REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES.

Postquam ostendit S. Thomas, Deum esse omnibus operantibus causam operandi; vult nunc quendam errorem ex praemissis exortum excludere.

Sumpserunt enim quidam ex hoc quod dictum est, Deum esse omnibus operantibus causam operandi, et quod in omnibus operatur, occasionem dicendi, quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet, quod ignis non calefacit: sed causat Deus calorem praesente igne.

Circa hunc autem errorem, *duo* facit. *Primo*, ipsum excludit. *Secundo*, removet quaedam dubia, Cap. seq.

Circa *primum, tria* facit. *Primo*, ponit sectatores huius erroris cum eorum fundamentis. *Secundo*, ipsum errorem confutat. *Tertio*, ad fundamenta errantium respondet.

Quantum ad primum. Quidam, scilicet Saraceni, ut recitat Commentator, XII. *Metaph. text. 18.* et IX. *Metaph. commento 7.*, hunc errorem tenuerunt hac ratione, quod formae non possunt nisi per creationem produci, cum ex materia fieri non possint, eo quod non habeant materiam partem sui: creare autem solius Dei est.

Quidam vero alii ponentes formas, quae sunt in materia, provenire a formis quae sunt per se sine materia, concordant praedictae opinioni. — Posuit enim Plato (*in Tim., 10 de rep. et alibi*) ideas esse causas essendi iis sensibilibus. — Avicenna vero, (*Tract. IX Met. c. 4 et 5*) posuit substantiales formas ab intelligentia separata effluere: declinabat autem a priori stultitia in hoc, quod ponebat accidentales formas esse materiae dispositiones, et a naturalibus agentibus provenire. — Movebantur autem *primo*, quia omne quod non est per se, provenit ab eo quod est per se: *secundo*, quia nulla virtus activa invenitur esse in illis inferioribus, nisi accidentalis forma: *tertio*, quia animalia genita ex putrefactione, non generantur ex sibi similibus.

Quidam vero, (sicut Avicebron in libro *de Materia et forma*, ut est apud Albertum, Primo *Physic.* (*tract. 3. c. 11*) quem appel-

lavit Librum *fontis vitae,* eo quod ex ipso, tanquam ex fonte, vita fluat intellectus et scientiae, ponens nullum corpus esse activum, sed virtutem substantiae spiritualis per corpora transeuntem actiones agere quae per corpora fieri videntur) addiderunt has rationes.

Prima: Quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati: quantitas autem impedit actionem et motum: quod patet, quia per adiectionem quantitatis corpus fit ponderosius, et tardatur motus eius.

Secunda: Quia nulla shbstantia est inferior corporali: omne autem agens, praeter primum, quod causat, requirit subiectum inferius se.

Tertia: Quia corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente.

Quidam vero in lege Maurorum, ut recitat Rabbi Moyses, dicentes omnia accidentia creari a Deo, addiderunt hanc rationem: Quia accidens non transit a subiecto in subiectum.

Quantum ad secundum, **arguit** contra praedictas positiones sic.

Primo: Si nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed solus Deus, non sequeretur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operatur, cum ipse Deus non varietur per hoc, quod operatur in diversis rebus: Hoc autem ad sensum apparet esse falsum; Ergo etc.

Adverte, quod si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius et praesentialitatem, non possunt appositione diversorum diversi effectus provenire, nisi aut propter diversam actionem eorum quae apponuntur, inquantum in ipsis actio primi agentis limitatur; aut propter aliquam mutationem et variationem causae. ex eo quod per appositionem diversorum operatur. Si ergo ponatur, quod diversa apposita in actione Dei nihil agant, et quod Deus non varietur ex appositione diversorum, in quibus operatur, sicut in re praesenti suae actioni, et per quam sua actio transeat, non poterit salvari quomodo ex appositione diversorum sequantur diversi effectus a Deo; puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio, et non infrigidatio, nisi forte per accidens; et ex semine hominis apposito, sequitur generatio hominis, et sic de aliis: et hoc est huius rationis fundamentum.

Quia vero dici posset, quod ista diversitas effectuum ex applicatione diversorum provenit, non quia ista apposita aliquid agant, neque quia ex appositione diversorum Deus varietur, sed quia Deus statuit apponendo ignem celefacere, et hominem generare apponendo semen hominis; ideo ut hoc removeat S. Thomas, addit secundam rationem, et **arguit** secundo loco sic:

Secundo: Si Deus solus omnia immediate operaretur, frustra essent ab ipso adhibitae aliae res ad producendos effectus; Sed

est contra rationem sapientiae, ut aliquid sit frustra in operibus sapientis; Ergo etc.

Tertio arg. Deus communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse: Ergo communicavit eis suam similitudinem quantum ad agere; Ergo ut etiam res creatae habeant proprias operationes: — Probatur *consequentia:* quia facere aliquid actu consequitur ad esse actu, ut patet in Deo: quod autem dat alicui principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: scilicet aut necessario, aut secundum convenientiam et decentiam. Declaratur in dante gravitatem, qui etiam dat motum deorsum.

Quarto arg. Si nulla creatura habet actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae, cum ex abundantia perfectionis sit, quod perfectionem quam habet, possit alteri communicare: Ergo detrahitur perfectioni divinae virtutis. — Probatur *consequentia*: quia cum perfectio effectus determinet perfectionem causae, oportet quod a Deo qui est perfectissimum agens, creaturae perfectionem consequantur: et sic dum detrahitur perfectioni creaturae, detrahitur et perfectioni Dei.

Circa istam propositionem: *Perfectio effectus determinat perfectionem causae;* considerandum est, quod *duplicem* sensum habere potest: *Uno modo*, ut intelligatur secundum realem efficientiam; et sic non accipitur hic, cum sit manifeste falsa. Constat enim, quod perfectio effectus nihil agit in causa ut possit causare determinationem perfectionis ipsius, sed magis perfectio causae ponit terminum perfectioni effectus; unde hic dicitur, pro manifestatione dictae propositionis, quod maior virtus perfectiorem effectum inducit. *Alio modo*, ut intelligatur arguitive et secundum quandam illationem et consequentiam; et hoc modo hic accipitur. Cum enim maior virtus causet perfectiorem effectum, potest ex perfectione effectus inferri a posteriori causae perfectio, et ubi in effectu maior fuerit perfectio, potest inferri, maiorem perfectionem in causa esse.

Sed tunc occurrit **dubium.** Nam licet ubi causa de necessitate naturae agit, derogans perfectioni effectus deroget etiam causae perfectioni; quia ubi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causae minorem esse; ubi tamen causa non agit secundum necessitatem naturae, sed secundum suam determinationem et propositum suae voluntatis, derogando effectui, non oportet ut sit derogatum causae, cum stet causam voluntarie agentem perfectissimam esse in se, et tamen parvam perfectionem suo effectui dare velle. Deus autem est causa voluntaria creaturarum, non autem causa agens ex necessitate naturae: ergo quamvis ponatur aliquam perfectionem creaturae deesse, ex hoc non derogatur virtuti divinae quin sit perfectissima.

Respondetur, et dicitur *primo,* quod utique ista ratio non videtur induci a S. Thoma tamquam demonstrativa, sed tamquam probabilis et persuasiva. Dicitur *secundo*, quod *dupliciter* loqui possumus de divina virtute. *Uno modo,* secundum quod in seipsa est. *Alio modo*, secundum quod creaturis communicatur, et nobis ex eius effectibus manifestatur. Si *primo modo* consideretur, sic dum derogatur perfectioni effectus, non oportet derogari perfectioni causae: et iuxta hunc sensum procedit obiectio. Si autem *secundo modo* consideretur, sic derogando perfectioni creaturae, derogatur perfectioni divinae virtutis: quanto enim minor perfectio fuerit in creaturis, tanto divina bonitas et virtus erit ipsis minus communicata: et quanto minorem perfectionem cognoverimus in creaturis, tanto minus et imperfectius divina virtus nobis ex creaturis innotescit.

Et secundum hunc sensum est probabilis ratio S. Thomae. Cum enim communicare suam perfectionem videatur consequi, saltem secundum quandam convenientiam, ad esse in actu perfectum, sicut et Deus qui est actus purus, est etiam prima causa essendi omnibus, probabile videtur, quod Deus qui dat esse actu creaturis, det etiam illis ut agant: et si ponatur quod det esse actu absque hoc quod agant, videtur bonitati divinae derogari, utpote quae non communicaverit seipsam, et nobis se non manifestaverit secundum communicationem operationis quasi debitae creaturae.

Posset etiam sustineri, quod haec ratio necessario concludit, dicendo, quod operari et agere virtualiter, hoc est habere virtutem agendi, necessario consequitur ad hoc, quod est esse in actu perfecto et completo secundum conditionem propriae naturae, et ideo dans esse actu complete, necessario dat etiam virtutem agendi: et sic si ponatur non posse convenire creaturae ut agat, sequitur divinam virtutem imperfectam poni, utpote quae non possit creaturae dare esse perfectum et completum.

Nec valet quod dicitur, Deum esse agentem voluntarium: quia etiam agens voluntarium habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur; immo si dat primum, necessario dat secundum.

Prima tamen responsio videtur melior, quia dicentes creaturam nullam habere posse actionem, negarent quod habere virtutem agendi consequatur necessario esse in actu.

Quinto arg. Et est confirmatio praecedentis: — Deus est summum bonum; Ergo eius est optime omnia facere; Ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res quod accepit, possit in aliam rem trasfundere: Ergo detrahere proprias actiones a rebus creatis, est divinae bonitati derogare. — Probatur *prima consequentia;* quia sicut boni est bona facere, ita summi boni est aliquid optime facere; idest, ipsum decet optime facere secundum rei

factae exigentiam .— *Secunda* quoque probatur; quia melius est bonum quod alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium; cum bonum quanto communius, tanto divinius: bonum autem unius fit multis commune, si ab uno in alia per propriam actionem derivatur.

Sexto arg. Subtrahere a rebus actiones, est ab eis ordinem earum ad invicem subtrahere: Ergo est subtrahere eis id optimum quod habent: Ergo primum est inconveniens: — Probatur *antecedens*: quia diversarum naturarum non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc, quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi, cum totum semper sit melius partibus, et finis earum.

Septimo arg. Effectus non producuntur ex actione rerum creatarum: Ergo impossibile est, quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: Ergo nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum; Ergo subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis in qua praecipue demonstrationes per effectum snmuntur. — Probatur *prima consequentia:* quia effectus non ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae a virtute procedens ad effectum terminatur. — *Secunda* vero probatur: quia natura rei creatae non cognoscitur per effectum, nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus, quae naturam consequitur.

Octavo arg. Apparet per inductionem, quod simile agat suum simile: Sed quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum sed compositum ex materia et forma, cum generatio sit ex materia, et ad formam terminetur: Ergo generans est compositum ex materia et forma: Ergo non est species rerum separata, ut Platonici voluerunt, neque intelligentia agens, ut voluit Avicenna.

Adverte, quod ista ratio sumpta est ex Aristotele, VII *Metaphysicae* contra Platonem, et convincit tam Platonicos quam Avicennam, quia supponebant unum falsum, scilicet, quod sola forma generaretur, non autem compositum, et non poterant salvare aliquam generationem univocam esse.

Nono arg. Et est ratio particulariter contra Avicennam. — Formae accidentales, quae sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones, scilicet per Avicennam: Ergo et formae substantiales: Ergo cum eius actio non sit disponere materiam, quia ad hoc sufficiunt formae accidentales, forma generantis est principium introductionis formae substantialis in generatum.— Probatur *prima consequentia*: quia cum agere consequatur ad esse in actu, inconveniens est, quod actus perfectior qui est forma substantialis, actione destituatur, quando scilicet, formae accidentali conveniat.

Quantum ad tertium, **respondet** S. Thomas **rationibus** praedictae opinionis.

Ad rationem quidem **primam,** quae erat *Saracenorum,* respondet, quod sicut forma dicitur ens, non quasi ipsa habeat esse scilicet, primo, sed quia per eam compositum est, ita nec proprie fit, sed incipit esse per hoc, quod compositum sit reductum de potentia in actum quae est forma.

Adverte, quod S. Thomas ex his vult habere, quod non oportet formam creari, licet ex materia non fiat, quia ipsa non est id quod fit, sed est id quo compositum fit; et consequenter nulla productio ad ipsam primo terminatur.

Ad primam rationem pro *Platonis* opinione et *Avicennae,* respondet, quod non oportet ut habens formam, quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo, quod est essentialiter forma; sed immediate ab aliquo habente formam simili modo participatam; quod tamen agat virtute illius formae separatae, si qua sit talis.

Adverte, quod sub dubitatione dixit de forma separata: *si qua sit talis*; quia non putat verum esse ideas separatas quas Plato posuit; nec esse intelligentiam unam creatam cuius sit omnes formas substantiales inferioribus dare ad modum Avicennae. Sed tamen, quia non est intentionis suae hoc loco de eorum positionibus disputare, ideo respondet, admissa etiam eorum positione, quantum ad esse illarum substantiarum separatarum.

Ad secundam respondet, quod licet omnis actio inferiorum corporum fiat per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia; non tamen oportet, quod non producatur ex earum actione, nisi accidens, quia agunt virtute formae substantialis, et sic ex earum actione producuntur formae substantiales, in quantum agunt instrumentaliter in virtute formarum substantialium.

Ad tertiam: — Dicit *primo,* quod in genitis ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediate, sed ex agente corporali, scilicet ex coelesti corpore. — Dicit *secundo,* quod licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus coelestis absque agente univoco, eo quod corpus coeleste sit primum alterans, in cuius virtute omnia moventia ad formam in istis inferioribus agunt, ad producendas tamen formas perfectiores, sicut sunt formae animalium perfectorum, requiritur cum agente coelesti agens univocum, quia talia animalia non generantur nisi ex semine idest, nisi cum virtute corporis coelestis concurrente semine.

« *De ratione generationis ex putrefactione, ejusque differentia a generatione ex semine* ».

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod licet hic non fiat mentio, nisi de virtute corporis coelestis in productione eorum, quae per putrefactionem generantur; in VII tamen *Metaphysicae, lectione octava,* ponit S. Thomas, et est de mente Averrhois XII *Metaphysicae, commento 13.,* quod praeter virtutem corporis coelestis est etiam in materia, ex qua generantur huiusmodi ani-

malia, aliquod principium simile virtuti activae, quae est in semine, ex quo huiusmodi animalium animae causantur; quia tamen huiusmodi principium, et virtus non provenit ab anima, sicut virtus quae est in semine ex quo perfecta animalia generantur, sed tantum a corpore coelesti in quo virtualiter omnes formae generatae sicut in principio activo continentur; ideo generatio horum soli corpori coelesti attribuitur hoc loco, et in aliis etiam locis; diciturque se habere virtutem Solis ad horum generationem, sicut virtutem formativam, quae est in semine in generatione perfectorum.

Utrum autem idem secundum speciem possit ex putrefactione et ex semine generari, videtur secundum S. Thomae doctrinam quod sic: Nam, X. *Metaphysicae*, *lectione 6,* et *lectione 8.* ubi ex proposito hanc materiam determinat, tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis imperfectis.

Videtur autem hoc rationabile esse. Nam in multis huiusmodi, ut in apibus, (quae Commentator videtur dicere, utroque modo generari, XII. *Metaphysicae, commento 18.*) videmus eandem figuram esse, eadem accidentia, easdem operationes, eosdem motus, eademque organa motus: Item, eadem conservantia, eademque corrumpentia, ex quibus solemus in cognitionem specierum devenire, et hac ratione utitur Scotus ad confirmationem positionis S. Thomae in *1, Sent. dist. 2. q.* 7. Est etiam expressa mens Aristotelis, VII. *Metaphysicae, text. 23.* ut etiam ex textu graeco apparet, ubi ait, quod: « quaedam eadem et ex spermate fiunt et sine spermate. »

Sed circa hoc **difficultatem** faciunt:

Primo, verba Aristotelis, I. *de Generatione animalium, cap. 1. et 16.,* ubi vult quod quae non ex coitu animalium prodeunt, sed ex putri materia, licet generent, non tamen sui generis prolem procreant.

Secundo, difficultatem afferunt quaedam dicta S. Thomae, quae contrarium sonare videntur. Nam *Prima parte, quaest. 71. ar. 1. ad primum,* ait quod illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. *Primo* quoque *Sent. dist. 10. ar. 5.* ait, quod idem in specie non est per putrefactionem et seminationem. *De potentia* etiam, *quaest. 3. ar. 11. ad primum,* ait quod animalia generata ex semine, et ex putrefactione in genere conveniunt, et specie differunt. In *de Verit,* etiam *quaest. 12. art. 2. ad quartum,* videtur admittere quod mures generati ex semine, non possunt esse eiusdem speciei cum illis, qui ex putrefactione generantur.

Tertio, difficultatem afferunt rationes Averrois, VII *Physicorum, commento 46.* et in Paraphrasi *de Generatione animalium, Libro 1, cap. 1.*

Prima est: Si materiae sunt diversae, et formae sunt diversae; sed constat aliam materiam esse rem putrem, et aliam sanguinem menstruum; ergo etc. — *Maior* probatur: tum quia alioquin non

esset forma propria huius materiae, et tunc quodlibet posset ex quolibet generari, tamen quia materiae essent otiosae.

Secunda est: Si sic esset, tunc eadem species esset a natura et a casu; hoc autem est falsum; tum quia quod fit a natura opnitur ei quod fit a casu, tum quia nulla species est a casu.

Tertia est: Si quod generatur ex semine, potest idem generari ab agente aequivoco per putrefactionem, aut hoc fiet de necessitate et semper; aut in pluribus; aut raro. Si primum, ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundum, ergo naturaliter generabitur aequivoce, et sic raro generabitur ex semine, quod falsum esse constat. Si tertium, ergo generabitur a casu; hoc autem dictum est superius, speciei repugnare: ergo etc.

Quarta est: Unius rei est tantum unus modus procedendi ex alio: ergo etc.

Ad rationem autem superius adductam pro positione S. Thomae, dici posset ex his quae in Paraphrasi adducta habentur, quod similitudo inter genita per putrefactionem et per seminationem non necessario arguit identitatem specificam; quia sensus non potest in omnibus iudicare id in quo species una est, aut plures. Nam etiam inter naturale et artificiale tanta poterit esse similitudo, quod iudicabitur ipsa esse unum secundum speciem, ut patet de argento a natura genito, et de argento per artem alchimiae producto.

Pro solutione istorum dubiorum sciendum, quod ea quae ex putrefactione generantur, sunt in *duplici differentia*.

Quaedam enim sunt quae hunc determinatum generationis modum sibi a natura vindicant, ut ab agente tantum aequivoco et ex putri materia generentur. *Quaedam* vero sunt, quae ita ab agente aequivoco ex putri materia generantur, quod etiam ab agente univoco per seminationem possunt generari. Utrumque autem genus ex suae naturae imperfectione hoc habet, ut ab agente aequivoco generari possit ex materia putri. Sed primum genus imperfectius est, quam secundum. In *primo* enim genere, vermes quidam collocantur, et huiusmodi. In *secundo* vero, mures, ranae, et similia.

Quae *primo modo* generantur ex putrefactione, constat, quod cum nullo genito per seminationem idem specie esse possunt: repugnat enim, quod talis natura per putrefactionem tantum generetur, et quod etiam per seminationem. Unde huiusmodi, aut nullo modo generant, aut si generant, diversum quiddam generant a sua specie, quod nec mas est, nec femina; puta vermiculos quosdam, ut inquit Aristoteles, loco allegato, *Capite 16*. Quae autem *secundo modo* generantur, manifestum est, quod cum aliquo per seminationem producto, idem secundum speciem esse possunt, et ideo non inconvenit, ut sibi simile, secundum speciem generent.

Ad auctoritatem ergo Aristotelis dicitur, quod non est universaliter de omnibus genitis per putrefactionem intelligenda, sed de

iis tantum, quae ad primum genus spectant, quae inquam habent a natura, ut ex putri tantum materia et ab agente aequivoco generentur: ex his enim aliqua sunt, quae non generant, secundum Aristotelis mentem, in praedicto capite, ut culices et vermiculi: aliqua vero sunt quae generant quidem, sed alterum genus, ut pulices, muscae, et huiusmodi.

Si *instetur*, quod sit auctoritas praedicta universaliter de omnibus intelligenda, quia ratio quam adducit ad omnia se extendit, haec scilicet: « Si ex coitu eorum quae non ex animalibus orta sunt, animalia orirentur, haec si eiusdem generis essent, primum quoque ortum parentum talem esse oporteret. Si autem dissimilia essent, sed quae coire inter se possent, rursus ex his alia quaedam natura procrearetur, et alia ex ea, et ita in infinitum. » — *Dicitur*, quod haec ratio non universaliter concludit de omnibus, sed tantum de primo genere. Nam si ex his quae habent, ut tantum ex putri materia et ab agente aequivoco generentur, produceretur aliquid simile secundum speciem per seminationem, sequitur quod et parentes essent talis naturae quae posset per seminationem procreari: hoc autem est impossibile per suppositum; si etiam masculus, et femina producerentur diversa a parentibus secundum speciem, et similiter alia diversa procrearent, et sic in infinitum: quod abhorret natura. De secundo autem genere loquendo, non est inconveniens si producant aliquid sui generis, quod et parentes habeant similem ortum, idest, quod habeant naturam, quae simili modo in ipsis, quantum est ex se, procreari potuisset per seminationem.

Ad difficultatem quae ex verbis S. Thomae oritur, respondetur.

Ad dictum *Primae partis* dicitur, quod non intendit negare S. Thomas quia aliqua genita ex semine, possint etiam eadem secundum speciem ex putri materia generari, sed quod ea quae ex inclinatione, et virtute activa propriae naturae generantur ex semine, non possunt ex virtute huiusmodi suae naturae per putrefactionem generari. Virtus enim activa unius naturae, ad unum modum producendi determinatur: huic autem non repugnat, quod possint, per virtutem corporis coelestis gerentem vicem virtutis talis naturae, ex putri materia generari.

Ad dictum *Primi Sent.* dicitur similiter, quod sensus illorum verborum est: idem in specie non esse a virtute activa suae naturae, utroque illorum modorum. Potest etiam dici sensum esse: quod idem in specie non producitur per se ex seminatione et putrefactione, ad causas particulares comparando. Nam ut inquit S. Thomas, VII *Metaphysicae*, generatio animalis ex putrefactione, si ad causas particulares hic inferius agentes referatur, invenitur per accidens et casualis, quia praeter intentionem caloris qui putredinem causat est, quod ex putrefactione hoc animal generetur.

Ad dictum in *quaest. de Potentia*, dicitur, quod intelligitur de iis, quae ex putrefactione tantum propter summam naturae imperfe-

ctionem habent generari, non autem universaliter de omni per putrefactionem genito. Hunc autem sensum exprimit *3. Sent. dist. 33. art. 2. quaestiunc. 4. ad primum*, si bene inspiciatur.

Ad dictum ex *quaest. de Verit.* Potest *primo* dici, quod secundum mentem Commentatoris loquitur. Unde et in arguendo, ipsum allegat. — Potest *secundo* dici, quod non loquitur universaliter de toto genere murium ex putrefactione genitorum, sed de quadam eorum specie determinata, quae ex putrefactione tantum generari potest, talis enim species distinguitur ab illa specie murium qui et ex seminatione, et ex putrefactione possunt generari.

Ad rationes deinde ex Averrhoe sumptas respondetur.

Ad primam quidem dicitur, quod materia proxima rei *duplex* est. *Una*, inexistens ac permanens in re genita, sicut caro, et os, materia humani corporis sunt. *Alia* vero transiens, et in re genita non permanens, sicut sanguis menstruus corporis humani materia est. Si *maior* de prima materia intelligatur, ipsa est universaliter vera, sed dicitur quod materia talis in genitis ex semine et ex putrefactione, quae eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in utrisque. Non enim virtute coelestis corporis ex putri materia tale animal generatur, nisi per ipsam virtutem ad eam materiae dispositionem reducatur, quam talis forma requirit. Si vero intelligatur de secunda materia, ipsa habet veritatem in naturis tantum perfectis. Nam sunt naturae aliquae, quae non tantum ex materia ad aliquam certam perfectionem reducta, tanquam ex materia transeunte produci possunt, sed etiam ex materia imperfecte disposita et putri.

Ad *primam* eius *probationem* dicitur, quod licet cuiuslibet materiae specificae sit una forma specifica propria ex qua constituitur, non tamen oportet, ut cuiuslibet huiusmodi materiae sit una propria forma, quae scilicet, ex ipsa sola materia educi possit. Videmus enim in homine, quod ex cibis diversarum specierum sanguinis natura generatur, non tamen sequitur quod quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat enim sibi forma materiam alicuius generis determinari, ita quod ex materia extra illud genus educi non posset, licet ex speciebus pluribus illius generis educatur: licet enim ex multis speciebus rerum generetur sanguis, non tamen ex unaquaque re.

Ad *secundam* quoque *probationem* patet, quod *consequentia* falsa est.

Ad secundam rationem dicitur, iuxta doctrinam Aristotelis VII *Metaphysicae, text. 22,* et S. Thomae ibidem, quod non inconvenit aliquam speciem secundum aliquod sui individuum fieri a natura, et secundum aliud fieri a casu, si ad causas particulares fiat relatio. Unde *negatur falsitas consequentis* si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur. Si autem in virtutem coelestem referatur generatio ex putrefactione, *negatur consequentia*. Est enim,

ut dicit ibidem S. Thomas, de intentione virtutis coelestis, ut educantur in actu omnes formae, quae sunt in potentia materiae.

Ad *primam improbationem consequentis* dicitur, quod licet fieri a natura, et fieri a casu, sint modi ex se oppositi, non inconvenit tamen, ut in ordine ad diversas causas uni et eidem speciei conveniant. Inventio enim thesauri, quae ab uno est intenta, alteri evenit per accidens.

Ad *secundam* dicitur, quod licet nulla tota species sit a casu, non inconvenit tamen quod aliquod individuum speciei in ordine ad aliquam causarum inferiorum eveniat a casu.

Ad tertiam rationem dicitur *primo*, quod si absolute loquamur, rarius huiusmodi animal generatur ex putrefactione, quam ex seminatione. Dicitur *secundo*, quod si in causam coelestem, generatio ex putrefactione referatur, in pluribus evenit: pro maiori enim parte ex materia taliter putrefacta virtus coelestis animal huiusmodi generat. Ut enim superius de mente S. Thomae dictum est, de intentione virtutis coelestis est, ut omnes formae quae in materia sunt in potentia, educantur in actu: ideo sicut aliae causae naturales effectus, ad quos naturaliter inclinantur, pro maiori parte, si in materiam agant dispositam, producunt, ita et de coelo dicendum est.

Cum autem contra *primum dictum instatur*, quia tunc species esset a casu: *negatur consequentia*: quod enim absolute aliquid raro eveniat non facit ut a casu evenire dicatur, alioquin coniunctio omnium Planetarum in signo piscium, quae rarissime evenit, diceretur a casu esse: sed tunc dicitur aliquid a casu accidere, quando praeter intentionem agentis eius effectui raro coniungitur, ut ex II *Physicorum* (*text, comm. 81*) patet.

Cum etiam contra *secundum dictum arguitur*, quia tunc tale animal naturaliter aequivoce generabitur; *dicitur*, quod hoc non est inconveniens; dictum est enim, et quod huiusmodi animalia propter imperfectionem suae naturae habent, ut ab agente aequivoco produci possunt, et quod virtus coelestis ad horum generationem inclinatur.

Ad quartam rationem: — Potest *primo* responderi, quod assumptum illud habet veritatem in naturis tantum perfectis, non autem in naturis imperfectis. — Potest *secundo* responderi, quod habet veritatem de modo quo a supposito naturae ipsa natura communicatur. Nam cum suppositum naturae, inquantum huiusmodi, non generet nisi virtute activa talis naturae, virtus autem naturae ad unum modum communicationis limitetur, sequitur quod ipsum naturae suppositum uno tantum modo generat, huic autem non repugnat quod a virtute universali possit etiam talis natura alio modo communicari.

Si autem contra hoc *instetur*, quia productiones diversarum rationum ad terminos specie distinctos terminantur, cum motus

accipiant speciem ex terminis: *dicitur*, quod hoc verum est de productionibus quae sunt diversarum rationum essentialiter, non autem de iis quae accidentaliter sunt diversarum rationum, cuiusmodi sunt generatio per putrefactionem, et generatio per seminationem eiusdem naturae specificae. Haec enim non sunt diversarum rationum, nisi quia una est ab agente univoco, alia vero ab agente aequivoco, non quidem ut ab agente univoco distinguitur, sed ut ipsius agentis univoci virtutem in se continet.

Attendendum autem, quod licet Commentator ex rationibus adductis videatur opinioni S. Thomae repugnare, ex iis tamen quae alibi dicit, videtur quod illi opinioni concordet. Nam de igne quem constat aliquando ab agente univoco generari, ponit, III *Coeli, commento 56,* et XII *Metaph. comm. 18*, quod etiam per motum localem, et ex lapide, et consequenter ab agente aequivoco generetur. Propter quod videtur aliquibus, quod dictum ipsius, VIII *Physic.*, sit de naturis perfectis duntaxat, de quibus tantum ibi exemplificat, intelligendum.

Ad responsionem autem quae data est ad rationem pro opinione S. Thomae dicitur, quod non satisfacit: — Dato enim, quod aliquando propter similitudinem in figura et colore, non possimus perspicuo diversitatem aliquorum specificam cernere: similitudo tamen in figura et operatione et motu, atque motuum organis, convenientiaque in eisdem conservantibus et corrumpentibus, non videtur esse inter ea quae diversa sunt specie; et ideo convenientia in istis, identitatis specificae sufficiens iudicium est. Non enim a posteriori aliter in cognitionem unitatis aut diversitatis specificae devenimus, nisi ex horum consideratione.

Ad primam rationem Avicebron (*sup. pag. 387*):

Dicit *primo* S. Thomas, quod quantitas non impedit actionem formae, nisi per accidens, inquantum omnis quantitas continua est in materia: forma autem quae est in materia, quum sit minoris actualitatis, est etiam minoris virtutis in agendo.

Dicit *secundo*, quod supposito modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas non minuit, sed magis auget actionem et motum naturalem, licet corpora gravia sint tardioris motus innaturalis, cum fuerit maioris quantitatis.

Circa illam propositionem: *Omnis quantitas continua est in materia*: adverte, quod determinat se S. Thomas ad quantitatem continuam, et quia de illa intendebat obiectio, et quia, secundum aliquos, quantitas discreta invenitur etiam in rebus immaterialibus: licet enim apud ipsum quantitas discreta inveniatur tantum in rebus materialibus, sicut et continua; ut tamen absolutior sit eius responsio, et magis a calumnia aliena, determinavit se ad quantitatem continuam, de qua nullus in via Aristotelis dubitat, quin materiam consequatur.

Ad secundam. — Dicit *primo,* quod licet corporalis substantia sit infima in ordine rerum, non tamen oportet ut omne corpus careat actione; quia etiam inter corpora unum est superius et formalius, et magis activum altero, ut patet de igne respectu inferiorum corporum. — Dicit *secundo*, quod nec etiam infimum corpus excluditur ad agendo, quia omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus secundum suam materiam ut subiectum, inquantum eius materia est in potentia ad formam agentis: quod si e converso etiam ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem, ut in elementis accidit: sin autem, unum erit agens tantum, alterum vero tantum patiens respectu illius, sicut se habet caelum ad elementa.

Ad tertiam respondet, *negando* quod corpus sit in maxima distantia a Deo: materia enim prima quae est pura potentia, est illa quae maxime distat a Deo, qui est actus purus: ideo ipsius est pati tantum, non autem agere: corpora vero accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam; ideo agunt secundum quod formam habent, patiuntur vero secundum quod habent materiam.

Ad rationem Maurorum *respondet,* quod ridicula est, quia non dicitur corpus calidum calefacere, quasi idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat in corpus calefactum, sed quia virtute eius fit alius calor numero actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia; et hoc est commune omni agenti naturali.

Adverte, ex S. Thoma, *de Potentia, q. 3, art. 7*, quod illa propositio: *Idem accidens non migrat de subiecto in subiectum;* intelligitur de eodem accidente secundum numerum, non autem quin simile secundum speciem, virtute accidentis in aliquo subiecto existentis, in aliud subiectum induci possit.

CAPUT LXX.

QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO, ET A NATURALI AGENTE.

Exclusa opinione illorum qui proprias actiones a rebus creatis subtrahebant, vult S. Thomas *solvere quaedam dubia* quae aliquibus circa praemissa difficultatem afferunt. Non enim videtur aliquibus possibile esse, quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti, et arguunt sic:

Primo: Una actio a duobus agentibus non videtur posse progredi: Ergo etc.

Secundo: Divina virtus sufficit ad effectus naturales producendos: Ergo superfluum est adhibere naturales virtutes: Vel si naturalis virtus sufficit, superfluum est, quod divina virtus agat: Ergo etc.

Tertio: Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum: Ergo etc.

Ad Primum respondet S. Thomas, quod cum in quolibet agente sit considerare rem quae agit, et virtutem per quam agit, virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens *dat virtutem* inferiori agenti, per quam agit, vel *conservat eam,* vel *applicat ad agendum*, dando illi solum motum; ideo actio inferioris agentis fit ab eo non solum per propriam virtutem, sed etiam per virtutem omnium superiorum agentium: et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Ex quo sequitur, quod sicut non est inconveniens unam actionem procedere ab agente et eius virtute, ita non est inconveniens eundem effectum a Deo et inferiori agente immediate produci, licet alio et alio modo, a Deo scilicet, *immediatione virtutis*, ab inferiori vero agente, *immediatione suppositi* agentis.

« *De ratione divinae causalitatis cuius virtute secundae causae applicantur ad agendum: — Et quo sensu Deus immediate producat effectus istarum causarum: — Et quaenam sit differentia inter Deum et alia prima agentia in causando.* »

Circa illam propositionem: *Superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agen–*

dum; advertendum ex doctrina S. Thomae *de Potentia quaest. 3, art. 7, ad septimum*, quod *duplex* vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt: *Una* est forma habens esse firmum et ratum in natura, per quam agunt tamquam propria et naturali virtute: *Alia* est vis quae est intentio sola virtutis divinae, habens esse incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento; et ista vis non convenit rebus nisi quando actualiter operantur, et agunt tamquam divinae virtutis instrumenta, sicut et virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipso utitur ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantum illis communicat, dum eas ad operationem applicat: ideo dixit S. Thomas, quod superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, quod pertinet ad primam virtutem; vel applicat ad agendum, quod per secundam virtutem efficitur. (1)

De *immediatione virtutis et suppositi* dictum est in praecedentibus, (*cap. 68*), ideo satis est nunc **unum** exoriens **dubium** excludere.

Videtur enim, quod virtus supremi agentis non sit productiva effectus quasi causa immediata, ut hic dicitur. Sicut enim primum agens operatur per secunda agentia tamquam per instrumenta, ita virtus primi agentis utitur virtutibus secundorum agentium tamquam instrumentis: sed quia primum agens operatur per secunda, tamquam per instrumenta, ipsum non dicitur agens immediatum, sed mediatum; et infimum agens, ut hic dicitur, est immediatum activum: ergo quia primi agentis virtus agit per virtutes secundorum, tamquam per instrumenta, ipsa non erit immediata causa effectus, sed mediata.

Respondetur, quod in hac obiectione accidit deceptio; quia accipitur ordo eodem modo in virtutibus et suppositis agentibus, cum dicimus unum operari per alterum, et eodem modo accipitur immediatio: hoc autem non sic est; sed *ordo* qui consideratur in

---

(1) Insignem S. Thomae locum, quaest., *de potentia*, his et sequentibus, exponit atque illustrat Ferrariensis noster: ubi habetur, quid sit causam secundam agere, virtute primae, et quid illa virtus quae omnes inferiores causas ad agendum applicat vel determinat, et qua ratione hoc sit. — Haec a mente S. D. mutuata doctrina, ostendit manifestissime quid, quoad rei substantiam, praestantissimus Angelici Magistri interpres senserit de *physica praemotione* ad actus contingentes et liberos, prouti adversus Molinam docetur in Schola S. Thomae; quamvis concepta illa voce, nondum exorta controversia, usus non fuerit. Et valde notandum est, quod Suarezius ipse, l. 3, *de auxiliis* c. 9. candide fatetur, hoc in loco apertissime Ferrariensem docere physicam praemotionem. — Cf., quae nos, ad rem, jam superius adnotavimus in lib. I. c. 67., pag. 408 et seqq., collatis praesertim quae ipse Ferrariensis habet seqq. cap., 89 et 92, hujus libri.

suppositis, cum dicimus unum suppositum per aliud operari, est ordo descensus: *ordo* vero qui in *virtutibus* consideratur, est ordo ascensus.

Cum enim dicimus, unum suppositum agere per aliud, intelligimus quod agit per ipsum tamquam per instrumentum ab eo motum ad aliquod producendum, sicut cum dicimus fabrum lignarium facere scamnum per serram: et ideo si multa agentia ad unam operationem concurrunt, dum dicimus unum operari per aliud, ibi consideratur descensus quidam a supremo agente non moto, usque ad infimum agens motum: sed cum dicimus virtutem unius agere per virtutem alterius, intelligimus ipsius virtutem ab alterius virtute tamquam ab agente, sive tamquam a superiori forma dependere, inquantum ab ipsa ad suam operationem movetur: et sic ubi multae virtutes fuerint subordinatae, ut una dicatur per alteram operari, ibi consideratur ascensus quidam a virtutibus motis, ad virtutes moventes.

Ex quo sequitur, quod cum dicimus aliquod *agens* esse *immediatum,* intelligimus post ipsum non esse aliud suppositum agens ab ipso motum. — Cum autem dicimus aliquam *virtutem* esse *immediate productivam* effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtntem a qua moveatur, sed ipsam esse ex se productivam effectus, ut hic dicitur. Unde hanc immediationem virtutis assimilat S. Thomas immediationi primi principii. Nam et primum principium dicitur immediatum, quia ex propriis terminis virtutem habet, et veritas ipsius a nullius alterius propositionis veritate dependet.

Cum ergo dicitur, quod sicut primum agens operatur per secunda agentia tamquam per instrumenta, ita virtus primi agentis utitur virtutibus secundorum agentium tamquam instrumentis: hoc admisso, *negari* potest *consequentia*; quia ut ostensum est, alia est immediatio suppositi agentis, et alia immediatio virtutis, secundum quod ipsis utuntur Philosophi. — Potest etiam *negari* illud *assumptum*, quia ratio instrumenti convenit proprie ipsi agenti, non autem virtuti instrumenti: et si aliqua virtus dicatur virtus instrumentalis, hoc non dicitur quasi ipsa virtus sit instrumentum, sed quia est instrumenti virtus. — Si autem velimus alio modo uti vocabulis, quam Philosophi utantur, et vocare virtutem immediate agentem illam, qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus, sic nullum inconveniens esset dicere, quod sicut primum agens non est immediatum effectui secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem: sed hoc esset abuti vocabulis in philosophia.

Sed circa praedicta adhuc **dubitatur**. — Nam videtur S. Thomas oppositum eius quod hic dicitur, alibi dicere.

Hic enim ait, quod idem effectus proveniunt a Deo immediate immediatione virtutis, ab inferioribus autem immediate immedia-

tione suppositi. — In *Primo* autem *Sent. dist. 37. quaest. prima, artic. 1. ad quartum*, videtur velle quod Deus sit immediata causa omnium, etiam immediatione suppositi. Nam postquam dixit quod virtus Dei est immediatissima omnibus, subiungit: « sed quia ipsemet est sua virtus, et ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit ». — In Quaestionibus autem *de Potentia Dei, q. 3. art. 7,* in fine, postquam conclusit, quod Deus est causa operationis cuiuslibet inquantum eius virtute omnis alia virtus agit, subiungit: « et cum iis coniunxerimus, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra quamlibet rem, sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur. » — Ex quibus videtur velle, quod Deus in omnibus immediate operetur, non tantum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

Ad evidentiam huius dubii: — *Notandum* est *primo*, quod differentia est inter agens corporeum et Deum quantum ad existentiam in rebus et simultatem cum eis; quia substantia rei corporeae non dicitur esse in alia re proprie loquendo a se distincta, nisi quia localiter ab ea continetur: unde unum corpus esse in alio est ipsum ab alio localiter contineri: similiter unum corpus non dicitur simul esse cum alio corpore, nisi aut quia ambo sunt in eodem loco, sicut miraculose fieri potest: aut quia sunt immediate situata, ita videlicet quod inter situm unius et situm alterius, non mediat alterius corporis situs. Deus autem secundum proprium modum suum, et aliarum substantiarum separatarum, dicitur esse in rebus, quantum ad substantiam et essentiam suam, non per localem continentiam et situalem, sed per causalitatem. Unde ipsius substantiam esse in rebus, est ipsum esse causam immediatam, idest habere habitudinem agentis proximi ad ipsas res: et similiter, ipsum esse simul cum rebus, est ipsum esse rerum immediatam causam.

Considerandum secundo, quod aliter dicitur absolute aliquod agens corporeum esse agens immediatum, et aliter Deus. Agens enim corporeum dicitur agens immediatum, quando inter situm suae substantiae, et situm sui effectus non mediat situaliter aliud agens corporeum ab ipso motum. Non enim dicitur substantia corporea immediata alteri, nisi quia extremitas suae quantitatis est simul cum extremitate quantitatis sui effectus, aut passi, in id quod agit, ut patet ex his quae dicuntur IV. *Physic.* Sed Deus absolute dicitur agens immediatum alicuius rei, quando inter ipsum et effectum non est aliud agens secundum ordinem causalitatis, non autem secundum ordinem situs.

Sciendum tertio, quod quia substantia corporea non est idem cum virtute qua agit, non oportet si virtus eius est in aliqua re extrinseca, quod in ea sit sua substantia, quum substantia eius non dicatur esse nisi ubi situaliter collocatur: virtus autem dicatur esse

etiam ubi aliquid per ipsam causaliter attingitur: quia vero substantia divina est idem quod sua virtus, ideo ubi est eius virtus, ibi est et eius substantia. Ex quo sequitur, quod si proprie volumus loqui, non sufficit ad hoc, ut corpus aliquod dicatur in aliud immediate agere, quod virtus eius sit immediata passo secundum causalitatem, sed requiritur etiam, quod ipsum agens; sit proximum passo situaliter et secundum suppositum agens, quia immediatio in corporibus, proprie loquendo, attenditur secundum ordinem situs. Unde quamvis virtus Solis in ordine virtutum corporalium dicatur immediata iis quae in visceribus terrae generatur, inquantum proxima agentia virtute eius operantur, non tamen convenienter dicitur, quod Sol est illorum agens immediatum, cum inter ipsum et illa, multa sint agentia corporalia media secundum situm. Et quando dicimus, quod Sol immediate illa generat, illud improprie dicitur, quia videlicet dicitur illa generare, non quia ipse agat, sed eo quod agentia proxima eius virtute generent.

Ad hoc autem, quod Deus dicatur agens immediatum absolute, sufficit ut eius virtus sit immediata causaliter, quia immediatio in Deo est tantum secundum ordinem causalitatis: et ideo cum sua substantia sit idem quod sua virtus, ubi est sua virtus, est etiam sua substantia, et ipsa causat immediate id quod ab eius virtute immediate causatur.

Sciendum quarto, quod *aliud* est dicere absolute, Deum esse agens immediate in omnibus rebus; et *aliud* est dicere Deum esse agens in omnibus immediate immediatione suppositi; quia ad *primum* sufficit, quod res immediate attingat sua virtute, idest, quod ipse sit agens, et inter ipsam virtutem Dei et effectum, non sit aliqua virtus superior, per quam agat: quum enim sit idem in ipso agens et virtus, non tantum dicitur, quod alia agentia agant in virtute ipsius, sed etiam quod ipse agit immediate sua virtute: ad *secundum* vero requiritur, quod inter Deum et res, nulla sit causa ipsi coagens tamquam ab ipso mota, sed quod se solo proxime operetur.

Ad dubium ergo: — *Dicitur primo*, quod non est mens S. Thomae, ubi allegatur, quod Deus differat ab aliis agentibus, quia illa agant immediate immediatione suppositi tantum; Deus autem agat immediate, et immediatione virtutis, et immediatione suppositi: quia istud implicaret. Si enim Deus esset immediate agens immediatione suppositi in omnibus effectibus aliarum causarum, aliae causae non agerent immediate immediatione suppositi; nisi diceremus quod inter Deum et alias causas, non est ordo per se in causando secundum supposita agentia: cuius oppositum omnis schola et philosophorum et theologorum tenet, et maxime apparet in hoc loco ex S. Thoma, et in aliis locis allegatis.

Dicitur secundo, quod mens eius est, quod Deus non solum ad effectus aliarum causarum sic se habet, quod virtus eius sit

effectibus immediata, et ipsae causae dicantur agere immediate per eius virtutem, non autem ipse dicatur absolute sua virtute immediate agere, sicut accidit in primo agente corporali, ut declaravimus; sed sicut virtus eius est omnibus rebus immediata, et est principium *quo* agendi in omnibus, ita ipse dicitur agere sua virtute immediate, ut principium *quod* absolute, cum sit idem realiter cum ipsa, et ubi est virtus eius secundum causalitatem, sit etiam ipse Deus eodem modo.

In hoc enim differt Deus ab aliis primis agentibus, quae sunt corpora respectu effectus a proxima causa producti, quia primum agens corporeum non dicitur proprie immediatum agens sicut *quod*, sed tantum virtus eius est, sicut *quo* inferiora agentia agunt, quia non est in inferioribus agentibus secundum suam substantiam, in quibus est sua virtus; neque est idem quod virtus ipsa, ut idem sit agens *quo*, et agens *quod*. Deus autem quia est idem quod sua virtus, et est ubi ipsa est, non tantum habet, ut eius virtus sit *quo* agentia secunda agant, sed etiam habet ut sit agens *quod*, in eodem ordine quo sua virtus est agens *quo*; ut scilicet immediate agat immediatione virtutis, et non per virtutem alterius agentis, et ut dici absolute possit, Deus immediate in omnibus operatur.

Cum hoc autem stat, quod aliqua agat mediate mediatione suppositi, dum causis naturalibus utitur tamquam instrumentis, non solum virtutis suae, sicut inferiores causae corporeae sunt instrumentum virtutum superiorum corporum, sed etiam ipsius Dei agentis.

Sed circa istam responsionem *remanent* **quaedam dubia.**

Primum est: Nam secundum dicta, verum est, absolute loquendo, quod Deus immediate producit unumquodque, quia sua virtute immediate attingit omnia: et hoc videtur ab omnibus concessum. Ergo vanum est quaerere, utrum Deus sit causa omnium immediata, an aliquorum sit causa mediata, aliquorum vero immediata: et tamen hoc a praeclarissimis Philosophis in dubium vertitur, et aliqui dicunt Deum aliqua immediate produxisse, aliqua vero mediate.

Secundum dubium est: *Aut* loquimur de virtute divina secundum seipsam, ut est in Deo: *Aut* quantum ad eius intentionem et similitudinem in agentibus inferioribus receptam. Si *primo modo*, non est verum quod ipsa sit in agentibus inferioribus, sed est tantum in Deo, sicut et Dei sapientia in solo Deo est secundum seipsam. Si vero *secundo modo* loquamur, sic falsum est, quod Deus sit ipsa virtus, quum virtus illo modo sit accidens in creatura.

Ad primum *dupliciter* potest responderi:

Primo, quod dum Philosophi quaerunt utrum Deus sit causa effectiva immediata omnium, non quaerunt de immediatione vir

tutis, quia hoc pro manifesto et confesso tenent: sed quaerunt de immediatione suppositi; an scilicet omnia per se solum produxerit in esse, nullo alio agente cooperante: vel potius an aliqua per se solum produxerit; alia vero produxerit aliis causis cooperantibus. Et sic non est vanum quaesitum, sed multas patitur difficultates.

Secundo responderi potest, quod non ab omnibus Philosophis conceditur, quod Deus agat immediate in omnibus rebus secundum virtutem, eo modo quo nos dicimus virtutem divinam esse omnibus immediatam, quia videlicet per se omnem rem attingit, et nulla causa agit nisi inquantum virtus primi agentis eam applicat ad operationem, et ea utitur sicut instrumento: sed aliqui dixerunt, quod Deus quaedam immediate produxit, ipsa scilicet sua virtute attingendo: quaedam vero mediate, dando videlicet causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, et eas in esse conservando, non autem illa, sua virtute immediate attingendo: et ideo convenienter etiam quaeritur a Philosophis, an Deus omnia secundum suam virtutem immediate producat.

Ad secundum dubium respondetur, quod accidit deceptio: quia imaginamur divinam virtutem esse in rebus eo modo quo forma substantialis aut accidentalis dicitur esse in suo susceptivo, quum tamen ipsam esse in rebus, non sit ipsam rebus per modum formae inhaerere, sed res contingere, eas in esse producendo. Dicitur ergo, quod loquimur de virtute divina secundum quod in se est.

Cum autem *arguitur contra,* quia sic non est in causis inferioribus; *negatur.* — Dicitur enim, quod est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modum formae inhaerentis: agit enim immediate quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus, et cum illa participata similitudine simul immediate ipsarum effectus attingit: accipitur enim tamquam una virtus, ipsa virtus in Deo existens, et eius intentio in causis inferioribus producta, sicut ars quae est in mente artificis, et eius intentio in instrumento recepta, pro una virtute accipiuntur.

Ad secundum (*sup. p.399*) *negat* S. Thomas *consequentiam*: Non enim est superfluum si res naturalis producat proprium effectum, quod Deus illum producat; quia res naturalis non producit illum nisi virtute divina, Neque etiam superfluum est, si Deus potest per seipsum omnes effectus naturales producere, quod per alias quasdam causas producantur; quia ex immensitate bonitatis suae voluit suam similitudinem rebus communicare, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod essent aliorum causae; et etiam quia per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

Adverte, quod cum dicatur superfluum ad operationem, aut quod non est ad operationem necessarium; aut quod non solum non est necessarium, sed etiam propter nullum bonum, aut propter nullam utilitatem adducitur; quum dicitur quod res naturalis non producit effectum nisi virtute divina, datur intelligi, quod non est superfluum Deum agere ad effectum naturae, quasi sine ipso talis effectus produci possit; immo necessarium est Deum agere ad talem effectum, quia remota virtute divina per quam res naturalis agit, ipsa non posset agere, sicut remota virtute artis, serra non posset scamnum operari.

Quum vero dicitur, Deum suam similitudinem voluisse rebus communicare, et quantum ad esse, et quantum ad operari; datur intelligi non esse superfluam actionem rerum creatarum in productione effectuum Dei secundo modo: quia licet non sit necessaria, quasi sine ipsa Deus effectum producere non possit, ex hoc tamen magis manifestatur divina bonitas, et maior decor in rebus creatis apparet, et sic non inutiliter concurrit.

Ad tertium *negatur assumptum*: Totus enim effectus ab utroque agente fit, sed secundum alium modum, sicut totus effectus attribuitur et principali agenti et instrumento, uni scilicet tamquam ex se operanti, alteri vero tamquam operanti in virtute alterius.

CAPUT LXXI.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT MALUM TOTALITER A REBUS.

Postquam ostendit S. Thomas, divinam providentiam ad esse et ad actiones omnium rerum se extendere, vult nunc quaedam dubia circa hanc communem de omnibus providentiam excludere.

Sunt autem *quatuor dubia*, quae in *quatuor* istis *capitulis* sese consequentibus excludit.

Primum dubium est, quia videtur ex quo Deus omnium esse conservat, et omnia ad proprias operationes applicat, quod omne malum debeat a rebus creatis excludere. — Ad hoc autem excludendum ponitur haec

Conclusio: **Divina providentia quae res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.**

Probatur primo. Contingit inveniri defectum in effectu propter defectum causae secundae absque eo quod sit defectus in primo agente; ut contingit in effectu artificis habentis perfecte artem, et in claudicatione hominis habentis virtutem motivam fortem: Ergo in his quae aguntur et gubernantur a Deo, contingit defectum et malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. — Probatur *consequentia*: quia gubernatio qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem secundarum causarum.

Adverte, quod cum *bonum*, secundum mentem Dionysii, consistat *ex integra causa, malum* vero *ex singulis defectibus;* quando ad unum effectum plures causae concurrunt, ad hoc ut ipse effectus sit omnino completus, requiritur ut omnes causae sine defectu sint: ad hoc autem ut sit aliquis defectus in ipso, sufficit in altera illarum causarum defectum esse. Unde videmus etiam in argumentationibus et syllogismis, quod ad inferendum propositionem universalem affirmativam requiritur utramque praemissarum, et universalem et affirmativam, esse: ad concludendum autem particularem aut negativam, sufficit alteram illarum aut particularem esse aut negativam: Idcirco optime inquit S. Thomas, quod contingit defectum et malum in effectu esse propter defectum secundae causae, dato quod nullus in prima causa sit defectus.

Secundo prob. Ad divinam providentiam non pertinet, ut omnino a rebus excludat potentiam deficiendi a bono: Ergo neque ut omnino excludat malum. — Probatur *consequentia;* quia potentiam deficiendi sequitur malum, cum id quod potest deficere, quandoque deficiat, et ipse defectus boni malum sit, ut supra est ostensum *(cap.* 7): — *Antecedens* vero probatur: Si excluderet talem potentiam deficiendi, tollerentur gradus bonitatis, et inaequalitas in rebus: Ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis: Sed hoc non convenit providentiae, cum ad providentiam gubernantis pertineat perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere: Ergo etc. — Probatur *prima sequela;* quia gradus bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum non potens deficere a bonitate; inferior ut sit bonum potens deficere. — *Secunda* vero probatur: quia sublata inaequalitate a rebus et graduum diversitate, tolleretur multitudo a rebus, et non esset nisi unum bonum creatum, cum per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat. — Item, tolleretur summus decor a rebus. — Item, non implerentur omnes gradus possibiles bonitatis. — Item, nulla creatura assimilaretur Deo quantum ad hoc, quod alteri emineret: quae omnia perfectio universi requirit: Ergo etc.

Adverte, quum dicitur, quod non implerentur omnes gradus bonitatis possibiles, quasi velit S. Thomas dicere, quod in universo debent esse omnes gradus possibiles bonitatis, quod hoc *tripliciter* potest habere veritatem, ut ex superioribus constare potest. *Uno*

modo, ut intelligatur de gradibus universalibus quibus primo dividitur ens, sicut sunt necessarium et contingens, non autem de gradibus specificis bonitatis. *Alio modo*, ut intelligatur de gradibus per se ad huius universi perfectionem spectantibus, non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolute a Deo produci. *Tertio modo*, ut intelligatur de gradibus possibilibus produci a Deo, supposita divinae sapientiae determinatione: omnes enim qui per divinam sapientiam sunt determinati ut sint, debent esse in universo.

Tertio prob. Optimum in qualibet gubernatione est, ut gubernatis secundum modum suum provideatur; quia in hoc regiminis iustitia consistit: Ergo esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae : Ergo etc. — Declaratur *prima consequentia* ex proportione ad regimen humanum, in quo fieret contra iustitiam, si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia: nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem. — *Secunda* vero probatur : quia ex hoc quod creaturae sic agunt secundum modum propriae naturae, sequitur corruptio et malum in rebus propter contrarietatem et repugnantiam in rebus existentem.

Adverte, quod S. Thomas addidit, de humano regimine loquens: *nisi forte ad horam etc*: ut daret intelligere, quod non est contra rationem divini regiminis, quod aliquando impediat rem aliquam a suo naturali cursu; sicut cum impedivit ignis actionem erga pueros illos missos in fornacem ignis, de quibus habetur Danielis III, et cum tempore Iosue fecit Solem contra Gabaonitas stare, ut habetur Iosue X; et de multis aliis miraculose factis ad manifestationem potentiae et divinitatis suae; aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam ; aut secundum aliquam aliam divinae sapientiae rationem.

Quarto prob. Impossibile est, quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc, quod intendit aliquod bonum, ut ex superioribus apparet (*cap. 4*): Sed prohibere cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa: Ergo etc. — Probatur *minor*: quia tunc multa bona subtraherentur ab universalitate rerum, sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur corruptio rerum combustibilium, tolleretur generatio ignis, et eius conservatio secundum speciem.

Ad hanc rationem fortassis aliquis *diceret*, quod licet non pertineat ad providentiam divinam prohibere intentionem boni, ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intento coniungitur.

Sed haec *responsio nulla est*: quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato, sicut corruptio alicuius, necessario coniungitur generationi ignis, cum non possit forma ignis

in materia induci nisi per abiectionem formae praeexistentis: ideo non potest permitti, quod intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur, nisi etiam permittatur corruptio illius substantiae, ex qua generatus ignis.

Quinto prob. Si malum per divinam providentiam omnino excluderetur a rebus, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; puta, iustorum patientiam, iustitiam vindicativam, generationem: Sed hoc esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quam malum in malitia, ut ex superioribus (*cap. 12*) patet: Ergo etc.

Circa hoc ultimum dictum, *advertendum*, ut superius habuimus *cap. 9.*, quod nullum est adeo excellens malum, quod omne bonum excludat; quia oportet ut malum omne fundetur in bono, et secundum se est impotens et infirmum, ut Dionysius inquit, — *3. cap. de Divin. Nom.*, ac contra bonum non repugnat nisi virtute boni; ideo dixit S. Thomas, quod *bonum est virtuosius in bonitate, quam malum in malitia;* quia videlicet, non potest bonum a malo totaliter excludi, neque potest malum nisi ratione boni agere; bonum vero propria virtute agit. Sic exponit S. Thomas, *3. Sent. dist. 27. q. 1. artic. 3. ad tertium.*

« *Qua ratione veritatem habeat:* Bonum est virtuosius in bonitate, quam malum in malitia; *et ad providentiam pertineat permittere mala ut bonum aliquod proveniat. — Et an sit crudelitas in Deo permittente mala ob justitiae punitivae bonum.* »

Sed occurunt **duo dubia.**

Primum est: Licet malum fundetur in bono, est tamen aliquod malum quod videtur excellentius esse in malitia, quam bonum quod sequitur ad ipsum in bonitate, sicut peccatum mortale excedere videtur quodcumque bonum creatum et illi praeponderare, cum sit contra bonum infinitum: puta, persecutio iustorum praeponderat iustorum patientiae: ergo videtur magis ad divinam providentiam pertinere quod excludat aliqua particularia bona non permittendo mala ad quae illa bona, sequuntur, quam quod permittat illa mala, ut inde aliqua bona proveniant.

Secundum est, circa illud quod dicitur: non esset locus iustitiae vindicandi, si delicta non essent; ex quo vult habere S. Thomas, quod permittit Deus delicta, ut sit hoc bonum quod est iustitia vindicativa. Ex hoc enim videtur sequi, quod Deus delectetur in poenis, quod est crudelitatis: nam permittere aliquem peccare ut habeatur occasio puniendi, non est nisi eius qui delectatur in poenis.

Ad primum horum dicitur, quod *dupliciter* loqui possumus de bono ex malo consequente: *Uno modo*, secundum se: *Alio modo*, ut ad universi perfectionem pertinet, tamquam eius pars constitutiva. Si consideretur bonum, quod ex malo consequitur, secundum

se absolute, sic non inconvenit illud minus bonum esse quam remotionem mali, et per consequens minus esse appetendum: sicut minus bonum absolute est generatio aquae ex igne, quam remotio corruptionis ignis quae generationem aquae concomitatur; quia ignis est maius bonum quam aqua. Si autem consideretur ut est constitutivum integritatis et perfectionis universi, sic quodlibet secundum se bonum quod ex malo aliquo occasionatur, est melius remotione illius mali; quia ex tali bono universum est, extensive saltem, perfectius, inquantum aliquis gradus bonitatis est in universo, qui non esset, si malum illud omnino prohiberetur; et sic universum suam integritatem et complementum suum habet.

Unde dicendum est, admisso etiam quod malum culpae plus habeat malitiae, quam bonum inde proveniens, secundum se consideratum, habeat bonitatis; si tamen consideretur, ut ad perfectionem et integritatem universi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata, et principaliter intentum a providentia divina, sic plus habet bonitatis, quam culpa habeat malitiae, si culpa formaliter accipiatur, ut scilicet importat actum debito ordine privatum; ideo pertinet ad providentiam divinam magis permittere malum culpae, ex quo aliquis gradus bonitatis in universo resultat, quam prohibere malum, ex cuius prohibitione sequeretur privatio alicuius gradus perfectionis in universo, et eius integritatis diminutio.

Sed quia videtur velle S. Thomas, quod bonum sit non solum in ordine ad universi perfectionem excellentius in bonitate, quam malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum; cum inquit absolute, quod *virtuosius est bonum in bonitate, quam malum in malitia*; ideo, dicitur secundo, quod hoc etiam admisso (quod fortassis non est verum) dictum S. Thomae intelligitur de bono propter se eligibili, tale enim dicitur esse virtuosius in bonitate, quam malum in malitia: quia huiusmodi bonum magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitum, quam malum sit sua malitia natum omnino repellere appetitum, sive sui fugam efficere: cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil habet unde sit fugiendum, cum nullam habeat rationem mali adiunctam, proprie accipiendo malum, sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cum, ut superius est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur.

Unde cum dicitur, quod peccatum magis habet de malitia, quam bonum inde sequens habeat de bonitate, *negatur:* licet enim extrinsece et obiective habeat quandam infinitatem, intrinsece tamen, ut dictum est, inquantum dicit actum debito ordine privatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

Ad secundum dicitur, quod non est crudelis Deus dum permittit delicta, ut sit hoc bonum quod est iustitia punitiva: neque delectatur in poenis: quia hoc non agit quia velit punitionem delicti, inquantum est malum peccantis, sed hoc permittit, quia magis

vult et diligit bonum universi, quam bonum particulare istius : ad bonum enim universi requiritur ut sint naturae defectibiles, et liberi arbitrii : ex quo sequitur ipsas deficere, et Deus ipsas suos cursus agere sinens, aliquem etiam bonitatis gradum elicit, ex quo universum *extensive* perfectius est.

Dico *extensive*, quia S. Thomas *1, Sent. dist. 46. art. 3. ad 6*, ait, quod sunt quaedam mala, quae si non essent, universum perfectius esset, sicut sunt mala culpae : sed hoc intelligitur de perfectione *intensiva* universi quantum ad speciem humanam : esset enim perfectior natura humana *intensive*, quantum scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem, si nullum esset peccatum, quam si aliqua committantur peccata. Nam et de perfectione *extensiva* in eodem Lib. *dist. 44, art. 2, ad 5.* loquens, ait quod universum in quo nihil esset mali, esset tantae bonitatis quantae hoc universum, quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto.

Sexto prob. Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi: Ergo non est per providentiam excludendum. — Probatur *antecedens* : quia pulchritudo universi ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et ex eis quaedam bona consequuntur : sicut et interpositio silentii facit cantilenam esse suavem. — *Consequentia* vero probatur : quia cum bonum totius praeemineat bono partis, ad providentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto. Declaratur exemplo domificatoris, qui abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem.

Adverte, quod ista ratio a praecedenti differt, quia prima procedebat de perfectione substantiali quae in partibus consistit; haec autem, de perfectione concomitante substantiam, scilicet de pulchritudine et decore universi procedit.

Septimo prob. Multum de bono hominis diminueretur et quantum ad cognitionem, et quantum ad desiderium et amorem boni. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus. Declaratur exemplo sanitatis. — *Consequentia* vero probatur : quia aliae res, praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

Circa probationem *consequentiae* advertendum, quod addidit S. Thomas, *praecipue inferiores*, quia (ut inquit *2. Sent. d. 1, q. 2, ar. 3.*) omnes quidem creaturae aliquo modo sunt propter hominem a Deo factae, inquantum ex omnibus creaturis provenit aliqua utilitas homini, sed particulari modo creaturae inferiores ordinantur ad hominem sicut ad finem, inquantum tendunt in assimilationem ipsius tamquam superioris, secundum quod per hoc summae bo-

nitati assimilantur. Unde et II. *de Anima* dicitur, animam rationalem esse ultimum finem intentum a natura inferiori. Hoc autem modo substantiae separatae non sunt propter hominem, cum ipsae sint nobilioris et superioris naturae.

Confirmatur conclusio auctoritate Isai. XLV, 7 : *Faciens pacem et creans malum*: et Amos, III, 6 : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit.*

« *Utrum, et qua ratione malum cadat sub providentia Dei* ».

Sed contra conclusionem in hoc capite probatam, occurrit **dubium** ex his quae dicit S. Thomas *1. p. q. 22, art. 2.* Inquit enim, quod cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis : et videtur velle quod etiam e converso, tantum se extendat causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio ad finem, dum subiungit, quod ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid pervenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis.

Ex hoc igitur, arguitur sic : Nihil a Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas : sed Dei causalitas ad malum culpae non se extendit : ergo malum culpae non ordinatur a Deo ad aliquem finem : ergo non cadit sub providentia, quae est ratio ordinis rerum in finem : ergo providentia excludit saltem malum culpae.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomae, *de Verit. quaest. 5. art. 4.* quod *dupliciter* aliquid sub divina providentia cadit. *Uno modo*, tamquam ordinatum ad aliud, et tanquam id ad quod aliud ordinatur, sicut actus generationis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam, et ad ipsum vis generantis ordinatur. *Alio modo*, tamquam id quod ordinatur ad aliud, non autem aliquid ordinatur ad ipsum, sicut actus deficiens quo monstra generantur inquantum huiusmodi. *Primi* respectu, dicitur providentia *approbationis*, respectu vero *secundi*, dicitur providentia concessionis et *permissionis*, secundum Damascenum in *Secundo* (*Ortho. fid. cap. 19*).

Dicitur ergo, quod ista propositio: *Tantum se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem*: habet veritatem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia *approbationis*, non autem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia concessionis et *permissionis* : modo dicitur, quod malum cadit sub providentia concessionis, non autem approbationis, ut ibi declarat S. Thomas : ordinatur enim a Deo ad aliquam utilitatem, sed nihil ad ipsum ordinatur, ideo ratio non sequitur.

Posset *secundo dici*, quod loquitur S. Thomas de ordinatione

non quorumcumque, sed effectuum, ut patet ex eius verbis: modo constat, quod peccatum inquantum huiusmodi, non est aliquis effectus, cum sit negatio sive privatio, ideo non oportet quod causalitas divina ad ipsum se extendat, quamvis ordinetur.

Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deum esse, quia videbant mala in mundo evenire, ut est apud Boetium, *Primo de Consol. (prosa 4)*: cum tamen magis concludi debeat Deum esse, quia malum est: non enim esset malum subtracto ordine boni, qui non esset Deo non existente.

Adverte, quod cum bonum universi consistat in ordine partium eius ad totum, et in ordine totius ad Deum, non potest esse malum in universo nisi per remotionem alicuius ordinis debiti inesse alicui parti: Malum enim est privatio boni debiti inesse: non esset autem debitum partibus inesse talem ordinem, nisi ex aliquo ordinante et statuente, quem dicimus Deum, talem ordinem habuissent: Ideo malum praesupponit ordinem a Deo rebus inditum. Propter hoc optime inquit S. Thomas, quod magis arguendum est, Deum esse, quia malum est, quam Deum non esse.

Tollitur etiam erroris occasio et iis qui negabant ad haec corruptibilia divinam providentiam extendi, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant: *(err. amicor. Iob. cap.* XX) et Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum scilicet et malum, posuerunt, quasi sub providentia Dei boni, malum locum habere non posset. (*Aug. lib. de natura boni, contra Manic. cap. 41.)*

Solvitur postremo, quorundam dubitatio; *utrum scilicet, actiones malae sint a Deo.*

Patet enim ex dictis, quod secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus: quantum vero ad id quod habent de actione et entitate, sunt a Deo: declaratur in claudicatione, quae quantum ad id quod habet de motu, est a virtute motiva: quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

Averte, quod ex ista responsione habetur, effectum causae secundae reduci in causam primam quantum ad illud quod agit, inquantum substat ordini ipsius primae causae, et inquantum ab ipsa movetur; quantum vero ad id quod provenit ex ipsa, non inquantum substat ordini primae causae, et ab ea movetur, sed inquantum deficit a debita perfectione et ordine, non oportet ut in primam causam reducatur.

« *Qua ratione Deus qui est causa entitatis, alicuius actionis, non sit etiam causa malitiae concomitantis.* »

Sed occurrit **unum dubium:** Nam movens causam secundam ad actionem quam semper et inseparabiliter concomitatur defectus

et malum, videtur non solum esse causa bonitatis actionis, sed etiam malitiae concomitantis: unde, ut habetur ex II *Physic.* (*text. comm. 48.*), quod pro maiori parte evenit, non dicitur esse praeter intentionem: sed sunt aliquae operationes humanae habentes semper annexam malitiam, puta odium Dei: ergo si Deus est causa entitatis actionis, oportet dicere quod etiam sit causa malitiae et deformitatis coniunctae, et sic non refertur illa operatio, inquantum deficiens est, solum in causam proximam deficientem.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *de Malo q. 3. art. 2.*, quod malitiam consequi inseparabiliter actum aliquem, *dupliciter* potest intelligi: *uno modo*, ut consequatur ipsum absolute consideratum secundum entitatem suam; *alio modo*, ut consequatur ipsum secundum quod a tali agente, puta a libero arbitrio procedit. *Primo modo*, nulla deformitas peccati concomitatur aliquem actum, quia si essentia illius actus odiendi Deum producti a libero arbitrio creaturae, a solo Deo produceretur, non esse malus actus et deformis, quia non male fieret. Unde ad hunc sensum *minor est falsa*: – Sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem ut procedit a libero arbitrio creaturae subdito regulis divinis et regulis rationis. Sed tunc *negatur maior*: licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere, quia numquam ab ipso procedit nisi inquantum discrepat a sua regula, potest tamen agens primum movere causam ad agendum entitatem actionis, et non agere ad deformitatem. Similiter, potest intendere unum, alio non intento, sicut in eo qui claudus est, virtus motiva agit quidem motum quantum ad id quod bonitatis est, non agit tamen defectum motus qui est in ipsa claudicatione, quamvis semper iste defectus motum istius concomitetur, sed provenit tantum ex defectu instrumenti.

Quod autem adducitur ex II *Physic.* non valet; quia loquitur Aristoteles de eo quod concomitatur rem absolute secundum suam entitatem. — De hac materia habes a Capreolo in *2. Sent. dist. 37.*

Unum dumtaxat bene *advertendum*, quod quamvis Deus producat actionem odii, et totam illam entitatem possit per se producere; si produceret immediate essentiam illius actus, non propter hoc diceretur Deus habere se odio, aut velle se non esse, sicut homo per illum actum dicitur Deum habere odio: quia ad hoc ut aliquis per actum odii dicatur alium habere odio: non sufficit quod essentia illius actus sit ab illo immediate causata, sed requiritur, quod sit operatio ab ipsius voluntate deficiente immediate elicita: actus autem ille odii immediate a Deo productus, non esset operatio a voluntate divina deficiente elicitus, sed esset effectus quidam divinae actionis supplentis vicem etiam secundarii agentis.

CAPUT LXXII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Secundum dubium est: Quia videtur si ad omnia divina providentia se extendit, quod omnia de necessitate eveniant.

Ad hoc excludendum ponit S. Thomas hanc

Conclusionem: **Divina providentia nec contingentiam nec necessitatem a rebus excludit.**

Probatur sic **primo.** Operatio divinae providentiae non excludit causas secundas. Sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarii, non autem ex causis remotis, ut patet in fructificatione plantae quae est contingens, quamvis sol sit causa ex necessitate agens: Ergo non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii.

Adverte cum dicitur: *Solem esse causam ex necessitate agentem;* quod *dupliciter* potest dici aliqua causa necessario agens: *Uno modo*, quia a suo effectu impediri nullo modo potest: et sic non accipitur hic, quia effectus ad quos virtus corporum coelestium se extendit, multotiens impediuntur. *Alio modo*, quia necessario ad productionem effectus quantum est ex se, tendit, nisi impediatur: et hoc modo intelligitur solem ex necessitate agere. Sol enim a sua naturali dispositione alterari non potest: et ideo, motu suo et suo lumine, nisi impediatur per aliquod resistens, effectum suum quantum est ex se, necessario producit, ut dicitur *de Verit. q. 6, art. 3, ad tertium.* Sed de hoc satis dictum est in superioribus, et latius dicetur inferius, Cap. 86.

Secundo prob. Tunc non omnes gradus entium conservarentur: Sed hoc est contra divinam providentiam ad quam pertinet ut gradus entium, scilicet communes, iuxta prius dicta *(c.71)*, qui possibiles sunt, adimpleantur: Ergo etc. — *Probatur sequela*: quia ens dividitur per se in necessarium et contingens.

Tertio prob. Omnia de necessitate evenire repugnat divinae providentiae: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia ad divinam providentiam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare: omnia autem de necessitate evenire tollit ordinem rerum secundum propinquitatem et elongationem a Deo, in quo ordinis pulchritudo

apparet: dum quaedam, scilicet substantiae separatae, tanquam Deo propinquissimae, sunt omnino immobiles; quaedam vero, scilicet corpora coelestia, aliquam speciem immobilitatis recipiunt in hoc quod semper eodem modo moventur; quaedam autem, quae scilicet ad ista consequuntur, longius ab immobilitate distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur, et per consequens non necessario eveniant.

Circa id quod intenditur in hac ratione, scilicet, *quaedam magis elongari a Deo, et quaedam minus*, **dubium** occurrit. Nam omnes creaturae in infinitum distant a Deo, cum ipse sit infinitae perfectionis, creatura vero, finitae: ergo unum non magis distat a Deo quantum alterum, ab infinite enim distanti, unum non magis altero distat.

Respondetur *negando consequentiam.* Licet enim ab eo a quo aliqua infinite distarent secundum situalem distantiam, unum non posset forte altero magis distare, ab eo tamen a quo aliqua distant in infinitum secundum perfectionem, unum magis altero distare potest: quanto enim aliquid minus habet de perfectione, tanto magis a perfectissimo distat: et quanto aliquid magis de perfectione habet, tanto magis ipsi perfectissimo appropinquat, licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitum distet. Nam talis appropinquatio et elongatio nihil aliud importat quam participationem maioris aut minoris perfectionis ab illa infinita perfectione, sive maiorem aut minorem similitudinem cum illa: ut habetur *Quolib. 11. art. 1. ad 2.* Non inconvenit autem aliquas esse illius infinitae perfectionis participationes, quarum una sit in se altera perfectior, licet omnes a prima in infinitum distent.

Quarto prob. Si divina providentia requirit ut omnia sint necessaria, nihil esset in rebus corruptibile, neque per consequens generabile, et sic subtraheretur a rebus tota pars generabilium et corruptibilium: Sed hoc derogat perfectioni universi: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia necessarium semper est, nullum autem corruptibile semper est.

Quinto prob. Et est confirmatio praecedentis rationis. — Subtraheretur a rebus motus et omnia mobilia, quia subtraheretur generatio et corruptio, subtracta contingentia rerum omnium: In omni autem motu est generatio et corruptio, cum in omni eo quod movetur aliquid incipiat esse, et aliquid desinat esse.

Sexto prob. Divina providentia non impedit motum a rebus. Ergo neque impeditur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ergo non omnibus provisis imponitur necessitas. — Probatur *prima consequentia*: quia debilitatio virtutis alicuius substantiae et eius impedimentum ex aliquo contrario

agente, est ex aliqua eius immutatione. *Secunda* vero probatur: quia ex virtutis debilitate et eius impedimento contingit, quod res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi competit secundum naturam, ut sic effectus non ex necessitate proveniant.

Septimo prob. Manifestum est aliquas causas esse contingentes, ex eo quod a suorum effectuum productione possunt impediri: Ergo contra rationem providentiae esset quod omnia evenirent de necessitate. Probatur *consequentia*: quia in his quae debite providentia reguntur, non debet aliquid esse frustra, tales autem causae defectibiles frustra essent.

Circa probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo apud Capreolum in *Primo Sent. dist. 40.*, sed quia illud solvitur ex his quae dicet S. Thomas inferius, ubi de certitudine divinae providentiae determinabit, non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

CAPUT LXXIII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM.

Tertium dubium est: Quia videtur divina providentia libertatem arbitrii tollere.

Ad hoc excludendum, ponit S. Thomas hanc

Conclusionem: **Providentia divina, voluntatis libertati non repugnat.**

Probatur Primo: Quod perfectionis est, magis conservandum est per providentiam, quam quod est imperfectionis et defectus: Sed in rebus inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est. Quod autem voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione provenit: Ergo magis pertinet ad divinam providentiam libertatem voluntatis conservare, quam contingentiam in naturalibus causis: Ergo etc. — *Maior* probatur: quia providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam ordinatur. — *Minor* vero probatur quoad *primam* quidem *partem:* quia illae sunt secundum suam naturam ad unum effectum determinatae quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiae. — Quoad *secundam* vero *partem;* quia voluntas non habet virtutem determinatam ad unum,

sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum: propter quod est ad utrumlibet contingens.

Circa istam propositionem: *Quod voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione provenit*, **dubium** occurrit. Licet enim libertas voluntatis quantum ad hoc quod est posse in diversa ad finem ordinata, proveniat ex eius perfectione, inquantum (ut hic dicitur), non habet limitationem ad unum, sed supra diversa potestatem habet; quantum tamen ad hoc, quod est posse in bonum et malum, et posse mutari, ut videlicet possit non velle quod prius volebat, provenit ex imperfectione voluntatis, quia (ut inquit S. Thomas in Quaestionibus *de Malo, quaest. 16, art. 5)* primum horum provenit inquantum liberum arbitrium invenitur in natura deficere potenti; alterum vero provenit ex eo quod invenitur in natura mutabili; ergo non est universaliter verum quod libertas et contingentia voluntatis ex ipsius perfectione proveniat.

Respondetur, quod ista ratio concludit providentiam non tollere liberum arbitrium absolute, non determinando modum liberi arbitrii: ideo sufficit ad veritatem illius propositionis assumptae, ut id quod est commune omni libero arbitrio, tamquam ipsi per se conveniens inquantum huiusmodi, illi ex perfectione conveniat; scilicet hoc quod est posse in diversa ordinata ad finem, et non esse determinatum ad unum; licet aliquid aliud conveniat libero arbitrio ex imperfectione naturae in qua est, et per accidens. Unde S. Thomas non ostendit voluntatis contingentiam ex perfectione provenire, nisi ex eo quod libero arbitrio per se convenit; scilicet ex eo quod non determinatur ad unum, sed habet in potestate sua in diversa ferri.

Secundo prob. Ad providentiam divinam pertinet, ut rebus utatur secundum modum earum: Sed modus voluntatis est, ut multiformes effectus producere possit: Ergo etc. — Probatur *minor*: quia forma per quam agit voluntarie agens, scilicet forma per intellectum apprehensa, non est determinata, cum non habeat intellectus unam formam effectus determinatam, sed multitudinem formarum comprehendat: modus autem agendi cuiuslibet rei consequatur formam eius quae est actionis principium.

« *Utrum et quomodo, libertatis ratio sit in eo quod forma intellecta est indeterminata. — Scoti difficultas solvitur.* »

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *de Verit. q. 24, art. 2.* quod cum appetitus cognitionem sequatur (bonum enim apprehensum sive bonum cognitum est eius obiectum) tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Unde si iudicium virtutis cognoscitivae non sit in potestate alicuius

sed sit aliunde determinatum, nec appetitus liber erit et indifferens, sed erit ad unum determinatus, sicut in brutis accidit: quia enim ovis videns lupum non potest iudicare ipsum non inimicum, sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum et esse fugiendum iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium non sit naturaliter ad unum determinatum, sed sit in potestate iudicantis ut hoc iudicet vel oppositum, etiam appetitus talem virtutem eognoscitivam consequens, indeterminatus erit et liber: sicut videmus in hominibus esse: quia enim homo videns lupum potest iudicare ipsum esse fugiendum, et potest iudicare ipsum non fugiendum; ideo in potestate voluntatis est eligere fugam, et eligere permanentiam.

Propter hoc inquit S. Thomas in hac ratione, quod voluntas potest multiformes effectus producere, quia forma per quam voluntarium agens agit, non est determinata: quod quidem intelligendum est de effectibus ad finem ordinatis, et sibi invicem non subordinatis. Si enim loquamur de effectibus inter se ordinem habentibus per comparationem ad finem, etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest. Videmus enim aves primum colligere paleas et lutum, deinde nidum construere ad generationem filiorum: et apes videmus primum flores colligere, deinde mellificare ut cibum habeant in hyeme. Homo autem, sicut per intellectum potest multas formas et naturas apprehendere, et diversa iudicare convenientia ad finem quorum unum alteri non subordinatur, ita voluntate ferri potest in diversa ordinata ad finem, inter se nullum habentia ordinem.

Sed occurrit **dubium** ex Scoto in *1. Sent. dist. 38.* Nullus enim actus praeveniens actum voluntatis potest esse liber, sed est naturalis; cum liberum arbitrium nihil aliud sit quam voluntas. Ergo actus intellectus praeveniens voluntatem non est liber, sed naturalis: Ergo falsum est quod voluntas possit in multiplices effectus, quia forma intellecta sit indeterminata.

Et potest *confirmari* ista ratio Scoti: quia a potentia indeterminata non potest provenire actio, nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur, ut dicit Commentator II *Physic. comm. 48*: ergo oportet invenire aliquid aliud a quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud: istud autem non apparet quid sit ante omnem voluntatis actum.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod *dupliciter* potest dici aliqua operatio libera: *Uno modo*, quia est operatio per electionem voluntatis producta et elicita: *Alio modo*, quia est operatio procedens a potentia non magis determinata ad hoc particulare obiectum quam ad illud, neque magis ad hoc iudicium quam ad illud. Operatio *primo modo* libera, dicitur proprie et formaliter libera, quia ut dicitur *1. p. q. 83. art. 3.* proprium liberi arbitrii est electio, cum ex hoc dicamur liberi arbitrii, quod

possumus unum recipere, alio recusato. *Secundo* autem *modo*, operatio libera, non dicitur proprie et formaliter libera, sed tantum originaliter et radicaliter, inquantum ex tali operatione habet appetitus ipsam sequens, quod unum alteri possit praeeligere, et non sit determinatus ad unum.

Primo igitur *modo*, operátio intellectus praeveniens omnem actum voluntatis non est libera: repugnat enim quod omne actum voluntatis praeveniat, et quod sit per electionem elicita, cum electio sit actus voluntatis. Sed bene potest esse libera *secundo modo*: quia est aliqua operatio intellectus, cuius oppositum potuisset intellectus elicere: intellectus enim iudicat aliquid esse prosequendum, quod potuisset iudicare fugiendum esse. Ex quo etiam apparet, quod si actus dicatur naturalis, ut naturale opponitur libero, *primo modo* sumpto; actus praeveniens omnem actum voluntatis est naturalis. Si autem accipiatur ut opponitur libero *secundo modo* sumpto, ut naturalis operatio dicatur, quae provenit a potentia ad unum determinata, sic non omnis talis actus est naturalis. — Unde in primo sensu, admissis omnibus praemissis, *negatur ultima consequentia* obiectionis facta: in secundo vero sensu, *negatur antecedens*.

Ad *confirmationem* dicitur, quod intellectus ad unum iudicium determinatur magis quam ad aliud, per consilium et discursum rationis a sensu originatum, ex quo per resolutionem ad aliqua principia nota ad tale iudicium pervenit, cum tamen posset per alium discursum et aliam rationem aliud iudicium facere: verbi gratia, si ante oculos alicui proponatur panis et ferrum, iste famescens, cognoscens illum esse panem, et illud esse ferrum, considerat panem esse convenientem cibum humanae naturae, et argumentatur ipsum magis esse pro nunc eligendum quam ferrum, ex eo quod novit hominem non posse vivere nisi convenienti cibo nutriatur: potuisset tamen ex alio principio iudicare, esse pro tunc praeeligendum ferrum, puta, si cuperet domum aedificare, et cognosceret ad aedificationem domus necesse esse ut ferro compaginentur ligna, aut quod per ipsum parietes stabiles reddantur et firmi. Et sic patet, quod non deest intellectui, secundum se indeterminato, aliquid ad certum iudicium determinans ante omnem actum voluntatis circa id de quo iudicatur.

Tertio prob. Repugnat divinae providentiae, quod rei subtrahatur illud per quod assequitur divinam similitudinem: Ergo per ipsam non subtrahitur libertas voluntatis. — Probatur *antecedens*: quia per gubernationem cuiuscumque providentis, res gubernatae deducuntur ad finem convenientem, ut ex Gregorio Nysseno (*Phil. lib. 8, c. 2*) probatur. Finis autem cuiuslibet creaturae est, ut divinam similitudinem consequatur. — *Consequentia* vero ostenditur ex eo quod agens voluntarium divinam similitudinem assequitur ex eo quod libere agit, cum in Deo etiam sit liberum arbitrium.

Quarto prob. Si libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur, scilicet, laus virtutis, iustitia praemiantis et punientis, circumspectio in consiliis, etc. — Ergo esset contra providentiae rationem ipsam tollere. — Probatur *consequentia*: quia providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis.

Confirmatur conclusio auctoritate Eccli., XV 14 et 18: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. — Ante hominem vita et mors: bonum et malum: quod placuerit ei dabitur illi.*

Per hoc excluditur opinio Stoicorum, (1) ponentium omnia ex necessitate provenire, secundum quendam ordinem causarum intransgressibilem, quem Graeci εἱμαρμένην vocabant.

CAPUT LXXIV.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CASUM ET FORTUNAM

Quartum dubium est: Quia posita divina providentia, videtur excludi casus et fortuna: quod enim est provisum, non est fortuitum aut casuale, cum ista praeter intentionem agentis eveniant. Si ergo omnia quae in universo contingunt, sunt provisa, sequitur quod nihil erit casuale et fortuitum.

Ad hoc autem removendum, ponit S. Thomas hanc

Conclusionem. **Divina providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.**

Primo probatur: Si non provenirent aliqua a casu et fortuna, non provenirent aliqua in minori parte: Ergo omnia ex necessitate acciderent. Sed hoc est contra rationem divinae providentiae, ut superius (*c.* 72) est ostensum; Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia fortuna et casus dicuntur in iis quae in minori parte accidunt. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia ea quae sunt contingentia, ut in pluribus, a necesssariis differunt hoc solo, quod possunt in minori parte deficere.

Attende circa *primam consequentiam*, et eius *probationem*; quod cum *tria* sint effectuum genera, *quaedam* scilicet, quae semper a sua causa proveniunt, quae necessaria dicuntur; *quaedam* quae

(1) Ita refert Gregorius Nyssenus, l. III. Philosophiae cap. 3.

pro maiori parte eveniunt, sicut effectus causarum naturalium inferiorum, quae dicuntur contingentia ut in pluribus; *quaedam* vero, quae raro et pro minori parte eveniunt a sua causa, sicut monstra quae dicuntur raro contingentia. Si removeantur raro contingentia, removeri necesse est et contingentia ut in pluribus, quia raro contingentia proveniunt ex eo quod aliquae causae a suis producendis effectibus impediuntur aliquando, sed raro: Ex eo autem quod causa aliquando impeditur, sed raro, sequitur quod pro maiori parte suos effectus producat: et sic, quod sint contingentia ut in pluribus, sequitur necessario, ex eo quod ponuntur contingentia ut in paucioribus, et e converso. Ideo, etiam uno remoto, removetur et reliquum, et e converso, sicut in convertibilibus accidit: remotis autem contingentibus ut in paucioribus, et contingentibus ut in pluribus, sequitur illa sola esse in entibus quae semper eveniunt, quae dicuntur ex necessitate evenire. Ideo optime infert S. Thomas, si nihil evenit in minori parte, quod omnia eveniunt de necessitate.

Sed occurrit **dubium:** Posset enim aliquis dicere, quod praeter contingentia ut in pluribus, et contingentia ut in paucioribus, sunt etiam contingentia ad utrumlibet, ut sunt ea quae a voluntate procedunt: ideo quamvis ponatur nihil esse a casu et in minori parte, et per consequens nihil esse pro maiori parte, non sequitur, quod omnia sint ex necessitate, sed poterunt aliqua esse ad utrumlibet contingentia.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, II *Physic, lect. 8.*, et est de mente Averrhois ibidem, *comm. 48.* quod ex causa contingenti ad utrumlibet nihil provenit, nisi per aliquid determinetur ad unum, cum sit in potentia; ideo, ut possit in actum exire, et effectum aliquem producere, oportet quod aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte: et sic oportet ut effectus proveniens a causa quae est ad utrumlibet, secundum se considerata, aut in maiori parte proveniat, aut in minori, et nullus sit effectus ad utrumlibet contingens, ut natus est in actum educi, cum non proveniat a causa nisi inquantum determinata est ad unum. A causa enim ad utrumlibet, inquantum ad utrumlibet est, nullus potest effectus provenire: propterea optime sequitur, si nihil evenit in maiori parte, et nihil in minori parte, quod omnia semper de necessitate eveniant.

Secundo prob. Contra rationem providentiae esset, si res providentiae subiectae non agerent propter finem, cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, et nulla virtus potens deficere: Ergo et si non essent aliqua casualia, contra rationem providentiae et contra perfectionem universi esset. — Probatur *consequentia*:

quia ex eo quod aliquid agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere.

Tertio prob. Ex ordine divinae providentiae et dispositionis multitudo et diversitas causarum provenit. Supposita vero causarum dispositione, oportet quandoque unam per alteram impediri vel iuvari ad effectum producendum: Ex concursu autem plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire. dum finis non intentus provenit, ut inventio debitoris ab eo qui vadit ad forum non ob hanc causam: Ergo divina providentia non excludit casualia.

Adverte, quod ex concursu plurium causarum, contingit aliquid casualiter evenire per comparationem ad aliquam illarum causarum concurrentium, aut per comparationem ad utramque, dum aliquid evenit praeter intentionem aut unius illarum, aut utriusque: sicut cum aliquis vadit ad forum ut inveniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non ut inveniatur a creditore, sed ut aliquid emat; inventio debitoris a creditore est casualis per comparationem ad debitorem tantum, quia praeter eius intentionem evenit: cum autem a domino mittuntur duo servi ut sibi obvient, illis hoc ignorantibus, concursus duorum servorum non intendentium sibi obviare, est respectu utriusque casualis. Per comparationem autem ad superiorem causam ordinantem concursum talium causarum, et effectum ex earum concursu provenientem, non dicitur concursus ipse aut effectus inde proveniens casualis esse, cum non sit praeter eius intentionem, sed sit intentus. Propter quod dicit S. Thomas, *1 p. q. 22. art. 2. ad primum*, quod respectu causae universalis, nullus effectus dicitur casualis, cum nihil ab eius ordine subtrahi possit.

Sed occurrit **dubium**. Videtur enim S. Thomas dicere contradictoria, cum ait, evenire aliquid casualiter dum finis non intentus provenit. Nam de ratione finis est quod sit intentus: est enim cuius gratia aliquid sit: ergo repugnat quod aliquid sit finis, et tamen non sit intentum.

Respondetur, quod finis *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* materialiter, quantum scilicet ad ipsam rem absolute quae terminat actionem. *Alio modo* formaliter, scilicet pro re quae terminat actionem ut habet rationem causae finalis. *Secundo modo* repugnat quod aliquid sit finis, et non sit intentum. *Primo* vero *modo*, non repugnat: et sic intelligitur dictum S. Thomae: nam constat quod effectus fortuitus, inquantum huiusmodi, non est finis actionis quam terminat, nisi materialiter.

Quarto prob. Ad perfectionem rerum requiritur quod non solum sint entia per se, sed etiam entia per accidens: Ergo ad perfectionem earum requiritur quod sint etiam causae quaedam per accidens: Ergo non est contra providentiam quae rerum perfectionem conservet, quod aliqua fiant a casu. — Probatur *antecedens*: quia cum res non habeant in sua substantia ultimam perfectionem,

oportet ut aliquam per accidentia consequantur, et per plura quandoque. Ex hac autem sequitur esse ens per accidens, cum subiectum et accidens, et etiam plura accidentia unius subiecti, sint unum et ens per accidens. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia cum quod non est, non possit esse alicuius causa, oportet ut secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa; et per consequens, quod secundum diversitatem ordinis in entibus, sit diversitas etiam ordinis in causis. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia ea quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur a casu accidere vel a fortuna.

Circa assumptum ad probationem *secundae cosequentiae,* **dubium** occurrit: quia non videtur universaliter verum, ea quae ex causis per accidens eveniunt, esse a casu vel a fortuna. Cum enim dicimus quod musicum aedificat, non dicimus domum fieri a casu aut a fortuna; et sic de multis aliis.

Respondetur, quod non est intentio S. Thomae dicere, omnia quae per accidens eveniunt, a casu esse aut a fortuna, sed quod aliqua quae per accidens eveniunt ex aliquibus causis, quae scilicet sunt praeter intentionem agentis, et in minori parte coniunguntur effectui per se, a casu et a fortuna proveniunt.

Circa istam propositionem: *Unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quod sit causa;* **dubitatur.** — Nam album habet esse *per accidens*; et tamen est *per se* causa disgregationis visus. — Multae etiam aliae sunt causae quae habent esse *per se,* et tamen sunt causae *per accidens* alicuius praeter earum intentionem evenientis.

Respondetur, quod ista propositio intelligitur, quod omnis causa talem modum causalitatis habet, qualem modum habet essendi, ita quod sibi proportionaliter respondent modus causandi, et modus essendi causae; et intelligitur de esse non quocumque, sed de eo secundum quod rei attribuitur causalitas: si enim illud esse conveniat rei *per se,* et causalitas sibi conveniet per se; si autem illi conveniat *per accidens,* et causalitas sibi per accidens conveniet: et sicut dicitur de istis modis *per se* et *per accidens,* ita intelligitur de aliis modis essendi et causandi, puta de *primo* et *secundario,* de *quo* et *quod.*

Cum autem dicitur *primo,* quod album habet esse per accidens, et tamen per se disgregat; dicitur quod nomine albi, *duo* possumus intelligere: scilicet, *aut* ipsam albedinem, secundum quod habet esse in subiecto; *aut* ipsum subiectum albedine informatum, puta lignum aut parietem. Si ipsam albedinem intelligamus, *negatur* quod habeat esse per accidens, tamquam videlicet, sit quoddam ens per accidens, immo est ens per se, ut ens per se opponitur enti per accidens, non autem ut opponitur enti in alio: est enim natura quaedam ad unum genus et ad unam speciem determinata; et similiter est per

se causa disgregationis, quia ista propositio est per se: Album disgregat. — Si autem intelligamus subiectum albedine informatum, ut dicamus quod lignum aut paries disgregat, sic dicitur quod album per accidens disgregat, non autem per se: sicut album per accidens praedicatur de ligno, ut patet V. *Metaph. cap. de Ente,* (*text. comm. 13.*) ita et disgregare per accidens de ipso praedicatur: et sic lapis habet esse album per accidens, et per accidens disgregationem visus causat; quia hoc facit inquantum accidit sibi esse album.

Cum *secundo* dicitur, quod causae multae per se habentes esse, sunt causae per accidens; *negatur* loquendo de esse, ratione cuius sibi causalitas attribuitur: sicut enim fodiens sepulchrum, per accidens invenit thesaurum, et dicitur causa illius inventionis per accidens, ita habet aliquod esse per accidens ratione cuius ista causalitas sibi per accidens attribuitur: hoc enim sibi convenit inquantum est inventivus thesauri: esse autem thesauri inventivum accidit fodienti sepulchrum inquantum huiusmodi. Ista enim propositio: Fodiens sepulchrum est inventivus thesauri: per accidens est. Similiter in aliis causis per accidens, semper causalitas consequitur aliquod ens per accidens, scilicet praedicationem per accidens alicuius, de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens, V *Metaphysicae,* quando scilicet unum de altero per accidens praedicatur; et hoc, sive accipiatur per accidens ex parte causae tantum, quando scilicet id quod accidit causae per se, dicitur causa per accidens: sive accipiatur ex parte effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniungitur effectui per se. Nam etiam tunc oportet aliquid praedicari per accidens de causa per se alterius effectus, ex quo causae illi talis effectus per accidens attribuatur.

Quinto prob. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis: Sed quanto aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis, et per consequens ad plura eius causalitas se extendit: Ergo ordo divinae providentiae exigit ut causa superior sit quae ad plura se extendat, quam causa inferior: Ergo etiam exigit quod aliquid eveniat praeter intentionem causae inferioris et particularis: Ergo et quod sit casus et fortuna. — Probatur *secunda consequentia*: quia cum nullius causae intentio se extendat ultra virtutem eius, quia esset frustra, utpote non potens adimpleri per ipsam causam; intentio causae particularis non se extendit ad omnia quae contingere possunt, scilicet ex superiori causa; et per consequens aliqua evenire possunt praeter eius intentionem. — *Tertia* vero *consequentia* probatur; quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod aliqua praeter agentium intentionem eveniunt.

Adverte, quod in hac deductione aliquae propositiones inter-

positae sunt, quas S. Thomas non posuit, brevitati studens: hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifeste dat intelligere, et ad completam et formalem deductionem exiguntur.

Confirmatur conclusio auctoritate Eccl. IX, 11: *Vidi nec velocium esse cursum,* etc: *sed tempus casumque in omnibus;* exponit S. Thomas, scilicet, inferioribus.

CAPUT LXXV.

QUOD PROVIDENTIA DIVINA SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM.

Postquam ostendit S. Thomas in communi, divinam providentiam ad omnium esse, omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare, quoniam etiam ad singularia contingentia se extendit.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit quod sub divina providentia haec singularia cadunt. *Secundo,* quod immediate, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem; **Divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.**

Primo probatur: Providentiae non repugnat neque contingentia, neque casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est: Ergo nihil prohibet horum esse providentiam, sicut incorruptibilium et universalium. — Probatur *consequentia:* quia non videtur horum non esse providentiam nisi propter aliquod illorum in quibus solum corruptibilia ab incorruptibilibus differunt, et universalibus corruptibilium de quibus dicunt providentiam esse, illi videlicet qui negant horum singularium esse providentiam.

Secundo prob. Deus horum notitiam habet, ut superius (*lib. 1, cap. 65*) est ostensum: Neque non potest ipsorum curam habere, cum eius potentia sit infinita (*lib. 1, cap. 22*). Neque haec singularia gubernationis capacia non sunt, cum videamus ea et industria rationis gubernari, ut homines; et per industriam naturalem, ut apes et bruta: Neque Deus non vult ipsa gubernare, cum voluntas eius universaliter sit omnis boni: bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistat: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia si Deus istorum providentiam non haberet, esset propter alterum praedictorum.

Tertio prob. Causae secundae in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur (*cap. 21*). Sed ipsae eorum quae producunt curam habent, ut patet in animalibus; Ergo et Deus: Sed Deus est omnium istorum particularium causa (*lib. 2, cap. 15*): Ergo etc.

Quarto prob. Deus in rebus creatis non ex naturae necessitate agit, sed per voluntatem et intellectum (*lib. 1, cap. 23 et 24*): Ergo suae providentiae subduntur omnia quae ab ipso aguntur; Ergo et haec singularia, et motus, et operationes. — Probatur *prima consequentia;* quia ea quae per voluntatem et intellectum aguntur, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur, quod per intellectum aliqua dispensentur. — *Secunda* vero probatur: quia Deus in omnibus causis secundis operatur, et omnes effectus in ipsum reducuntur sicut in causam (*cap. 70*).

Quinto prob. Si Deus universalia tantum curat, sequitur quod stulta et imperfecta sit eius providentia; quia stulta est providentia alicuius qui non curat ea, sine quibus ea de quibus curam habet, esse non possunt. Constat autem quod si omnia particularia deficerent, universalia eorum remanere non possent.

Si dicatur, quod horum siugularium Deus curam habet, usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: — *Contra arguitur;* quia omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur: Ergo si Deus eorum conservationem curat, etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet.

Si dicatur, quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse, quia cuilibet speciei provisa sunt ea per quae individuum illius speciei potest conservari in esse, ut patet in animalibus; et utilitates horum non deficiunt nisi in minori parte, et sic non possunt omnia individua deficere, licet aliquod individuum deficere possit: — Secundum hanc rationem omnia quae circa individua accidunt, providentiae subiacebunt, quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei; vel scilicet, tamquam alicuius illorum conservativum, vel tamquam corruptivum: Ergo etc.

Sexto prob. Ad providentiam pertinent et finis et ea quae sunt ad finem; Ergo et universalia et singularia. — Probatur *antecedens*; quia providentia est ordinativa aliquorum in finem. — *Consequentia* vero probatur; quia particularia sunt propter naturam universalem: — Quod ratione quidem ostenditur, quia in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quod accidentia sunt propter substantiam, ut scilicet per ea perficiatur: materia vero est propter formam, cum per hanc participet divinam bonitatem propter quam omnia sunt facta. — Signo autem ostenditur, quia in quibus natura universalis per unum individuum conservari potest, non sunt multa individua unius speciei, ut patet in Luna et Sole.

Adverte, quod ex hoc quod accidentia sunt propter substantiam tamquam naturae perfectiva, et materia est propter formam, deducit tamquam manifestum, singularia propter naturam universalem esse; quia singularitatis principium est materia, accidentibus individualibus limitata, quae dicitur materia signata. Ex hoc enim optime sequitur propositum: nam si individuum non habet individuationem suam qua a natura universali distinguitur, nisi ex materia et accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiae, et materia ad formam, ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifeste ipsa singularia ad speciem ordinari.

Septimo prob. Providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinativa rerum in finem: Ergo imperfecta esset Dei providentia, si ad particularia non perveniret. — Probatur *consequentia*: quia speculativa cognitio, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali, cum finis ipsius sit veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit, et in universalibus; ea vero quae ad cognitionem practicam pertinent, perficiuntur in particulari, cum finis ipsius sit operatio quae est circa singularia. Declaratur exemplo medici. (1)

Adverte, cum dicitur, quod ea quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari, ea vero quae pertinent ad cognitionem speculativam, perficiuntur in universali; quod per ea quae pertinent ad istas scientias, non intelligit S. Thomas obiecta circa quae versantur, sed ea quae ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti, perfecta erit si in particulari cognoscatur, et secundum particulares conditiones quibus operabilis est.

Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur, ut ex aliquo particulari principio procedat, et ut ad particularem conclusionem terminetur: et universaliter loquendo, perfectio cognitionis practicae principalis obiecti exigit, ut omnia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur, et non tantum secundum universales rationes: et hoc est, omnia requisita ad practicam cognitionem perfici in particulari.

Similiter dicuntur omnia requisita ad speculativam cognitionem perfici in universali, inquantum cognitio intellectiva omnium quae exiguntur ad cognitionem principalis obiecti, debet circa universales rationes versari, et similiter omnis argumentatio tali cognitioni deserviens, debet ex universalibus procedere.

Octavo prob. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, cum magis sciantur universalia quam particularia: propter quod universalissimorum principiorum cognitio

---

(1) « Medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. »

est communis: Sed ille est perfectior in scientia speculativa, qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: Ergo multo magis in scientia practica perfectior est, qui non solum in universali sed etiam in particulari res disponit ad actum: Ergo divina providentia quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit. — Probatur *minor*; quia qui cognoscit in universali, cognoscit rem, scilicet sub ipso contentam, tantum in potentia. Declaratur per signum exemplo magistri (2).

Advertendum, quod fundamentum huius rationis est, quoniam si cognitio speculativa cuius est universalia dumtaxat speculari, est perfectior de aliqua re quando non solum cognoscuntur de ipsa rationes communes sibi et aliis, sed etiam propria ipsius ratio cognoscitur, qua ab aliis distinguitur; multo magis cognitio practica, cuius est disponere aliquid ad hoc ut sit in actu, quod primo rebus singularibus convenit, perfectior erit si res non solum in universali, sed etiam in particulari disponat, ad hoc ut in actu sint.

Circa istam propositionem: *Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari;* considerandum, quod cum cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in *duobus* consistat, scilicet in certitudine, et evidentia, nihil aliud datur intelligi per supradictam propositionem, quam quod certior et evidentior intellectui est cognitio speculativa universalis obiecti, quam rei singularis; quia ipsa universalia certius et evidentius cognoscuntur tali cognitione speculativa, qua scilicet rei veritas apprehenditur, quam particularia materialia quae mutabilia sunt et variabilia. Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quod videlicet, universalissimorum principiorum cognitio est communis. Nam cognitio quae omnibus est communis, est certissima et evidentissima, utpote quae ex ipso solo lumine naturali intellectus, quod omnibus commune est, proveniat; hoc enim signum est, quod cognitio speculativa universalium perfectior est quam singularium, et quod magis sciuntur universalia quam particularia, idest, certius et evidentius: ut sic arguatur a signo: — Quanto magis aliqua principia a particularitate recedunt, tanto eorum cognitio perfectior est, utpote et evidentior et certior, si videlicet secundum seipsa formaliter sumantur, et quantum ad eorum simplicem veritatem: Ergo singularia minus sciuntur quam universalia. — Patet *consequentia*: quia quando aliquid est tale per recessum et elongationem ab aliquo, signum est, quod illud aut non est tale, aut quod minus tale est, quam ea quae ab ipso distant: sicut quia tanto aliquid est magis intelligibile quanto magis a materia recedit, ideo materiam dicimus esse minime intelligibilem, et minus quam ea quae a materia sunt separata. —

(2) « Discipulus de universali cognitione principiorum, reducitur in propriam cognitionem conclusionum, per magistrum qui utramque cognitionem habet ».

Antecedens vero probatur: cognitio universalissimorum principiorum est perfectissima; Ergo etc. Probatur *antecedens*: cognitio quae omnibus inest, est perfectissima, et certissima atque evidentissima, utpote ab ipso communi lumine intellectuali, quod est omnis cognitionis fons et origo proveniens: universalissimorum autem principiorum cognitio est omnibus communis; Ergo etc.

Circa illam propositionem: *Qui cognoscit rem in universali tantum, cognoscit ipsam solum in potentia;* advertendum, quod sicut non inconvenit aliquid esse unum actu, et potentia aliud, sicut aqua est actu humida, et potentia calida: ita non inconvenit aliquid secundum se cognosci in actu, et tamen in ipso aliud potentialiter cognosci; inquantum per ipsum potest intellectus in alterius ignoti notitiam devenire, vel inquantum aliud in re cognita potentialiter continetur. Quia ergo in universaliori natura potentialiter continentur minus universalia, sicut in genere potentialiter continentur suae species, et in principiis potentialiter continentur conclusiones; ideo si consideretur universalioris cognitio inquantum est cognitio talis naturae absolute, sic est ipsius actualis cognitio: si autem consideretur inquantum est cognitio eorum quae in ipso potentialiter continentur, sic est cognitio potentialis.

Propterea, non dixit S. Thomas, quod qui cognoscit universale cognoscit ipsum in potentia: sed quod qui cognoscit rem *in universali,* idest, qui cognoscit aliquam rem cognoscendo solum universale in quo potentialiter continetur, ipsam rem in potentia solum cognoscit. Propter hoc adducit signum de discipulo, qui cum habeat cognitionem universalium principiorum, indiget tamen magistro reducente ipsum in actum cognitionis conclusionum, quas potentialiter tantum in universalibus principiis cognoscebat.

Nono prob. Quicquid est, quocumque modo, sub Dei providentia cadit: Singularia sunt entia, et magis quam universalia quae non subsistunt per se solum, sed sunt in singularibus; Ergo ipsorum est providentia. — Probatur *maior*: quia cum Deus sit causa entis inquantum ens, est etiam eius provisor, cum rebus provideat inquantum est earum causa.

Circa probationem *maioris,* adverte, quod sicut potentia cognoscitiva quae fertur in aliquod obiectum, inquantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum invenitur (visus enim quia fertur in colorem, in quantum color est, fertur in omne coloratum) ita causa activa quae habet pro obiecto aliquid, inquantum tale, est causa omnium in quibus illud invenitur, inquantum huiusmodi. Ideo, cum Deus sit causa entis, inquantum ens, erit causa omnis entis quomodocumque sit ens, sive quomodocumque habeat esse: et idem dicendum est de provisore, quia provisor entis inquantum est ens, est provisor omnium quae quocumque modo habent esse. Et ex hoc fundamento procedit ratio.

Circa istam propositionem: *Singularia sunt magis entia quam universalia;* attendendum, quod *dupliciter* potest aliquid dici magis ens altero: *Uno modo*, quia est perfectioris naturae, et perfectioris essentiae, et isto modo non intelligitur hic. Non enim aliam essentiam, et aliam naturam habent singularia quam habent earum species, ut possit dici essentia singularis perfectior esse quam essentia speciei, sed ipsa essentia speciei est etiam essentia individui, in ipso determinatis accidentibus limitata: immo, si per intellectum, natura universalis a principiis individuantibus secernatur, invenietur perfectior, utpote actualior, et magis a potentialitate materiae remota. *Alio modo*, quia magis existit, et sibi per prius convenit esse actualis existentiae tanquam ei quod est, quam alteri: et hoc modo hic intelligitur: quod patet ex ratione quam assignat S. Thomas, quia scilicet universalia non subsistunt per se, idest, non habent esse a singularibus separata, sed sunt solum in singularibus; ex hoc enim datur intelligi, quod singularia dicuntur esse magis entia, quia per se ipsa habent esse, et non in alio cui per prius esse conveniat.

Decimo prob. Bonitatem divinam participant singularia contingentia: Ergo etc. - Probatur *consequentia*: quia cum creaturae divinae providentiae subdantur, prout ab ipso in finem ultimum, qui est bonitas sua, ordinantur, participatio divinae bonitatis a rebus creatis est per divinam providentiam.

Confirmatur conclusio auctoritate Matth. X. 29: *Nonne duo passeres asse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro.* Sap. VIII, 1: *Attingit a fine usque ad finem fortiter.* - Et etiam quia Ezech. IX, et Iob XXII, arguitur opinio dicentium quod Deus nostra non considerat: — *Dereliquit Dominus terram et Dominus non videt* (Ezech., IX, 9). *Nec nostra considerat et circa cardines coeli parambulat* (Iob., XXII, 14).

Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium, divinam providentiam ad singularia ista non extendi, quam Aristoteli quidam imponunt, licet ex eius verbis habere non possit.

Adverte, quod opinio quae hic tangitur, est Averrois, XII, *Metaphysicae, commento 37.* et *commento 52.* Ponit enim, quod Deus habet providentiam de singularibus tantum, inquantum dispositio propria individui invenitur in aliquo modo speciei, et non nisi secundum quod communicant in natura communi, et quod si aliqua sunt sine solicitudine, proveniunt ex necessitate materiae, non ex diminutione agentis: et hanc videtur velle esse Aristotelis opinionem.

Sed, ut ait S. Thomas, ex verbis Aristotelis super quibus se Averrhoes fundat, hoc haberi non potest, ut patet ipsa eius verba considerantibus: immo, ut ostendit S. Thomas, *de Verit. q. 5. art. 3.*, ex ipso habetur oppositum, in eo quod ponit duplicem ordinem in universo, scilicet ordinem partium universi inter se, et ordinem to-

tius universi ad Deum, atque primum ordinem esse propter secundum; ex hoc enim patet, cum partes universi corruptibiles et incorruptibiles sint ordinatae ad invicem, et ordo ipsarum sit propter ordinem universi ad primum principium, quod in uno ordine providentiae principii exterioris conveniunt, et corruptibilia et incorruptibilia.

Advertendum ulterius ex doctrina S. Thomae, loco allegato, quod opinio Averrhois posset habere veritatem, si intelligeretur quod individua corruptibilia non sunt propter se provisa, sed tantum propter aliud. Nam propter se provisa sunt ea, inquibus essentialis perfectio universi consistit, ut sunt omnia individua incorruptibilia, et species rerum incorruptibilium: individua autem corruptibilia sunt provisa propter perpetuum esse speciei tantum, non autem propter se. Dicuntur enim aliquae partes propter se esse provisae, quando non sunt principaliter intentae propter aliquam aliam partem, licet ex ipsis aliqua utilitas aliis partibus proveniat: propter aliud autem dicuntur provisae, quando principaliter sunt propter aliam partem. Sic enim dicuntur individua corruptibilia esse provisa propter aliud, quia propter hoc primo sunt volita, ut perpetuum esse speciei salvetur: ipsae autem species et alia incorruptibilia sunt propter se volita, quia principaliter propter ipsum universum et propter divinam bonitatem sunt volita. Non repugnat enim quod sint propter se volita, et quod sint volita propter perfectionem universi; quia in hoc perfectionem universi constituunt, in quantum a Deo habent esse, et in suis naturis subsistunt: quo modo inquit S. Thomas, *de Potentia*, *quaest. 5. artic. 4.* quod ista duo non repugnant, Deum velle universitatem creaturarum propter seipsam, et Deum velle illam propter seipsum; quia vult creaturarum universitatem propter bonitatem suam, ut scilicet eam suo modo imitentur et repraesentent: hoc autem faciunt, inquantum ab ea habent esse, et in suis naturis subsistunt.

CAPUT LXXVI.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM IMMEDIATE.

Cum sit ostensum divinam providentiam usque ad singularia corruptibilia se extendere, restat ostendendum quod sit istorum singularium immediate.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas : *Primo*, recitat opinionem Platonis. *Secundo* ostendit in quo a veritate fidei catholicae discrepet.

Quantum ad primum, Plato (ut Gregorius Nyssenus, *de Phil. l. 8. cap. 3*, narrat) *triplicem* providentiam posuit : — *Primam* summi Dei, quae est primo et principaliter de spiritualibus et intellectualibus : secundario vero de toto mundo, quantum ad genera et species et corpora caelestia. — *Secunda*, est deorum qui coelos circumeunt, quae se extendit ad singularia generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes, quorum tamen qualitatem Aristoteles in II *de Generat. text. 58*, obliquo circulo ascribit. — *Tertia* vero, est quorundam daemonum circa terram existentium, quae est rerum ad humanam vitam pertinentium. Dixit tamen, quod secunda et tertia providentia a prima dependet.

Quantum ad secundum, ait S. Thomas, quod haec opinio catholicae fidei consonat quantum ad hoc, quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem.

Videtur autem illi repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia dicit divinae providentiae immediate esse subiecta. Ideo contra ipsam **aguitur** sic.

Primo : Deus habet immediate singularium cognitionem in seipsis, ut in Primo libro (*c. 65 et 67*) est ostensum : Ergo immediate eorum ordinem statuit. — Probatur *consequentia* : quia cum voluntas Dei sit totius bonitatis principium, inconveniens videtur quod singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo praecipuum bonum rerum consistit.

Ad evidentiam huius rationis et etiam conclusionis. — Considerandum *primo* est, quod cum *duo* ad providentiam pertineant: scilicet *excogitatio* ordinis rerum provisarum ad suos fines; et

executio ordinis excogitati; sicut diceretur Deus immediate providere rebus quantum ad executionem, si per seipsum solum, nulla interveniente causa media, res ad suos fines perduceret, ita dicitur immediate providere quantum ad ordinis excogitationem, quia ipse in mente sua excogitat, quomodo unumquodque singulare suum finem consequi debeat, et quae impedimenta removenda sint, atque quae sint impendenda adiumenta, vultque unumquodque ad proprium finem esse dispositum, ut ad illum possit pervenire suo modo, scilicet contingenter vel necessario: non autem imponit alicui alteri ut excogitet ordinem ipsorum singularium, ipso talem ordinem non excogitante; sicut Rex Praeposito civitatis imponit ut excogitet ordinem civitati convenientem, quod esset mediate providere. Unde Deum immediate providentiam de omnibus habere hoc modo nihil aliud est, quam actum immanentem divini intellectus, excogitantem ordinem in rebus, non solum ad ordinem generum et specierum per se terminari, sed etiam ad ordinem uniuscuiusque singularis extendi, quamvis illum ordinem excogitatum mediantibus secundis causis exequatur, ut in sequentibus ostendetur; sicut si diceremus Regem per seipsum excogitare omnem ordinem civitati convenientem, et velle illum servari, ipseque imponeret ministris suis ut illum ordinem servarent.

Considerandum *secundo,* quod licet providentia essentialiter pertineat ad intellectum, cum sit ratio eorum quae ordinantur ad finem, inquantum huiusmodi, quia tamen est cognitio practica, quae scilicet per voluntatem ad opus ordinatur, includit etiam voluntatem finis, et voluntatem ordinandi res in finem: ideo volens S. Thomas ostendere quod Deus qui cognoscit singularia, habet etiam ipsorum providentiam, nominat voluntatem, ex qua providentia complementum habet, quum inquit, quod inconveniens est ut Deus singularia cognoscens, eorum ordinem non velit.

Secundo arg. Supponitur quod ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo proveniat quem provisor in sua mente disposuit, ut ex artificialibus constat. — Tunc sic: Ubi sunt multi provisores unus sub alio, oportet quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiore: Ergo si secundi et tertii provisores ponuntur sub primo, qui est Deus summus, ut scilicet voluit Plato, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant: Ergo ordo singularium est sub divinae providentiae dispositione. — Probatur *ultima consequentia:* quia oportet quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia, alias non posset in singularibus sua providentia ordinem statuere: non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo, cum omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniant; Ergo etc.

Ad hanc rationem *posset aliquis dicere,* quod inferior provisor accipit a superiori ordinem in rebus statuendum in universali, non

autem in particulari: sicut et inferior scientia accipit a superiori principia sua, non autem conclusiones quae ex illis principiis deducuntur. Sicut etiam diceremus, quod Praepositus civitatis accipit a Rege ordinem in civitate imponendum, non in particulari, sed tantum in universali, inquantum sibi a rege committitur, ut civitati ordinem imponat.

Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet, quod haec responsio eam non evacuat. Cum enim (ut suppositum est) ordo in rebus statuendus prius sit in mente provisoris, oportet ut ubi sunt multi provisores subordinati, in mente uniuscuiusque sit ratio ordinis statuendi, et unus cognitionem et excogitationem illius ordinis a superiori accipiat. Huic si addatur, quod a supremo provisore, qui est summus Deus, non potest esse excogitatus iste ordo imperfectiori modo, quam ab inferioribus provisoribus; optime sequitur, cum alii provisores illum ordinem in particulari considerent, quod a Deo non tantum in universali excogitetur, quod est imperfectiori modo excogitari, sed etiam in particulari. Nam cognitio rei in universali tantum, est cognitio ipsius solum in potentia.

Cum autem datur primo exemplum de scientia superiori, a qua scientia inferior accipit principia tantum, non autem conclusiones; dicitur, quod hoc est, quia scientia superior non est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiae, licet in seipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfecte sciens conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in universalibus principiis dumtaxat; sicut accidit de magistro respectu discipuli: ipse enim illi tradit cognitionem illarum conclusionum in particulari quas ipse prius novit, et postea discipulo tradit. Similiter, exemplum adductum de Rege non obstat: quia in illo casu rex non perfecte habet in mente sua ordinem rerum, sed imperfectiori modo, quam Praepositus, qui in particulari civitatis ordinem excogitat, non tantum in universali, sicut Rex; ut patet in ratione sequenti.

Tertio arg. Quod aliquis superior provisor circa universalia, quaedam magna per seipsum excogitet, qualiter sint ordinanda; minorum vero ordinem aliis inferioribus excogitandum relinquat; provenit, aut quia singularium minorum conditiones ignorat, aut quia non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Sed huiusmodi defectus longe sunt a Deo, cum ipse omnia singularia cognoscat, nec intelligendo laboret, aut tempus requirat: intelligendo enim seipsum, alia cognoscit: Ergo etc. — Ista ratio est praecedentis confirmatio.

Quarto. arg. Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur: nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, ut in aliis agentibus patet: Ergo etc. — Probatur *consequentia* ex rebus humanis, in quibus

videmus quod superior non excogitat ordinem eorum quae curae inferiorum committuntur, quia non dat inferioribus industriam qua illorum ordinem excogitant. Si autem illam daret, iam ordinatio per illum fieret, inferiores vero, essent executores tantum.

Attende, quod ratio haec fundatur in hoc, quod Deus ad actiones omnium rerum operatur, ut superius est ostensum *(c. 70)*, non solum dando agentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dando usum ipsarum virtutum, idest, applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnem effectum immediate operari immediatione virtutis. Ex hoc enim sequitur, quod ad omnem intellectionem et excogitationem ordinis concurrat ut immediatum agens, et sic per ipsum fiat talis ordinatio.

Sed tunc occurrit **dubium**: Non enim videtur secundum hunc sensum ratio esse ad propositum. Nam hic intendit ostendere S. Thomas, quod Deus omnium ordinem in seipso excogitet; haec autem ratio concludit, quod excogitationem in aliis causet.

Responderi ad hoc *dupliciter* potest: — *Primo*, quod licet principale intentum sit ostendere, quod Deus per seipsum in mente sua omnium ordinem excogitet, tamen quia contra positionem Platonis arguit, ponentis quod non immediate aliquid circa singularia ordinat, voluit secundario ostendere, quod immediate ordinat ea quae singularibus conveniunt, inquantum immediate causat in quocunque ordinante illam ordinis excogitationem quam mente concipit.

Secundo potest responderi, quod supponit S. Thomas, Deum agere per intellectum et voluntatem, ut in superioribus ostendit. Ex hoc autem sequitur, si ordinem singularium in mente inferiorum causat, quod illum ordinem prius ipse in sua mente concipiat.

Quinto arg. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori, ut patet in politico, qui dat regulas duci exercitus, et ille centurionibus et tribunis: Ergo si sub providentia summi Dei sunt aliae providentiae, aliis provisoribus dat sui regiminis regulas: aut ergo dat universales tantum regulas, aut particulares: Si universales tantum, sequitur quod alii provisores haberent iudicium super regulas acceptas, quando secundum ipsas oporteret agere, quando eas praetermittere oporteret; quia universales regulae non possunt semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus: et idcirco oportet, quandoque, praeter eas aliquid de rebus ordinare: hoc autem esse non potest, quia hoc iudicium ad superiorem pertinet, cum eius sit leges interpretari, et in eis dispensare, cuius est eas condere. Si vero dat particulares regulas, patet, quod horum particularium ordinatio immediate erit per divinam providentiam.

Adverte, circa illam propositionem: *Ad superiorem pertinet suas leges interpretari et in eis dispensare*; ex doctrina S. Thomae, *1. 2 quaest. 96, art. 6*: Et *4 Sent. dist. 15. quaest. 3. art. 2, quaestiuncula 1.* quod hoc intelligitur regulariter; et ad hunc sensum proposito deservit: in casu autem subito, non patiente tantam moram ut ad superiorem recurri possit, potest etiam inferior, superioris legem interpretari, quia tunc necessitas habet dispensationem annexam.

Sexto arg. Semper provisor superior habet iudicium de iis quae ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata nec ne: Ergo et Deus habet iudicium de iis quae ab inferioribus ordinantur. Ergo singularium ordinem considerat. Ergo etc.

Adverte, quod cum universaliter sit verum, quod superior provisor habeat iudicium de iis quae ab inferioribus ordinantur, hoc differenter accidit in hominibus et in Deo. In hominibus enim hoc contingit, quod posterius quam inferiores, superior rerum ordinem considerat, quia inferiores prius aliquem ordinem statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium defertur: In Deo autem non est sic, quia ipse ab alio cognitionem non accipit, immo est omnis cognitionis causa, sed ipse omnium ordinem per se considerat, et ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat.

Septimo arg. Si Deus inferiora non curat; aut hoc est, quia vel ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt *(Averrhoes, XII. Metaph. comm. 37, et 51).* Non propter primum, quia dignius est, provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari, et tamen Deus in singularibus operatur. Non etiam propter secundum, quia per hoc nihil eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem.

Octavo arg. Divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit: Igitur divina sapientia est ordinativa, qui et quot et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia omnis sapiens qui provide sua virtute utitur in agendo, moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat, alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur.

Confirmatur conclusio auctoritate Rom. XIII, 1: *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt.* et Iudith. IX, 4: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti; et hoc factum est quod ipse voluisti.*

CAPUT LXXVII.

QUOD EXSECUTIO DIVINÆ PROVIDENTIÆ SIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS.

Postquam determinavit S. Thomas de divina providentia et gubernatione, quantum ad ipsam rerum ordinationem, determinat nunc de ipsa quantum ad ordinis executionem.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo*, agit de executione divinae providentiae in communi. *Secundo* in speciali, Cap. sequenti. *Tertio*, facit dictorum epilogum, Cap. 83.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Secundae causae sunt divinae providentiae executrices.**

Ad cuius *evidentiam* considerandum, quod cum executio divinae providentiae nihil allud importet quam operationem ordinis praeconcepti: Idem est dictu, quod secundae causae sunt divinae providentiae executrices, et quod Deus ordinem in rebus excogitatum non per seipsum immediate causat immediatione suppositi, sed mediantibus causis secundis; ita quod causae secundae sint instrumenta et ministri Dei causantis ordinem creaturarum.

Probatur itaque conclusio, sic:

Primo. In Deo invenitur summa perfectio quantum ad ordinationem, et quantum ad executionem, quorum utrumque, ad providentiam pertinet: Ergo per se et per suam sapientiam omnium etiam minimorum ordinem disponit; exequitur vero minima per alias inferiores virtutes per quas operatur: Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia ordinatio fit per vim cognoscitivam: sapientis enim est ordinare; executio vero fit per virtutem operativam: in Deo autem est perfectissima sapientia ad ordinandum, et perfectissima virtus ad operandum. — *Consequentia* vero probatur: quia tanto perfectior est ordinatio, quanto magis ad minima descendit; minimorum vero executio inferiorem virtutem effectui proportionatam condecet.

Adverte cum dicitur, quod per se et per suam sapientiam Deus ordinem etiam minimorum disponit, quod ly *per se, et suam sapientiam*, excludit medium per quod rerum ordinem disponat.

Dicitur enim aliquis ordinem aliquarum rerum per alterum disponere, quantum ad ipsam ordinationem existentem in mente, quando ipse illarum ordinem non excogitat in particulari, sed alter suo imperio ipsum in sua mente disponit: quando vero ipse talem ordinem apud se per suam sapientiam excogitat, dicitur per se talem ordinem statuere et disponere, non autem per illud medium: forma enim quam intellectus in seipso concipit, fit in intellectu non mediante alio supposito, sed immediate. Unde cum Deus in sua mente quorumcumque, etiam minimorum, ordinem excogitet, dicitur per se, et per suam sapientiam, idest, immediate ordinem rerum omnium disponere, non *immediatione* tantum *virtutis,* ut quidam arbitrantur, sed etiam *immediatione suppositi.*

Nec obstat, quod videtur ratio humana mediare inter Deum et actus humanos ab ipso ordinatos. — *Dicitur* enim, quod licet etiam ratio humana actus humanos in se ipsa ordinet, non tamen ratio humana est medium quo Deus in mente sua illos actus disponat, sicut neque est medium per quod divina intellectio ad illos terminetur; sed bene est medium quo Deus ordinationem illorum actuum in ipsa mente humana causat, cuius causationi praesupponitur ordo in mente divina dispositus, sicut regula et exemplar illius humanae ordinationis, sicut omnis causa inferior est medium quo Deus causat effectum illius causae inferioris; non est tamen medium quo Deus illum effectum practice intelligat, imo illa practica cognitio praesupponitur productioni effectus.

Secundo prob. Ea quae ex actionibus secundarum causarum proveniunt, divinae providentiae subiacent: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia Deus omnia singularia ordinat per seipsum, scilicet in mente sua.

Tertio prob. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto magis in remota suam operationem extendit; ut patet in igne. Sed virtus divinae providentiae est maxima; Ergo ad remotissima suam operationem extendit; Ergo per media debet ad ultima suam producere operationem — Probatur *ultima consequentia*: quia non contingit in agente quod non agit per medium, ut suam operationem ad remotissima extendat, cum quodlibet in quod agit, sit sibi proximum.

« *Qua ratione divina virtus ad remotissima se extendat, cum ipsa immediate in omnibus agat.* »

Circa istam rationem **dubitatur.**

Videtur enim falsum, quod virtus divina ad remotissima se extendat, in quo tota vis rationis consistit.

Nam probat S. Thomas superius, cap. 68, quod Deus est ubique quia in qualibet re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei: ergo nihil est ab ipso remotum.

Augetur **secundo** dubitatio, quia in *Prima parte, quaest. 8, art. 1,* ubi quaerit, utrum Deus sit in omnibus rebus, hanc rationem solvit. — Nam cum sic arguisset: Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit: Deus est virtuosissimum agens: ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam que ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus: — Respondet, quod hoc ad maximam virtutem eius pertinet, quod immediate in omnibus agit, et ideo nihil est distans ab eo.

Ad huius evidentiam *duo* sunt *consideranda*:

Primum est, quod multis modis una res potest esse distans ab alio: *Uno modo* secundum distantiam situalem, sicut duo corpora inter quae mediat aliud corpus: *Alio*, secundum distantiam naturae et perfectionis, sicut homo et planta, inter quae mediant multae naturae animalium imperfectiores homine, et perfectiores planta. *Tertio,* secundum distantiam agentis et passi inquantum huiusmodi, sicut inter coelum et terram in quam coelum agit, mediant alia elementa in quae coelum prius agit quam in terram, et quae prius patiuntur a coelo quam terra.

Illa ergo propositio: *Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto magis in remota suam operationem extendit;* formaliter intelligitur de distantia passi ad agens inquantum huiusmodi; quia quanto agens est virtuosius, tanto in plura potest agere, quorum unum agat in aliud, et unum ab alio patiatur, et tanto inter ipsum et ultimum passum plura patientia et agentia mediant. Secundum vero diversam conditionem agentium et patientium, huic distantiae adiungitur alia distantia, sed illa accidit agenti et passo, inquantum huiusmodi. Si enim agens et patiens sint corpora, distantiae agentis et passi, inquantum sunt agens et patiens, adiungitur distantia situalis, quia diversa corpora diversos habent situs. Si autem sint res incorporeae, adiungitur distantia naturarum.

In proposito, cum dicitur Deus agere in remotissima, non potest intelligi secundum distantiam situalem, cum Deus nullo contineatur situ, sed ubique adsit. Non etiam potest intelligi secundum distantiam naturae solum, quia non esset ad propositum: starent enim simul quod Deus ageret in ea quae ab ipso maxime distant secundum naturae perfectionem, et tamen non ageret in ea mediantibus aliis causis, sed per seipsum solum; et sic non sequeretur quod secundae cause essent executrices divinae providentiae: Relinquitur ergo, quod intelligatur secundum distantiam in ratione agentis et passi. Agit enim Deus in remotissimum passum, inquantum per multa media agentia et passa suam operationem ad aliquod passum extendit.

Secundum est, quod *dupliciter* loqui possumus de effectu Dei. *Uno modo,* quantum ad omnia quae sunt in ipso: *Alio modo,* quantum ad aliqua. Si loquamur quantum *ad omnia* quae sunt in effectu, sic non est verum quod Deus agat in distans in ratione

passi, quia in quolibet effectu est aliquid, quod a solo Deo producitur: ea enim quae per creationem producuntur, a solo Deo immediate producuntur, ut substantiae rerum immaterialium, et materia prima in rebus corporalibus, ut patuit in Secundo Libro: et sic inter Deum et eius effectum, quantum ad ista, non mediant alia agentia et passa, ut possit dici agere in distans in ratione passi. Si autem intelligatur quantum *ad aliquid,* sic verum est, quod agit in aliquid sicut in distans, quia videlicet, in aliquo est aliquid quod mediantibus causis secundis Deus operatur; puta, operatio aut aliquod superveniens bonum. — Similiter illa propositio: Quanto virtus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; si debeat esse universaliter vera, intelligitur quantum ad aliquid repertum in effectu, non autem quantum ad omnia.

Attendendum autem, quod non concludit absolute S. Thomas in hac ratione, quod Deus per aliqua media suam operationem extendat; sed quod debet extendere; quia non est necessarium quod Deus per medias causas agentes operetur, imo potest per seipsum omnem effectum producere: sed voluit, ex eo quod in rebus creatis videmus virtuosiorem causam, per plura media ad ultimum suam operationem extendere, concludere, decens esse et conveniens, ut Deus cuius virtus est perfectissima, per aliqua media operetur. Hoc enim significat, ly *producere debet.*

Ad primum ergo in oppositum dicitur, quod utique nihil est a Deo remotum in ratione passi, quantum ad omnia quae sunt in ipso, quia in omnibus rebus creatis est aliquid a solo Deo per creationem productum; sunt tamen aliqua ab ipso remota et distantia quantum ad aliqua quae in ipsis producuntur.

Similiter dicitur **ad secundum**: Nam nihil aliud intendit S. Thomas, nisi quod in omnibus entibus est aliquid immediate causatum a Deo; et sic nihil est distans a Deo quantum ad omnia, quasi Deum in se non habeat tanquam immediatum agens alicuius existentis in ipso: huic autem non repugnat quod aliquid a Deo distet in ratione passi quantum ad aliquid in ipso a Deo causatum.

Quarto prob. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et executores sui regiminis, quia per hoc magis eius dominium manifestatur: Ergo etc. – Probatur *consequentia*: quia nulla dignitas alicuius regentis comparabilis est dignitati divini regiminis.

Quinto prob. Perfectio divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat: Sed hoc fit cum ex superabundantia aliquorum habentium magis, provenit aliquod bonum minus habentibus: Ergo exigit divinae providentiae perfectio, ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, quae ad perfectionem universi exiguntur, executio divini

regiminis compleatur. — *Antecedens* probatur: quia convenientia ordinis, perfectionem providentiae demonstrat: ad convenientiam autem ordinis pertinet, ut nihil inordinatum relinquatur.

Sexto prob. Si non essent causae aliquae mediae divinam providentiam exequentes, non esset in rebus ordo causarum; sed effectuum tantum: Hoc est inconveniens; Ergo etc. — Probatur *secunda pars antecedentis*; quia cum ordo causarum sit nobilior quam effectuum, sicut causa potior est effectu, in eo magis perfectio providentiae demonstratur.

Confirmatur auctoritate Psalmi CII, 21: *Benedicite Domino omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus.* Et CXLVIII, 8: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum ejus.*

CAPUT LXXVIII.

QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIÆ CREATURÆ REGUNTUR A DEO.

Postquam ostendit S. Thomas quod Deus ordinem suae providentiae per secundas causas exequitur, vult in particulari ipsum ordinem divinae executionis manifestare.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* ostendit, quod per intellectuales substantias alia reguntur a Deo. *Secundo*, quomodo substantiae intellectuales ab ipso gubernentur, Cap. sequenti. *Tertio*, quod corpora inferiora per superiora reguntur, Cap. 82.

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Exigit divinae providentiae ordo, ut caeterae creaturae per creaturas rationales, idest intellectuales, regantur.**

Probatur primo. Ad divinam providentiam pertinet, ut ordo servetur in rebus: Ergo ut secundum quandam proportionem usque ad ultimas res perveniat. Ergo ut caeterae creaturae per rationales gubernentur. — Probatur *prima consequentia*; quia congruus ordo est, ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur. — *Secunda* vero probatur: quia haec proportio est, ut sicut supremae creaturae sub Deo sunt, et ab ipso gubernantur, ita inferiores sint sub superioribus, et ab ipsis regantur: inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales.

Secundo prob. Quaecunque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi providentis. Declaratur exemplo instrumenti. (1) Ergo quae amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva ipsius in illa quae minus participant: Creaturae intellectuales plus de illa participant, cum ipsae et virtutem cognoscitivam, scilicet intellectualem, et virtutem operativam, ad providentiam requisita, participent; reliquae vero creaturae tantum virtutem participent operativam; Ergo etc.

Tertio prob. Cuicumque datur aliqua virtus a Deo, datur ei in ordine ad effectum illius virtutis: Sed virtus intellectiva est de se ordinativa et regitiva: Ergo etc. — Probatur *maior:* quia sic optime omnia disponuntur. — *Minor* vero declaratur; quia quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae: sicut in homine membra imperio voluntatis moventur. Si etiam in diversis existant, idem apparet. Nam qui in virtute operativa excedunt, oportet ab illis qui in virtute intellectiva excedunt, dirigi, scilicet secundum debitum et convenientem ordinem; aliquando tamen oppositum videmus, sed etiam tunc qui videntur regere alios, magis in veritate reguntur ab iis qui ingenio praestant, et a quibus consilium capiunt, quam ipsi regant sapientes.

Quarto prob. Virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia virtus intellectiva continet formas universales: omnis autem virtus operativa est tantum ex aliqua propria forma operantis: — *Consequentia* vero probatur: quia virtutes particulares, natae sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte, quam in natura.

Adverte, quod differentia ista inter virtutem intellectivam et virtutem operativam, sic intelligenda est, quod virtus operativa est determinata et limitata, inquantum unam determinatam formam et singularem consequitur: et ideo ait S. Thomas, quod est tantum ex aliqua propria forma operantis: virtus autem intellectiva apprehendit formas universales non limitatas per materiam: et ideo potest ad plura se extendere inquantum forma universalis multis modis potest determinari et limitari. Hoc autem virtuti intellectivae convenit, quia substantia intellectualis non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est a materia absoluta.

Quinto prob. Solae intellectuales creaturae rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in omnibus potentiis ordinatis illa est directiva

---

(1) « Sicut instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis ».

alterius quae magis cognoscit rationem, propter quam scilicet, sic est agendum. Declaratur in ordine agentium per artem. (1)

Sexto prob. Solae creaturae intellectuales per seipsas operantur utpote suarum operationum per liberum arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur tamquam ab alio motae: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia quod est per se, est causa eius quod est per aliud.

CAPUT LXXIX.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES.

Postquam ostendit S. Thomas quod per substantias intellectuales reguntur caeterae creaturae a Deo, consequenter vult ostendere, quomodo substantiae spirituales gubernentur ab ipso.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari. *Secundo*, de ordine ipsarum determinat. Cap. sequenti.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio. **Inferiores substantiae intellectuales per superiores reguntur.**

Et **arguit** sic, **primo:** Inter intellectuales naturas quaedam sunt aliis altiores: Ergo etc.

Adverte, quod S. Thomas consequentiam tamquam per se ex antedictis manifestam aliter non probat. Nam in praecedenti capitulo ostensum est, quod ordo congruus est, ut inferiora per superiora gubernentur.

Secundo arg. Virtutes magis universales sunt motivae particularium virtutum : Sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut in Secundo (*cap. 98*) est ostensum : Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod supponit S. Thomas, substantiam intellectualem operari per formam intellectam, et tantum eius virtutem extendi, quantum forma intellecta,

(1) « Videmus in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius aedificii, dirigit illam et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. »

scilicet practice, se extendit. Ideo, cum deberet subsumere, quod superiores substantiae habent virtutes magis universales; hoc praetermisso, subsumit eius probationem; scilicet, quod habent formas magis universales; intellige, non universalitate potentialitatem includente, quomodo animal est universale, sed universalitate perfectionis et actualitatis, quomodo forma Solis dicitur universalis. Sic enim formae sive conceptus superiorum substantiarum intellectualium sunt magis universales, in quantum plura distincte repraesentant; et sunt plurium exemplaria.

Tertio arg. Superiores substantiae intellectuales sunt propinquiores primo principio, scilicet Deo: Ergo sunt aliarum regitivae. — Probatur *consequentia*: quia potentia intellectiva quae est propinquior principio, tamquam scilicet sua cognitione illi magis appropinquans, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis, quae magis a principio distat. Declaratur in scientiis et speculativis et activis (1).

Quarto arg. Superiores substantiae intellectuales perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt; Ergo etc. — Probatur *antecedens*; quia unumquodque recipit aliquid secundum modum suum. — *Consequentia* vero probatur, quia cum per sapientiam divinam omnia gubernentur, ea quae sapientiam divinam magis participant, sunt gubernativa eorum quae minus participant.

Confirmatur tam ista conclusio quam praecedens, ex nominibus attributis superioribus speciebus, dum dicitur in Psal. CIII, 4: *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem*: Dicuntur enim Angeli, idest, nuntii, inquantum inferiores dirigunt eis annunciando. Dicuntur vero ministri, inquantum in rebus corporalibus divinae providentiae ordinem exequuntur.

---

(1) Nam scientia speculativa quae accipit ab alia, principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata: et scientia activa quae est propinquior fini qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis.

CAPUT LXXX.

DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM.

Postquam ostendit S. Thomas substantias inferiores intellectuales a Deo per superiores gubernari, vult consequenter de ordine ipsarum substantiarum intellectualium determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* agit, de ordine substantiarum intellectualium separatarum, quos Angelos appellamus. *Secundo* de ordine hominum inter se, Cap. sequenti.

Circa primum, *duo* facit. *Primo* agit, de ordinatione Angelorum secundum opinionem Dionysii. *Secundo,* opinionem Gregorii opinioni Dionysii comparat, circa finem capituli.

Circa primum, *duo* facit. *Primo* praemittit, quaedam ad intelligentiam ordinationis Dionysii necessaria: *Secundo,* ipsam opinionem prosequitur.

Quantum ad primum *praemittit:*

Primo: Quod cum corporalia per spiritualia regantur, oportet ut ordo spiritualium et corporalium sibi respondeat; ut scilicet, superiora corpora per superiores spiritus, inferiora vero, per inferiores regantur.

Advertendum, quod non est sic intelligendum, quod hic dicitur, quasi accepta tota multitudine substantiarum intellectualium absolute, supremae substantiae suprema corpora regant; hoc enim falsum est, ut ex sequentibus patebit; sed quia, accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores: qui vero regunt inferiora, sunt inferiores.

Secundum quod *praemittit,* est: Quod quia quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; et virtus substantiae intellectualis est universalior virtute corporis; superiores substantiae intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream: et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas per corporea instrumenta explicabiles, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

Adverte, quod istam differentiam substantiarum intellectualium, *dupliciter* intelligere possumus.

Uno modo, ut sit differentia illarum tantum intellectualium

substantiarum quas nos Angelos dicimus, Philosophi vero substantias separatas appellant; et tunc, sensus est, quod superiores inter istas, habent virtutes non explicabiles per corpora, quia in aliquos effectus possunt ad quos corpora se extendere non possunt, eo quod virtus ipsarum sit universalior virtute corporum; tam illa videlicet virtute, quae ipsis naturaliter convenit, quam illa quae nata est illis instrumentaliter convenire; ideo non uniuntur corporibus: inferiores vero, habent virtutes, quae per corpora explicari possunt, eo quod in nullum effectum possint quem per corpora non valeant explicare; ideo corporibus uniuntur; et tunc intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtutem corporum universaliorem, quae inquam, per se corporibus convenit, non autem quae illis nata est instrumentaliter convenire.

Sed ista expositio non videtur conveniens: — Tum quia falsum est, quod inferiores Angeli non possint in aliquem effectum quem per corpora explere non possint: possunt enim illuminare intelligibiliter confortando sua actione intellectum humanum, ut dicitur *Prima parte, quaest. 111, art. 1*, quod non fit instrumentaliter per corpus. — Tum quia licet possint uti ad aliquem earum effectum aliquo corpore sicut instrumento, applicando particularia agentia suis passivis, ex hoc tamen non sequitur quod oportet ipsas corporibus uniri, tanquam videlicet de nececessitate hoc earum naturis conveniat; ut hic ait S. Thomas: immo, (ut dicitur *Prima parte, quaest. 51, art. 1,* et habetur ex superius dictis in Secundo libro *cap. 56;* Et *de Pot. quaest. 6, art. 6*; Et *2 Sent. d. 8, art. 1*, et in aliis locis:) Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. — Tum quia ista differentia nihil proposito deserviet: inducitur enim ad ordinem hierarchiarum manifestandum: ad hoc autem praedictus sensus in nullo deservit.

Ideo, *secundo modo* exponendus est hic locus, ut ponatur differentia inter substantias separatas, et animam intellectivam: quia enim substantia quanto superior est, tanto universaliorem habet virtutem, sicut corpora coelestia, corporibus inferioribus; cum substantia intellectualis sit superior substantia corporali, sequitur, quod virtus substantiae intellectualis est universalior virtute corporali, utpote potens in aliquam operationem quae per corpus exerceri non potest.

Sed differentia est inter ipsas substantias intellectuales, quia *quaedam* sunt, quae nullam habent virtutem cuius operatio habeat per corpus exerceri, et istae sunt superiores substantiae, quos Angelos dicimus: in iis enim non est nisi virtus intellectiva et appetitiva, quarum nulla per corpus exercetur; neque etiam virtus motiva ipsarum instrumento corporeo indiget, cum ipsa ab intellectu et voluntate non distinguatur; ideo non sunt corporibus unitae tanquam formae, licet divina dispositione aliquae ipsarum corporibus

coelestibus ut motrices uniantur: *quaedam* vero sunt, quae licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quae sine corpore expleri non possunt; sicut sunt animae humanae quae habent intellectum et voluntatem quae nullo corporeo organo indigent; habent vero virtutes sensitivas et vegetativas, quae sine corporeo instrumento exerceri non possunt; et ideo ad hoc ut possint exire in actum harum virtutum, necesse est ut corporibus uniantur tanquam formae.

Ista differentia proposito deservit; quia per hoc vult habere S. Thomas quod cum Angeli sint substantiae intellectuales a corporibus separatae, divinas illuminationes in ipsa intelligibili puritate percipiunt; animae vero intellectivae, quia sunt corporibus unitae, et via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas divinas illuminationes sub sensibilium similitudinibus recipiunt; ut inquit Dionysius, Primo capitulo *Coelestis hierarchiae*. Ideo aliam oportet esse hierarchiam hominum, et aliam hierarchiam Angelorum, eo quod sit alius modus Angelorum recipiendi divinas illuminationes, et alius modus hominum. Ex quo ulterius vult habere, quod de hierarchia Angelorum convenienter determinandum est separatim ab hominum hierarchia.

Tertium quod *praemittit* est: Quod sicut superiores substantiae intellectuales sunt universalioris virtutis, ita et perfectius divinam dispositionem a Deo suscipiunt in hoc, quod usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt; idest, non solum cognoscunt dispositionem universalem rerum, quam Deus in sua mente disposuit, puta, quod disposuit universum esse propter manifestationem divinae bonitatis, et motum corporum coelestium ordinavit ad generationem horum inferiorum et similia; sed etiam a Deo accipiunt cognitionem ordinis uniuscuiusque rei singularis quem Deus in ipso concepit. Sicut enim cognoscunt ad quid ordinetur grave, ad quid leve, ad quid ordinetur calidum, ad quid ordinetur frigidum, ad quid talis herba ordinetur, ad quid vero talis; ita de Mysteriis gratiae, et de hominum salute, et de aliis quae particulariter per divinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, et non tantum universalem.

Advertendum, quod in hoc dicto, per substantias superiores intellectuales intelligit Angelos, sicut et in secundo dicto; quod patet, quia inferius loquens de Angelis infimae hierarchiae, vocat ipsos infimos inter superiores intellectuales substantias.

Quartum quod *praemittit* est: Quod haec divinae ordinationis manifestatio divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit, ut ostenditur Iob XXV, 3: *Numquid est numerus militum eius? Et super quem non surget lumen illius*? Inferiores tamen per eam singula, quae ad ordinem divinae providentiae spectant, ab ipsis exequenda cognoscere non possunt, sed solum in quadam communitate: et quanto inferiores sunt, tanto per

primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; intantum quod humanus intellectus, secundum naturalem cognitionem, quorundam tantum universalissimorum notitiam habet.

Ex hoc autem datur intelligi, quod cum dictum est in tertio dicto, superiores substantias, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscere; hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarum, quae supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis: ad illud enim genus substantiarum pertinet ordines rerum in particulari cognoscere, non autem ad omnes illius generis substantias.

Ad evidentiam eius quod hic dicitur, considerandum est, quod videtur S. Thomas *duplicem illuminationem* ponere in substantiis separatis per acceptionem supernaturalis luminis a Deo: *unam*, qua rerum cognitionem habent in divinae essentiae visione: *aliam* vero, secundum quod de iis quae in divina essentia non vident, illuminentur a Deo. De *prima* illuminatione loquens hoc loco inquit, quod hoc est commune omnibus huiusmodi substantiis, quod manifestatio ordinationis divinae, scilicet de rebus creatis, secundum quod divinae providentiae subsunt, ad ipsas pertingit: nam pervenit usque ad ultimas talium substantiarum. Omnes enim dum vident divinam essentiam. vident quidem omnia genera et species, atque earum virtutes, et proprietates, videntque omnium creaturarum ordinem per divinam sapientiam statutum, et excogitatum, ut ex superioribus patet.

Sed inter istas quantum ad hoc est differentia, quod inferiores Angeli in divina essentia non accipiunt a Deo perfectam cognitionem ordinis divinae providentiae, ut cognoscere possint singula exequenda ab ipsis, quae ad ordinem divinae providentiae spectant, sed solum in quadam communitate; et tanto minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, quanto sunt inferiores; superiores autem perfectam et particularem accipiunt cognitionem. Hoc enim ex iis quae superius ostensa sunt, cum de beatitudine sermo fuit, facile est cognoscere. Ibi enim dictum est, quod non omnes videntes divinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, sive omnes earum ordines, ut divinae providentiae subsunt, excepta anima Christi, sed aliqui plures, aliqui pauciores; ex quo sequitur, quod multae habitudines rerum et ordinationes ex divina providentia rebus convenientes a superioribus beatis in divina essentia cognoscuntur distincte, quae ab inferioribus non cognoscuntur distincte, sed confuse, sive in aliquo communi; sicut de Mysterio Incarnationis, inquit S. Thomas, *prima parte, quaest. 57., art. 5.* quod omnes Angeli, cognitione qua vident res in Verbo, illud in generali a principio cognoverunt, quia est quoddam generale principium ad quod omnia eorum officia ordinantur: quantum autem ad speciales conditiones, non sunt omnes a principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, ali-

qui vero pauciora cognoverunt, et aliqui posterius a superioribus edocentur, secundum quod eorum officiis congruit.

Declarat autem hoc S. Thomas proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quod intellectus humanus qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam universalissimorum notitiam habet, scilicet notitiam primorum principiorum sibi inditam a natura, cum tamen, videlicet superiores intellectus, distinctam de rebus habeant notitiam. Ostensum est enim supra, esse illis inditam omnium notitiam, quae naturaliter cognoscere possunt. Ex hoc enim apparet, quod etiam secundum supernaturalem cognitionem, quanto intellectus angelicus est inferior, tanto minus distinctam de rebus ad Mysteria gratiae pertinentibus, et de iis quae a sola divina voluntate dependent, notitiam habent: oportet enim in illis, cognitionis gratuitae modum naturali cognitioni proportionari.

Attendendum autem, quod per primam illuminationem divinitus acceptam, non potest hoc loco intelligi cognitio Angelorum per naturale lumen habita, quia secundum illam cognitionem, non distinguuntur Angeli per hoc, quod superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores vero minus distinctam, cum ut patet ex Secundo libro, omnes habeant connaturales species rerum, quae ad eorum naturalem cognitionem spectant, repraesententque illae species et naturas universales et singularia existentia distincte; ideo oportet ut intelligatur de prima supernaturali illuminatione, qua supernaturali lumine illuminantur.

Quintum quod *praemittit* ex praecedentibus sequens, est: Quod substantiae intellectuales superiores perfectiorem cognitionem dicti ordinis immediate consequuntur a Deo, eamque aliae inferiores per ipsas consequuntur; quod manifestatur exemplo discipuli, cuius universalis cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum; et auctoritate Dionysii, *7 cap. Coelestis hierarchiae.* (1)

---

(1) Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primae hierarchiae, idest, sacri principatus nominat, dicit, quod non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa Divinitate in ipsam immediate extenduntur; etiam ad immaterialem, et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit, suppositas coelestium essentiarum dispositiones erudiri. — Dionysii verba ita leguntur: « Non autem per alias sanctas essentias, sed ab ipsa divinitate sanctificatae, in ipsam immediate extenduntur, omnibus supereminenti ordine et virtute, et ad castissimam omnino fortitudinem collocantur, et ad immaterialem

Ad huius *evidentiam* considerandum est, ex doctrina S. Thomae in *Prima parte*, quaestione allegata, et *quaest. 106, art. 4, ad tertium*, quod superiores Angeli, perfectius divinam essentiam contemplantes, plura et altiora Mysteria de iis quae pertinet ad dispositionem universi, et praecipue ad salutem electorum, in ipsa Dei visione cognoscunt, quam inferiores; ideo dicuntur immediate accipere a Deo perfectiorem cognitionem de ordine creaturarum quam inferiores, qui in divina essentia tot divina Mysteria non cognoscunt. Sed licet inferiores non habeant de divinis Mysteriis tantam cognitionem, videndo divinam essentiam, quantam superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habent, ipsi per revelationem a superioribus factam consequuntur, quamvis in superioribus remaneat excellentior, et clarior notitia de iis, quae inferioribus revelant, sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister quam discipulus qui ab eo addiscit.

Sed circa praedicta **dubium** occurrit. Nam, ut in praecedentibus est ostensum, de mente S. Thomae, beati vident in ea omnia, quae ad ipsos spectant; unde, *4, Sent. dist. 45, quaest. 3. art. 1,* tenet, quod in Verbo vident orationes tam vocales quam mentales, quae ad ipsos diriguntur; ex quo dicere necesse est, quod a principio suae beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscat, alioquin in visione rerum in divina essentia successio esset, contra praedeterminata: ergo male dicitur hic, quod inferiores intellectus per primam illuminationem non cognoscunt singula, quae ad ordinem divinae providentiae spectant ab ipsis exequenda, sed solum in quadam communitate.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod Angelis beatis sufficit scire in universali, quae sint a se agenda, cognoscendo scilicet officium ad quod sunt deputati ex divina dispositione: non autem requiritur ad eorum beatitudinem, ut singula in particulari cognoscant quae sibi sunt in futurum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratoribus, qui Regis iussa exequuntur, apparet, quod eorum quiescit desiderium, si sciant quod sit suum officium apud Regem, nec quaerunt, qui sapientes sunt, omnia scire in particulari, quae per ipsos in futurum sunt ex Regis impositione exequenda. — *Dicitur secundo*, quod orationes ab hominibus ad sanctos directae, causam habent creatam: ideo non est praesumptionis, si quis sanctorum eas scire desideret; ea autem quae sunt per Angelos ex ordine divinae sapientiae

---

et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes, ut primae et circa Deum essentiae flectuntur, et ab ipso perfectionis principe excellentissime sanctificatae sunt. Hoc ergo Theologi aperte declarant suppositas quidem coelestium essentiarum dispositiones superfirmatis ornate erudiri. » Loc. cit. Versio Ioh. Scoti.

exequenda, ex mera et simplici Dei voluntate dependent, ideo velle ea scrutari, temeritatis magnae esset ac praesumptionis; idcirco nullus, recta voluntate, potest eorum agnitionem desiderare. Unde quod dicitur, sanctos in divina essentia videre universa, quae ad eos spectant, intelligendum est de iis, quae ex causa creata dependentiam habent; non autem de iis, quae in sola divinae voluntatis dispositione sunt constituta, tanquam per eos erga alios exequenda.

Quantum ad secundum, ex istis praesuppositis, *ostendit* S. Thomas *ordinem inter substantias ipsas intellectuales*. Et cum a Dionysio distinguantur Angeli in *tres hierarchias*, idest sacros principatus, et quaelibet hierarchia *tres ordines* habeat, hierarchias sic distinguit S. Thomas de mente Dionysii.

Inquit enim, quod distinguuntur secundum diversum modum accipiendi cognitionem perfectam ordinis divinae providentiae.

Nam Angeli *primae hierarchiae*, in altiori principio, in ipso scilicet Deo, immediate talem cognitionem accipiunt; intellige, videndo ea quae inferioribus revelant in ipsa divina essentia, sicut sunt ea, quae a principio suae beatitudinis cognoscunt: aut etiam accipiendo eorum cognitionem immediate a Deo per revelationem, et sic videndo in lumine divinae revelationis. Nam ut dicitur *Prima parte*, locis preallegatis, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis Angelis revelantur de iis quae pertinent ad dispositionem universi, et praecipue ad salutem electorum.

Angeli vero *secundae*, sive *mediae hierarchiae*, non accipiunt hanc perfectam cognitionem in Deo per visionem divinae essentiae, aut per immediatam illuminationem a Deo, sed eam ab Angelis *primae hierarchiae* per illuminationem consequuntur, et in causis universalibus creatis, quae sunt mediae inter supremam causam qui est Deus et causas particulares, divinae providentiae ordinem cognoscunt.

Angeli autem *infimae hierarchiae*, ordinem providentiae in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt; idest, cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab Angelis secundae hierarchiae factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur divinitus infimis Angelis advenire, quia a Deo originem habet, aut per essentiam viso, aut immediate aliqua Mysteria et secreta, supremis Angelis revelante.

Notat autem S. Thomas, quod ideo Angeli secundae hierarchiae per causas universaliores cognoscunt quae Angeli infimae hierarchiae, quia sunt universaliores in cognoscendo, sicut et universalioris sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo, qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus coelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere, et ideo convenienter ponuntur a Dionysio in media hierarchia, utpote qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum et

causas particulares, possunt ordinem providentiae perfectae cognoscere.

Advertendum hoc loco, quod cum conditiones rerum particularium, et ordinationes ipsarum secundum determinationem divinae providentiae a Deo, mediantibus causis creatis proveniant; ita quod ad ipsum ordinem executioni mandandum, concurrit causa universalissima, quae est ipse Deus, causa universalis creata, et causa particularis; oportet ut Angeli quorum natura est cognoscere per universalissimos conceptus, illas particularium conditiones et ordinationes in universalissima causa cognoscant: illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus universales, illas cognoscant per causas universales creatas, quae videlicet, propinquiores sunt universalissimae causae: illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularibus cognoscant. Ratio huius est, quia ubi aliquid cognoscitur in causa, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere causam, ut scilicet, conceptui universaliori correspondeat universalior causa: non dicitur enim aliquis universalior conceptus, nisi quia sibi aliquid universalius obiectum respondet, et sic conceptui universaliori quo cognoscitur aliquid in causa, ipsam videlicet causam in qua virtualiter continetur cognoscendo, oportet universaliorem causam respondere. Ostensum est autem superius, in Secundo libro, superiores Angelos habere universaliorem cognitionem, utpote per universaliores species intelligentes, et unico conceptu plura distincte cognoscentes: ideo convenientissime a Dionysio, et S. Thoma attribuitur supremis Angelis cognitio ordinis divinae providentiae in ipsa suprema omnium causa; mediis autem, cognitio huiusmodi ordinis in causis universalibus creatis; infimis vero, cognitio in causis particularibus.

Hoc autem possumus exemplariter declarare. — *Primo* in malis. Nam Deus ab aeterno determinavit igne absumere Sodomam, et Gomorram propter demerita. Huius autem incendii *tres causae* fuerunt: scilicet *iustitia divina*, tamquam causa universalissima: *peccata in communi* tamquam causa universalis: *hoc peccatum particulare*, quod est contra naturam, tanquam particularis causa. — Dicemus, quod Angeli *primae hierarchiae* in divina essentia, quae est universalissima omnium causa, aut per revelationem ipsis a Deo immediate factam, conflagrationem futuram harum urbium divinam iustitiam considerantes cognoverunt, et hanc notitiam inferioribus Angelis mediae hierarchiae per revelationem communicarunt. — Angelos *mediae hierarchiae* dicemus, per revelationem et illuminationem sibi a superioribus factam, considerantes malitiam illorum populorum in communi; sive eorum peccata, in qua omnia eorum peccata cognoverunt; scivisse quod talis conflagratio futura esset. — De *infimis* vero dicemus, quod illuminati ab Angelis mediae hierarchiae conflagrationem hanc cognoverunt, considerantes in particulari peccatum contra naturam, quod

in iuvenes exercebant. Sic enim constat, quod superiores, universaliori conceptu, plura videlicet distincte repraesentante, et in universalioris causae cognitione, dictum ordinem harum civitatum ad conflagrationem a Deo institutum et praeordinatum cognoverunt; inferiores vero, conceptu minus universali, utpote pauciora repraesentante cognoverunt, et in causa minus universali.

Secundo in bonis. Nam Deus ordinavit Petrum et Paulum per Martyrium salvandos virtute passionis Christi, quae est universalis causa humanae salutis: huius enim universalissima causa fuit Deus: causa universalis passio Christi: martyrium vero eorum, causa particularis. — Dicemus, quod Angeli *primae hierarchiae* hanc divinam ordinationem in ipsa divina essentia cognoverunt, aut in lumine a Deo immediate accepto, verbi gratia, divinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere: — Angeli autem *mediae hierarchiae* ab Angelis primae hierarchiae illuminati, ipsam divinam ordinationem, virtutem passionis Christi considerantes, cognoverunt; — sed *infimae hierarchiae* Angeli a media illuminati et directi, ipsam ordinationem in ipsa martyrii consideratione, cognoverunt Petrum et Paulum esse in coelesti patria virtute martyrii coronandos.

Quantum autem ad *distinctionem ordinum* in qualibet hierarchia contentorum, inquit S. Thomas, quod cum *ordines primae hierarchiae* in hoc conveniant quod omnes a Deo immediate cognitionem ordinis divinae providentiae accipiunt, in hoc distinguntur: quod primi et supremi illius hierarchiae, rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est bonitas divina. — Quidam tamen eorum alii clarius, et isti *Seraphim* dicuntur, idest, *ardentes* sive *incendentes*. — Secundi vero, praedictam ordinis rationem in ipsa forma divina perfecte cognoscunt, et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur *scientiae plenitudo*. — Tertii vero dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant, et non in aliquo altiori principio, et hi dicuntur *Throni*, quia per thronum *potestas iudiciaria* significatur. — Ne autem aliquis occasionem errandi accipiat, inquit S. Thomas, quod non sunt sic praemissa intelligenda, quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, et aliud scientia rerum dispositionem continens; sed quia secundum hoc est alia et alia consideratio, idest ratione et consideratione nostra, distinctis conceptibus apprehenduntur.

Sed occurrit **dubium**. Videtur enim contradictio quaedam esse in verbis S. Thomae. Nam ponit commune esse omnibus spiritibus primae hierarchiae, ut rationem divinorum operum in ipso Deo immediate cognoscant; posterius autem dicit, quod Throni dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa cognoscunt, non in aliquo altiori principio.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod sicut in rebus a Deo ordinatis invenitur, et assimilatio ad Deum, tanquam finis intrinsecus; et forma secundum quam Deo assimilantur; et ipsa ordinatio effectuum, secundum quod unus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, aut sicut materia ad forma, aut quocumque alio modo; ita oportet in Deo tria considerare secundum rationem distincta, istis tribus quae in effectibus inveniuntur correspondentia: et sic ponitur divina bonitas tanquam finis propter quem Deus omnia providet, correspondens fini effectibus intrinseco: ponitur essentia divina, tanquam forma per quam in effectibus propriae formae producuntur: ponitur dispositio sive ordinatio qua Deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. Ista ergo ordinatio divini intellectus in ipsa mente divina existens, potest cognosci, cognoscendo bonitatem divinam per se sub ratione qua distinguitur ab essentia et ipsa ordinatione; et similiter potest cognosci in essentia, inquantum habet rationem formae, ad cuius similitudinem res producuntur: ex formae enim consideratione potest cognosci, quomodo alia sint ordinanda, ad hoc ut talis forma proveniat: potest et tertio cognosci in seipsa talis ordinatio, inquantum consideratur secundum propriam rationem, ut distinguitur ab essentia et bonitate, et videtur non in alio ad quod per prius terminetur cognitio.

Ex his apparet, quod nulla est contradictio in verbis. S. Thomae; non enim intendit quod Throni dispositionem rebus inhaerentem in seipsa videant, ut in ipsis rebus existentem, non in ipso Deo, ut obiectio supponit; sed quod in ipso Deo vident scientiam divinam, et cognitionem rerum ordinativam secundum se, ut distinguitur ratione ab essentia divina et bonitate: non autem in bonitate, aut essentia, quae dicuntur altiora principia, sicut finis et forma sunt nobiliora motu, quo aliqua in finem diriguntur et formam. Patet autem hoc ex eo, quod removens errorem dictum, inquit, quod hoc non est intelligendum, quasi aliud sit bonitas divina aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens. Ex his enim liquet, quod per dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa cognitam, intellexit ipsam scientiam divinam rerum dispositionem continentem, non autem eam dispositionem quae rebus inhaeret.

Advertendum tamen, quod ex parte rei non ponitur talis distinctio quasi Throni divinorum iudiciorum dispositionem in seipsa videant, non autem videant bonitatem, et essentiam; unico enim actu quo vident essentiam divinam, vident et bonitatem, et scientiam; sed hoc est secundum considerationem intellectus nostri distinguentem ipsum actum videndi Deum, secundum quod ad diversa obiecta, secundum rationem distincta, terminatur, et ab hoc diversa nomina imponentem. Primos enim nominamus ab ipsa Dei cognitione, ut ad bonitatem terminatur, et dicimus eos Seraphim. Secundos vero, ab ipsa cognitione, ut ad divinam essentiam termi-

natur, vocamus Cherubim. Tertios vero, ab ipsa cognitione, ut terminatur ad scientiam rerum ordinativam, Thronos appellamus.

Ordines secundae hierarchiae sic distinguuntur, quod cum omnes conveniant in hoc quod cognoscunt ordinem divinae providentiae per considerationem universalium causarum: — Primi distribuunt universalis providentiae dispositionem in multos executores, et vocantur *Dominationes*. Nam domini est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius, *8. cap. Coelest. hierarchiae* dicit quod nomen dominationis significat aliquam *anagogen*, etc. (1) — Secundi vero, qui sunt exequentes, distribuunt et multiplicant ipsam dispositionem providentiae ad varios effectus, et vocantur *Virtutes*. Sunt enim veluti universales executores; unde ad hunc ordinem pertinet principium universalis operationis, et videtur ad ipsos pertinere motus coelestium corporum, ex quibus tanquam universalibus causis particulares effectus consequuntur: videtur etiam ad eos pertinere executio divinorum operum, quae praeter naturae ordinem fiunt. — Infimi autem, custodiunt inconcussum ordinem divinae providentiae in effectibus institutum, cohibendo ea quae possent hunc ordinem perturbare, et dicuntur *Potestates*.

Circa auctoritatem Dionysii adductam ad manifestationem primi ordinis, ubi dicitur, quod nomen *Dominationis* designat « aliquam *anagogen* (ἀνάγωγὴν) superpositam (al. suppositam) omni servituti: » considerandum, quod licet *anagoges* nomine, Graeci *recessum* significent, et *classis emissionem*, ut est apud Suidam; tamen hic accipitur pro *celsitudine*, et *excellentia*, ut etiam Latinus interpres videtur interpretari. Nam a verbo *anago* (ἀνάγω) deducitur, quod non solum *recedo* significat, sed etiam *superago*; unde et *anagoge* (ἀνάγωγὴ) potest etiam *superactionem*, sive *eminentem actionem* significare, et inde ad significandum excelsam intelligentiam trahi.

Tertiae hierarchiae ordines conveniunt in hoc, quod est cognoscere ordinem divinae providentiae in particularibus causis et rebus humanis idest, inferioribus naturis et causis particularibus quae ad hominem ordinantur, et in eius usum veniunt, praeponuntur, sed differunt. — Quia ad primos qui vocantur *Principatus*, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum civitatis vel gentis, et sit ad hoc pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, et instructio eorum qui sunt aliorum principes in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. — Ad medios autem qui vocantur *Archangeli*, pertinet bonum, quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet, secundum

---

(1) « Sanctorum *dominationem* nominationem aestimo declarare, quandam *anagogen* omni servituti superpositam, superiorem subiectione omni ». — Versio Ioh. Scoti.

seipsum, non est tamen uni soli utile, sed multis, ut sunt quae ab omnibus credenda sunt et servanda, sicut quae sunt fidei, et cultus divinus, et huiusmodi. Ad infimos autem qui nomen commune retinent, et angeli vocantur, pertinet bonum humanum, quod ad unumquodque singulariter pertinet.

Attendendum unum hoc loco, ex doctrina S. Thomae *Prima parte, quaest. 108, art. 5,* quod licet aliqui inferiorum ordinum ab aliqua imperfectione particulariter nominentur, per hoc tamen non excluditur, quin illa in superioribus ordinibus inveniatur, immo quicquid perfectionis invenitur in inferioribus spiritibus, in superioribus etiam invenitur, secundum quendam excellentiorem modum, sed ab illa nominatur inferior ordo, non autem superior; quia illa perfectio est quasi adaequans inferiorem ordinem, et summa perfectio in ipso inventa, non autem est suprema perfectio quam superior ordo habet; sicut *Throni* denominantur a cognitione ordinis divinae providentiae in ipsa mente divina, *Cherubim* autem, licet hanc ipsam perfectionem habeant, non tamen ab ipsa denominantur, sed a superiori perfectione, idest, ab hoc quod est inspicere in essentia divina, tanquam in forma universorum intelligibilium, dictum providentiae ordinem; et sic de aliis est dicendum.

Quantum ad secundum principale, comparat S. Thomas ordinationem Dionysii ad Gregorii ordinationem, et ait quod differunt, quia cum Dionysius, *Principatus* in ultima posuerit hierarchia, *Virtutes* vero in media; Gregorius e contrario, *Principatus* in media hierarchia collocat, ponitque immediate post *Dominationes, Virtutes* vero in ultima hierarchia ante *Archangelos* collocat. (1)

Sed circa horum differentiam, *duo* dicit S. Thomas:

Primo, quod utraque ordinatio in modico differt. Nam apud Gregorium Principatus dicuntur, non solum qui gentibus praesunt, ut videlicet Dionysius interpretatur, sed etiam qui ipsis bonis spiritibus principantur, quasi praesidentes in ministeriorum divinorum executione. Ideo ubi Dionysius, Virtutes, quibus hoc attribuit, posuit, Gregorius posuit Principatus. Item, apud Gregorium, Virtutes dicuntur, quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliqua contingit miraculose fieri; secundum quam interpretationem satis convenienter cum Angelis infimae hierarchiae ordinantur. Ideo, ubi Dionysius posuit Principatus, Gregorius, Virtutes collocavit.

Dicit *secundo,* quod utraque ordinatio ex verbis Apostoli au-

(1) Cf. Dionysius cap. VII, VIII et IX. *Coelest. Hierarchiae* una cum Gregorii Homil. in Evang. lib. II, homil. XXXIV, a num. 8, ad 10.

ctoritatem habere potest. — Ordinatio quidem Dionysii ex ordine qui servatur ascendendo, ad Ephesios I, 20, 21: *Constituens illum* (Christum) *ad dexteram suam in coelestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem.* — Ordinatio vero Gregorii ex ordine posito, ad Colossen. I, 16: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt*: descedendo. — De aliis autem spiritibus, de quibus dictum est supra, quos Apostolus in illa enumeratione non nominat, ostendit S. Thomas in quibus locis Sacrae Scripturae fiat mentio.

Ultimo notat, quod in omnibus ordinatis virtutibus hoc sit commune, quod cum in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt, id quod dicimus ad Seraphim ordinem pertinere, scilicet *incendere,* omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur, et similiter est in aliis ordinibus considerandum.

Circa *differentiam* inter Dionysium et Gregorium *adverte*, quod S. Thomas, in *2. Sent. dist. 9, art. 3, ad 7*, tenet ordinationem Dionysii rationabiliorem esse, licet et Gregorii ordinatio rationabilis sit. Addit autem, quod Gregorius non multum intentionis apposuit ad ordinationem istorum spirituum, sed solum ordines Angelorum voluit numerare.

Circa *ultimum* quod *notat* S. Thomas, considerandum, quod *triplicem* intentionem in illis verbis possumus accipere. *Una* est, quod omnes inferiores species possunt in omnem effectum in quem possunt Seraphim, sed in virtute ipsorum Seraphim, non autem virtute duntaxat propria. *Alia* est, quod inferiores ordines omnem effectum in quem possunt, agunt in virtute superiorum, et ipsorum Seraphim, quorum ordo primum locum tenet. *Tertia* est, quod si inferiores agunt aliquem effectum ad Seraphim spectantem, illum agunt in virtute Seraphim.

Omnes isti sensus habere virtutem possunt: — *Primus* quidem, quia cum virtutes ordinatae dicantur, quarum una movet alteram ad operandum, et quarum una per alteram operatur, oportet, omnes effectus qui a prima procedunt, inquantum cum aliis ordinatur, per inferiores virtutes expleri posse. Nam si in aliquem effectum posset, qui non posset per inferiores expleri, iam quantum ad illum effectum non haberet ordinem cum inferioribus ordinibus; et sic sequitur quod cum respectu divinorum mysteriorum, Seraphim primum locum teneant, ab ipsisque, usque ad infimum ordinem revelationes huiusmodi secretorum perveniant, quicquid possunt Seraphim in huiusmodi mysteriis exequendis, possunt et inferiores, virtute tamen ipsorum Seraphim. — *Secundus* etiam sensus veritatem manifestam continet; quia causa inferior non agit, nisi in virtute causae superioris. — *Tertius* itidem sensus manifeste verus est: Nam satis constat quod effectus primae causae non potest per secundam produci, nisi ut ipsius primae causae. Sed licet omnes

isti sensus veri sint, possintque textui applicari, *primus* tamen sensus hic videtur intendi. Nam ut dicitur *Prima par. q. 112, art. 2, ad 2,* superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis.

Considerandum secundo, quod hoc notavit S. Thomas ut removeret dubium quoddam quod oriri posset. Ex iis enim quae dicta sunt superius, habetur, quod Angeli primae hierarchiae non exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa Deum nominantur: huic autem videtur obstare, quod unus de Seraphim missus est ad incendendum labia Prophetae, ut habetur Isaiae VI. Sed per hoc, quod hic dicitur, respondetur, et est de mente Dionysii, *13. cap. Caelest. chierarchiae*, quod ille Angelus non fuit de ordine Seraphim, sed de ordinibus inferioribus: vocatur autem nomine Seraphim, quia illum effectum qui est incendere, fecit virtute Seraphim. Nam cum Seraphim ardentes, sive incendentes dicantur, ad ipsos pertinet homines in Deum incendere, mediate quidem, non autem immediate.

« *De concordia doctrinae S. Thomae circa diversas hierarchiarum et ordinum distinctiones.* »

Circa istam hierarchiarum et ordinum distinctionem considerandum est, quod licet S. Thomas, diversimode in diversis locis loquatur, tamen si diligenter consideretur, omnes isti modi in unum facile reduci possunt. Quod manifestari facillime potest, si per ipsos distinctionis modos discurramus.

Inter hierarchias enim, ponit hoc loco distinctionem, quia Angeli primae hierarchiae ordinem divinae providentiae in divina essentia vident: Angeli mediae hierarchiae, vident in causis universalibus; sed infimae hierarchiae Angeli, in causis particularibus intuentur. — In *Prima* vero *parte, quaest. 108, art. 1,* et *6,* hanc differentiam ponit: quod prima hierarchia accipit rationes rerum prout procedunt a Deo: secunda vero prout dependent a causis universalibus; sed tertia secundum quod huiusmodi rationes a causis particularibus dependent. — At in *2. Sent. dist. 9, art. 3,* ait, quod prima hierarchia accipit cognitionem divinorum effectuum in ipsa prima causa universali; secunda hierarchia cognoscit res in universalibus rerum rationibus: tertia vero hierarchia res in propriis rationibus cognoscit.

Diligenter autem consideranti apparet, quod duo ultimi modi ad illum qui hic ponitur, reducuntur. Nam conveniunt in hoc omnes isti modi, quod hierarchiae distinguuntur secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes. Illi enim ordines qui universaliorem cognitionem ex sui natura habent, sic divinas illuminationes recipiunt, ut per illas cognoscant ea quae agenda sunt, in aliquo universaliori principio; sicut ille qui elevatioris

ingenii est, in uno principio sibi tradito a magistro, multas conclusiones cognoscit, quas non cognoscit ille qui est hebetioris et tardioris ingenii. Illi vero ordines qui particulariorem cognitionem ex natura sua habent, per illas divinas illuminationes cognoscunt, quae sunt agenda in aliquo particulariori principio.

Modus ergo qui tangitur in *prima parte*, idem est cum isto, qui hic tangitur; quia non videtur esse differentia inter illos, nisi quod in uno accipitur differentia ex parte cognitionis rationum rerum; in alio vero, ex parte cognitionis ordinis divinae providentiae: et tamen quantum ad hoc non est differentia, nisi in nomine. — Nam quod hic vocat S. Thomas ordinem divinae providentiae, vocat in *Prima parte, q. 22, art. 1*, rationes rerum. Per ista enim nomina, nihil aliud significatur, quam id quod Deus ordinavit per suam providentiam, in rebus efficere. Prius enim intelligimus esse in mente divina conceptum, ideam, et exemplar ordinis ponendi in rebus, quam talis ordo in ipsis rebus ponatur; et talis idea taleque exemplar dicitur ordo per divinam providentiam statutus, inquantum est eiusdem rationis cum ipso extrinseco ordine, aliquo modo, eo modo quo dicimus exemplar domus producendae in mente domificatoris existens, esse domum in esse intelligibili: dicitur etiam ratio rei, prout conceptus rei existens in mente divina dicitur eius ratio et similitudo. Unde idem dictu est, cognoscere ordinem divinae providentiae, et cognoscere rationes rerum in ipso Deo, quod cognoscere quid Deus in mente sua determinaverit in rebus creatis efficere, sive quem ordinem in aliquibus rebus ponere excogitaverit.

Modus autem tactus in *Secundo Sent.*, cum duobus primis, quantum ad aliquid, convenire videtur. Nam divini effectus secundum quorum cognitionem dicuntur distingui hierarchiae, simul cognoscuntur cum ordine divinae providentiae in mente divina existente et rationibus rerum. Divinae enim providentiae effectus producendi in rebus, qui nihil aliud sunt quam ordines quidam in ipsis ponendi, de quibus tanquam de futuris producendis illuminantur Angeli, in mente divina primum habent esse per eorum rationes et exemplaria : ideo cognito ipso ordine in mente divina existente, cognoscuntur effectus divini, secundum illum ordinem producendi.

Videtur autem modus ille differre ab aliis quantum ad hoc: Illi enim, ponunt Angelos mediae hierarchiae cognoscere rationes divinorum operum in causis creatis; iste vero modus ponit, quod cognoscunt in rationibus rerum quae sunt in intellectu.

Sed *dupliciter* possumus quantum ad hoc inter istos modos convenientiam invenire.

Primo, dicendo quod per causas creatas in duobus primis modis, nihil aliud intelligitur quam ipsi conceptus in mente angelica existentes, qui in tertio modo rationes rerum vocantur, secundum quos

operantur illos effectus, in quibus Deo ministrant. Nam, ut ibidem dicitur, formae per quas Angeli cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum in quibus Deo ministrant: et quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt universaliores, in inferioribus vero sunt particulariores, inquantum superiores unico conceptu plura cognoscunt quam inferiores; ideo dicuntur Angeli mediae hierarchiae in universalibus causis cognoscere, inferiores vero in causis particularibus.

Secundo, possumus convenientiam invenire, dicendo quod unus modus alium infert. Cum enim causa universalior non cognoscatur a superioribus Angelis, nisi conceptu universaliori, ex eo quod ponitur superiores Angelos cognoscere aliquid faciendum per divinam providentiam, dum per divinam illuminationem videndo causam universalem, vident ipsam per divinam providentiam ad productionem talis effectus esse ordinatam; sequitur quod illum effectum in ratione et conceptu universali cognoscant. Et idem dicendum est de cognoscente in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi esse salvandum Petrum, per ipsam Christi passionem; cognoscit Petrum esse salvandum ex illo conceptu, quo Christi passionem cognoscit; qui conceptus, est conceptus universalis respectu conceptuum qui formantur de causis particularibus salutis alicuius, sicut et ipsa passio Christi est communis causa omnium salvandorum. Cognoscens vero Petrum esse salvandum per martyrium in seipso considerandum, quae est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quem de martyrio format. Iste modus magis videtur esse de mente S. Thomae si eius processus bene consideretur.

Circa disctintionem etiam ordinum unius hierarchiae videtur esse diversitas.

Nam, hic Angelos *primae hierarchiae* distinguit per hoc, quod Seraphim ordinem divinae providentiae in divina bonitate vident, Cherubim in divina essentia, Throni in seipso, sive in ipsa Dei scientia rerum ordinatrice. — Angelos *mediae* distinguit; quia Dominationes distribuunt in multos exequutores dispositionem divinae providentiae, quid alii exequantur praecipientes; Virtutes, tamquam exequentes et operantes, dictam dispositionem distribuunt, et multiplicant ad varios effectus; Potestates cohibent ea quae possent dictum ordinem perturbare. — Angelos *infimae* distinguit: quia ad Principatus pertinet boni communis gubernatio; ad Archangelos gubernatio bonorum quae ad unumquodque, secundum seipsum pertinent, sed multis sunt utilia; ad Angelos pertinet gubernatio boni, quod ad unum singulariter pertinet.

In *Prima* vero *parte*, *q. 108*, *ar. 6.* distinguit Angelos *primae hierarchiae*, quia Seraphim excellunt in hoc, quod est Deo uniri, qui est finis creaturarum; Cherubim, supereminenter Dei secreta cognoscunt; Throni, Deum in seipsis familiariter recipiunt, rationes rerum

in ipso immediate cognoscendo, quod est proprium totius primae hierarchiae. — Angelos *secundae* distinguit, quia ad Dominationes pertinet distinctio eorum quae agenda sunt; ad Virtutes pertinet praebere facultatem ad implendum; ad Potestates ordinare qualiter ea quae sunt praecepta vel diffinita possint impleri. — Angelos *tertiae* sic distinguit, quod Principatus incipiunt actiones, et alios ducunt; Angeli simpliciter exequuntur; Archangeli medio modo se habent. Sed in *2, Sent.*, ut supra, in hoc Angelos *primae hierarchiae* distinguit, quia Seraphim ab actu amandi, quo perficitur voluntas denominantur; Cherubim ab actu videndi quo perficitur intelligentia; Throni ab actu comprehensionis, sive retentionis quo perficitur memoria. — Angelos *mediae* distinguit, quia ad Dominationes pertinet dirigere in omnibus divinis mysteriis; ad Virtutes pertinet adiuvare et propugnare, ut non sit impossibile praestari exitu divina mysteria; ad Potestates pertinet sententiare quid unicuique debeatur. — Angelos *tertiae* sic distinguit, quod Principatus habent actum limitatum ad unam provinciam; Archangeli habent actum limitatum ad unum hominem, sed de iis quae pertinent ad bonum multorum quae explentur per actum unius personae; Angeli vero habent actum limitatum ad unum hominem de iis quae ad ipsum tantum pertinent.

Omnes autem isti modi possunt in unum reduci hoc modo:

Quantum enim ad *primam hierarchiam*, conveniunt omnes modi hic enumerati, quod Angeli primae hierarchiae accipiunt cognitionem divinorum operum immediate in ipso Deo; sed quia Deus, et est Deus, et primum principium et ultimus finis; hic dicitur quod accipiunt hanc cognitionem omnes in ipso Deo, non limitando ad aliquam rationem. — In *Prima* vero *parte*, ut supra, dicitur quod omnes hanc cognitionem accipiunt in fine qui est Deus. — In *Secundo* vero *Sent.*, dicitur quod accipiunt hanc cognitionem in prima causa universali. Idem tamen per omnia ista nomina significatur, sed in diversis locis diversas Dei conditiones secundum nostrum modum intelligendi distinctas consideravit. — Quod dicitur in *Prima parte*, Seraphim in hoc excellere quod est uniri Deo; in *2.* vero *Sent.* quod ab actu amandi denominantur; idem est cum eo quod hic dicitur, scilicet quod accipiunt cognitionem in fine, qui est divina bonitas. Nam per omnia haec dicta significatur, quod ab amore denominantur. Nam per amorem amans figitur in re amata, et illi unitur: et similiter quia intense amant ipsum finem, et ex intenso amore totam aciem intellectus in ipso figunt, dicuntur accipere cognitionem in bonitate divina, secundum quod est finis vehementer amatus. — Cum dicitur de Cherubim quod supereminenter Dei secreta cognoscunt, quod denominantur ab actu videndi, quod cognoscunt perfecte in ipsa divina forma; significatur plenitudo scientiae istorum Angelorum, dum vident rerum ordinem in essentia divina, quae est forma omnis intellgibilis. Hoc autem dicitur non quod

Seraphim qui sunt superiores, non tanta eminentia divina secreta cognoscant, sed quia hoc in Cherubim est nobilissimum: Seraphim vero, et eminentius ipsa divina secreta vident, et ardentius omnibus Deo per amorem uniuntur; ideo ab ista maxima unione tamquam a perfectissimo actu in ratione unitivi denominantur. — De Thronis patet, quod omnia dicta referuntur ad unum. Denominantur enim tamquam infimi illius hierarchiae ab eo quod est commune toti primae hierarchiae, et ex quo prima hierarchia ab inferioribus distinguitur; ab eo scilicet quod est videre rationes rerum in ipso Deo, quia nihil illo excellentius habent: ideo dicuntur Deum in se tenere, tamquam videlicet eum sua cognitione perseveranter, et immutabiliter amplectentes, et videre divinae mentis ordinationem et cognitionem in seipsa.

Quantum ad *secundam hierarchiam* patet, quod omnes modi in hoc conveniunt, quod ad ipsam pertinet dispositio universalis de agendis, sicut et in causis universalibus ordinem divinae providentiae cognoscunt. — Circa Dominationes quoque patet nullam esse differentiam: omnia enim ad hoc tendunt, quod ipsarum est distinguere ea quae agenda sunt, et praecipere ut exitu praestentur, sicut architector distinguit circa aedificium esse aptandos lapides, esse complananda ligna, esse cementum terendum, praecipitque ut haec fiant, sed per se nihil horum exequitur. — Quae de Virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant, quod sunt primi inter exequentes, tanquam videlicet aliquod primum et universale in divinis ministeriis per se exequentes; puta corporum coelestium motum, et aliis executoribus tradendo quid unusquisque agere debeat, circa tamen universalem gubernationem. Hoc autem quod est Virtutes esse primos in executione divinorum operum, et distributores ministeriorum universalium, trahit secum hoc quod est iuvare ut omnia fiant, et propugnare ac defendere sua virtute, ne aliquid impediat executionem divinae providentiae, quod est praebere facultatem ad agendum. — Quae de Potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod Potestatum est ordinem divinae providentiae in effectibus institutum inconcussum custodire, cohibendo sua sententia ea quae possent hunc ordinem perturbare, et determinare, quod hoc ad hunc pertinet, non autem ad illum: et propter hoc dicuntur etiam ordinare, qualiter ea quae praecepta sunt impleri possint.

Quantum ad *tertiam hierarchiam*, omnes modi conveniunt in hoc, quod haec hierarchia habet actus suos circa res humanas, scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. — Quae autem de Principatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quod regnis et civitatibus praeponuntur, et ideo dicuntur quasi incipientes actionem circa huiusmodi, et alios ducentes ad executionem suorum operum circa res humanas. — Archangelis convenit secundum omnes modos gubernatio eorum, quae multitudini conducunt, et ad unumquenque

pertinent: ideo dicuntur aliqua per seipsa exequi circa res humanas, scilicet magna; inferiores vero in aliqua dirigunt, veluti eorum principes et ductores: ideo inter Principatus, et Angelos, medii collocantur. — In his quae de ultimo ordine Angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiam.

Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, sunt diffuse tractata in locis praeallegatis.

CAPUT LXXXI

DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM, ET AD ALIA.

Postquam determinavit S. Thomas de ordinatione Angelorum, vult de hominum ordinatione determinare.

Et *triplicem ordinem* in hominibus ponit: *unum* hominum ad alias res; *alium* eorum quae in homine inveniuntur: *tertium* hominum inter se.

Primus ordo est: quod animae humanae inter intellectuales substantias infimum gradum tenent, quia in sui institutione, ut supra dictum est, (scilicet in cap. praecedenti.) cognitionem ordinis divinae providentiae in sola quadam universali cognitione suscipiunt. Ad perfectam vero singulorum cognitionem, ex ipsis rebus in quibus talis ordo iam particulariter est institutus perducuntur; propter quod data sunt eis organa corporea. Sed tamen, ex ipsis rebus perfectam cognitionem, de iis quae ad homines spectant, adispici non valent, nisi per lumen superioris spiritus adiuventur; hoc divina dispositione exigente, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant. — Bruta vero omnia secundum divinae providentiae ordinem homini subduntur, quia aliquid de lumine intellectuali participant; ut patet Genes. I, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae.*

Bruta, quia cognitionem aliquam habent, plantis et aliis cognitione carentibus praeferuntur; ut etiam Genes. I, 29, 30, habetur: *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui; ut sint vobis in escam, et cunctis animabus terrae.*

Eorum vero quae cognitione carent, unum subiacet alteri, inquantum unum est potentius altero in agendo: participant enim solum de executione, non autem de dispositione providentiae.

Secundus ordo est: quod ad similitudinem ordinis in universo, virtus corporea in homine subditur sensitivae et intellectivae virtuti, ut exequens earum imperium: sensitiva vero potentia intellectivae subditur, et sub eius imperio continetur.

Tertius ordo est: quod inter homines illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur: qui vero sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, ut ostenditur in Politicis, et Prov. XI, 29: *Qui stultus est serviet sapienti.* Et Exod. XVIII, 21, 22: *Provide de omni plebe viros sapientes, et timentes Deum...., qui iudicent populum omni tempore.*

Si autem *instetur,* quoniam invenitur in regimine humano quod aliquis non propter intellectus eminentiam aliis praeest, sed vel robore humano sibi dominium usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorum, ad regendum praeficitur, quod Salomon non tacet, Eccles. X, 5, 6: *Est malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.* Et sic videtur, quod ille tertius ordo non sit secundum divinam providentiam:

Respondet S. Thomas, et dicit *duo: Primum* est, quod ista inordinatio non excludit divinam providentiam; provenit enim ex permissione divina propter defectum inferiorum agentium sicut et de aliis malis superius dictum est. — Dicit *secundo,* quod per huiusmodi inordinationem non totaliter naturalis ordo pervertitur, quia stultorum dominium infirmum est, nisi sapientium consilio roboretur, ut habetur Proverb. XX, 18: *Cogitationes consiliis roborantur, et gubernaculis tractanda sunt bella.* Et XXIV, 5, 6: *Vir sapiens fortis est, et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt.* Consilians autem regit eum qui consilium accipit, et ideo ei quodammodo dominatur, ut habetur Proverb. XVII, 2: *Servus sapiens, dominabitur filiis stultis.*

Concludit ultimo S. Thomas, ex auctoritate Apostoli ad Rom. XIII, 1: — *Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt.* — Quod divina providentia omnibus rebus ordinem imponit.

Circa *primum ordinem.* — *Advertendum primo,* quod sicut multa per inferiores Angelos exequenda, non cognoscuntur ab ipsis perfecta cognitione, nisi per illuminationem a superioribus factam; ita et secreta divinae providentiae quae ad homines pertinent, ab ipsis hominibus non nisi per revelationem ab Angelis acceptam cognoscuntur perfecte, ut sic servetur divinae providentiae ordo, dum inferiora per superiora gubernantur, et reducuntur in Deum. Idcirco, sicut una hierarchia Angelorum ponitur sub alia, inquantum una ab alia de divinis mysteriis illuminatur; ita convenienter ponuntur homines sub coelestibus spiritibus, ut ab ipsis de divinis rebus instruantur. Nam ut hic dicitur, propter debilitatem intellectualis luminis in hominibus, non possunt homines de iis quae ad ipsum hominem

spectant, ex solo scilicet ordine solaque divinae providentiae dispositione, per res a quibus cognitionem capiunt, perfectam notitiam habere.

Considerandum secundo, quod sicut bruta licet prudentiam non habeant, aliquam tamen habent prudentiae similitudinem, inquantum in suis operibus ordinate procedunt, ita providentiam quidem non habent, cum rationem finis non cognoscant, ut superius est ostensum, aliquam tamen similitudinem providentiae participant, inquantum per cognitionem operantur diversa, quorum unum est propter aliud, ac si ipsa unum ad aliud tamquam ad finem ordinarent; cum tamen agant propter finem, non tamquam ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tamquam ab alio directa, et mota, sicut sagitta a sagittante.

Quum ergo videtur, ex modo dicendi S. Thomae, innuere quod bruta aliquid providentiae participent, cum de illis dixit, quod quia cognitionem aliquam habent, praeferuntur cognitione carentibus; de his vero quae cognitione carent, dixit quod non participant aliquid de dispositione providentiae, sed tantum de executione; illud dicit propter quandam similitudinem providentiae in ipsis existentem, non quia aliquid verae providentiae in sua cognitione habeant.

CAPUT LXXXII

QUOD CORPORA INFERIORA REGUNTUR A DEO PER SUPERIORA.

Postquam ostendit S. Thomas qualis sit ordo in substantiis intellectualibus, vult de ordine corporum determinare, et ponit hanc

Conclusionem: **Inferiora corpora per superiora disponuntur.**

Probatur primo. Substantiae intellectuales inferiores reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter usque ad infima descendat: Ergo et inferiora corpora per superiora. — Probatur *consequentia:* quia etiam in corporibus est superius, et inferius, sicut in substantiis spiritualibus.

Secundo prob. Corpora coelestia sunt superiora loco: Ergo magis formalia: Ergo magis activa: Ergo in inferiora agunt: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius: — Probatur a signo; quia locus superior est locus inferioris, quod est signum

ipsum esse formaliorem, quum formae sit continere, sicut et loci. — Probatur etiam ex ordine elementorum. (1)

Adverte circa probationem *antecedentis* a signo, quod non intendit arguere S. Thomas in secunda figura sic: Formae est continere: locus superior continet inferiorem: ergo est forma. Tunc enim argueretur in secunda figura ex puris affirmativis contra regulas syllogismorum; sed intendit arguere ex similitudine et proportione loci ad formam in hoc quod est continere, sic arguendo: Forma, et locus conveniunt in hoc quod est continere: ergo ille locus qui est alterius contentivus, magis accedit ad rationem formae: sed locus superior est contentivus inferioris: ergo est ipso formalior. — Attendendum tamen, quod licet tam formae quam loci sit continere, hoc tamen est aliter: dicitur enim locus continere *quantitative*, inquantum quantitatem corporis locati in seipso comprehendit: forma autem dicitur continere *formaliter*, et *virtualiter*, inquantum dat esse, et speciem corpori: quandiu enim sub forma manet, suum esse et suam speciem tenet: cum vero recesserit forma, et esse et speciem amittit.

Circa probationem *primae consequentiae* et alias adductas consequentias, considerandum ex doctrina S. Thomae, II *Coeli, lect. 20*, (*sup. text. 75*) quod cum continens habeat rationem determinantis et finientis, contentum autem habet rationem terminati, et finiti; rationabiliter corpus continens naturaliter aliud corpus ponitur magis habere de ratione formae quam contentum: formae enim est determinare, et finire, materiae vero determinari et finiri per formam; et quia quanto corpus naturali ordine est superius loco, tanto magis ad inferiora comparatur, sicut contines ad contenta; ideo convenienter dicitur quod est etiam formalius: quia vero forma est actus, ideo etiam tale corpus est aliis actualius; et quia unumquodque agens agit per suam formam, sequitur etiam quod sit magis activum.

Tertio prob. Corpora coelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: Corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate; Ergo corpora coelestia sunt universalioris virtutis quam inferiora. Ergo ea movent et disponunt. — Probatur *antecedens* exemplariter in aliquibus contrarietatibus, et ex motibus: quia motui circulari coelestium corporum non est aliquid contrarium: et idcirco in eis violentia esse non potest; motus autem inferiorum sunt contrarii. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia quod est in natura sua perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam id quod non perficitur nisi in contrarietate. — Declaratur, quia contrarietas est ex differentiis contrahentibus genus: cuius signum est, quod in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non

(1) « Aqua enim est formalior terra, aër aqua, et ignis aëre. »

sunt contrariae. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia universales virtutes sunt motivae particularium.

Circa *antecedens* considerandum quod, corpora inferiora perfici in sua natura cum contrarietate, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quia eorum natura ex contrariis componitur; et sic non intelligitur hic. Nam elementa quae sunt de numero corporum inferiorum, cum sint corpora simplicia, non sunt composita ex contrariis. *Alio modo*, potest intelligi, quia eorum naturam, et eorum formam naturalem consequitur aliqua qualitas, cui qualitas alterius corporis contrariatur, et sic intelligitur. Nam ignis naturam concomitatur siccitas, et caliditas, quibus humiditas, et frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum coelestium concomitatur.

« *An, et qua ratione motui corporum coelestium nihil sit contrarium* ».

Circa probationem *antecedentis* **dubitatur.** Nam motus corporis coelestis ab Occidente ad Orientem videtur contrariari motui eiusdem ab Oriente ad Occidentem, cum sint ad loca maxime distantia: ergo falsum est, quod motui corporum coelestium nihil sit contrarium. — *Confirmatur*: quia motui circulari contrariatur motus rectus.

Ad evidentiam huius, considerandum ex doctrina S. Thomae, I, *Coeli*, *lect. 8*, *(sup. text. 30)* quod cum motus circularis sit ab eodem in idem, non possunt in ipso assignari duo termini maxime distantes, qui ipsum motum terminent, tamquam terminus *a quo*, et terminus *ad quem*: Etsi enim aliquod punctum maxime distet a termino a quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen non est terminus talis motus, sed medii rationem habet, quo fit ut talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Unde motus primi mobilis ab Oriente in Occidentem, non est ab istis punctis tanquam a termino ad terminum, sed tanquam a termino ad medium per quod ipsum mobile ad Orientem redit.

Ex hoc sequitur, quod motus corporis coelestis non possunt sic inter se habere diversitatem, quod sint motus facti inter contrarios terminos, sicut motus sursum, et motus deorsum, quorum unus est a medio ad circunferentiam, alius a circunferentia ad medium: sed quia quod est terminus unius, est medium alterius, ad quod contrariis viis perveniunt, sicut primum mobile quod movetur, ab Oriente recedit, ad Orientem per Occidentem transiens; qui est terminus motus, a quo motus planetarum incipit, et ad quem terminatur, et econverso, motus planetarum incipiens ab Occidente, transiit per Orientem, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autem quod est medium motus unius mobilis, et principium alterius, diversis viis ista mobilia perveniunt. Nam primum mobile ab Oriente versus Occidentem per haemisphaerium superius transiens, redit ad

Occidentem per hemisphaerium inferius: planeta autem ad Orientem per hemisphaerium inferius transiens. per hemisphaerium superius ad Occidentem redit, et sic ad Orientem utroque motu pervenitur diversis viis: quod non facit contrarietatem motuum, sed diversitatem; ideo illi motus corporum coelestium non sunt contrarii, licet sint diversi.

Tangit etiam *duas* alias *rationes* S. Thomas ibidem, quare isti motus non sunt contrarii: quarum *una* est, quia illi motus non sunt super eisdem polis, cum videlicet, unus sit super polis mundi, alius vero super polis Zodiaci: *alia* vero est, quia non sunt in eodem circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis; et per consequens non sunt inter eosdem terminos, neque in eadem distantia fiunt: oportet autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam, ut patet in motibus rectis; quorum contrarietas consistit in distantia centri, et circunferentiae.

Ad argumentum ergo *negatur*, quod motus corporum coelestium ab Occidente in Orientem rediens in Occidentem, sit contrarius motui circulari ab Oriente in Occidentem, redeuntique in Orientem.

Cum probatur, quia sunt inter terminos maxime distantes:

Dicitur *primo*, quod hoc est falsum, quia Oriens est terminus *a quo* et terminus *ad quem* unius illorum motuum, et accidens alterius.

Dicitur *secundo*, quod licet Oriens, et Occidens accipiantur in eodem circulo tamquam duo termini maxime distantes, ut eorum distantia mensuratur diametro quae est maxima linea rectarum ab uno puncto circunferentiae ad aliud punctum ductarum, non sunt tamen maxime distantes ut sunt termini motus facti super lineam curvam; immo in motu primi mobilis punctum quod dum recedit mobile ab Occidente, magis appropinquat Orientis puncto a quo primo recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratam linea curva procedendo secundum ordinem motus. magis distat a puncto Orientis quam punctum Occidentis. — Verbi gratia, sit circulus A. B. C. D, ita quod A. et C. diametraliter opponantur, procedendo ab A. ad B. et ad C. et ad D. et prostremo redeundo ad A, magis distat D. ab A. quam C. quia maior est arcus inter A. et D. quam arcus inter A. et C: sicut in Zodiaco maior est distantia inter principium Arietis, et principium Capricorni, procedendo ab Ariete ad Taurum, et successive secundum ordinem signorum redeundo ad principium Arietis. quam inter ipsum principium Arietis, et principium Librae quae diametraliter opponuntur. Maior est enim arcus inter principium Arietis, et principium Capricorni, secundum dictum ordinem, quam sit arcus inter principium Arietis, et principium Librae, cum iste sit semicirculus, ille vero sit maior semicirculo: et ut breviter dicatur, in circulo non sunt duo termini maxime distantes, si eorum distantia linea curva sive

arcu mensuretur, nisi forte darentur duo puncta immediata in circulo, quorum unus esset principium, et alter esset finis: quod constat impossibile esse.

Dicitur *tertio*, quod posito quod essent duo termini maxime distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios, quia ultra hoc requireretur quod illi motus essent super eadem axe, et super eisdem polis: quod in proposito non contingit.

Ad *confirmationem* dicitur, secundum S. Thomam ibidem, quod si motus rectus contrariatur motui circulari, hoc est tantum ratione differentiarum eiusdem generis: differentiae enim eiusdem generis sunt contrariae, ut dicitur, X *Metaph.* (*text. comm. 13*); secundum tamen quod contrarietas accipitur pro excessu, et defectu differentiarum sub eodem genere, ut exponit S. Thomas, III *Physic.* (*sup. text. 10*). Non sunt autem contrarii isti motus ratione specierum, secundum quod una species est alterius corruptiva, quomodo dicimus motui corporum coelestium nihil esse contrarium; non inconvenit enim isto modo esse contrarietatem in corporibus coelestibus sicut est contrarietas secundum par, et impar, et similia; licet ibi non sit contrarietas corruptiva.

Circa probationem *primae consequentiae*, cum declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse, quod quia intellectus noster est universalis in sua acceptione, hoc est, quod non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quam illam, immo etiam ipsam naturam generis absque omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, et potest perfici absque determinatione per aliquam differentiam genus contrahentem; ideo species contrariorum in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repraesentent: illimitatio enim, et universalitas intellectus facit ut sit ab omni contrarietate alienus, et ut in ipso omnia intelligibilia, quantumcumque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate, et hoc signum est, quod contrarietas alicuius naturae ad aliam, provenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam genus contrahentem.

Attendendum tamen, quod non ita intelligendum est contrarietatem provenire ex differentiis limitantibus, quasi omnes species quae differentiis eiusdem generis costituuntur, sint contrariae, aut habeant contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas invenitur, hoc ex ipsarum differentiis provenit. Ex hoc vero sequitur, quod natura quae est absque omni contrarietate perfecta, est universalioris perfectionis, et virtutis quam natura quae in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturae per aliquam differentiam, sequitur quod natura quae est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus contrarietas provenit, sed sit

supra omnes huiusmodi naturas, et differentias, et per consequens quod non sit limitata ad operationem unius talium naturarum tantum, puta, ignis, aut aëris, sed sua virtute uniuscuiusque talium naturarum virtutem excedat, et sic sit universalioris virtutis.

Quarto prob. Corpora coelestia sunt similiora substantiis separatis quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia; et sunt eis propinquiora inquantum ab eis immediate moventur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur.

Quinto prob. Quae magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva; quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile: Corpora coelestia sunt magis immobilia quam inferiora, inquantum una tantum specie motus moventur, scilicet motu locali; inferiora vero omnibus speciebus motus moventur: Ergo etc.

Sexto prob. Motus coeli est primus inter omnes alios motus: Ergo est causa omnium aliorum motuum. — Probatur *consequentia:* quia primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post: — *Antecedens* probatur: quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, et perfectione: et similiter circularis est primus inter motus locales: et solus motus coeli invenitur regularis, et uniformis. — *Prima pars* probatur: quia motus localis solus potest esse perpetuus, ut dicitur VIII. *Physic. text. 54;* et sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, ut patet discurrendo per species motus; et non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, scilicet absolutum, sed tantum secundum extrinsecum, scilicet secundum locum; et ideo est rei iam perfectae. — *Secunda* vero *pars* probatur: quia solus circularis motus potest esse perpetuus, ut probatur VIII *Physic. text. 64;* et est magis simplex, et unus, cum non distinguatur in principium, medium, et finem, sed totus sit quasi medium, et reflectatur ad principium. — *Tertia* vero *pars* probatur ex comparatione ad motus gravium et levium qui intenduntur in fine (1)

Circa probationem *antecedentis*: — Considerandum *primo*, quod *prius natura,* aliquando accipitur ut distinguitur contra *prius duratione*: et sic tam *prius ordine generationis*, quam *prius perfectione*, dicitur prius natura. Aliquando vero ut distinguitur contra *prius ordine generationis*, ut inquam idem est quod *prius perfectione.* Cum dicitur hic quod motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quod accipitur prius natura *primo modo,* non autem *secundo modo,* quum distinguatur contra prius perfectione: sic enim ordine praesuppositionis motus localis est prior, inquantum ab omnibus aliis motibus praesupponitur.

(1) « In motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis. »

Considerandum *secundo,* quod motus circularis dicitur esse totus quasi medium, non autem dividi in principium, medium et finem; quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum a quo incipiat totum mobile recedere aliquod, ad quod ultimo perveniat, quum totum simul mutet locum secundum rationem, non autem secundum rem, et in circulo nullum punctum sit principium, et nullum sit finis, nisi secundum signationem intellectus.

« *An et qua ratione motus localis sit aliis motibus perfectior: Speciatim de motus circularis proprietatibus.* »

Sed circa praedicta **multiplex dubium** occurrit.

Primum est: Motus accipit dignitatem, et perfectionem a termino *ad quem,* ut vult S. Thomas, *Prima p. quaest. 45. art. 1. ad 2*: sed terminus *ad quem* motus localis, non est perfectior termino *ad quem* aliorum motuum, et praesertim generationis: ergo non est perfectior aliis motivus, ut dicebatur.

Secundum est: Ubi non sunt extrema, ibi non est medium; cum medium non dicatur nisi in ordine ad extrema: ergo si motus circularis non dividitur in principium, medium, et finem, non poterit dici totus habere rationem medii.

Tertium est: Motus qui non habet principium, et finem, est perpetuus: ergo si motus circularis non habet principium, et finem, omnis motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum: ergo etc.

Quartum est: Motus circularis semper est in fine, ut dicitur, *Meteororum*: ergo falsum est quod non dividitur in principium, et finem.

Ad primum horum respondent quidam, quod motus *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* quantum ad entitatem suam, secundum quam est, et secundum quam est idem termino. *Alio modo*, secundum suam formalem rationem. Si *primo modo* accipiatur, sic conceditur quod motus localis non est perfectior aliis. Si autem accipiatur *secundo modo,* sic est aliis perfectior: quia cum motus ad suum terminum comparetur sicut potentia ad actum, et sicut imperfectum ad perfectum, quanto terminus est imperfectior, tanto motus est perfectior, quia est privatio minoris perfectionis: sicut quanto terminus est perfectior, tanto motus est imperfectior, utpote maioris perfectionis privatio.

Sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Capreoli scilicet, in *2. Sent. dist. 14,* et Pauli Soncinatis, VII *Metaph. q. 25,* non videtur tamen mihi vera, neque ad mentem Philosophi, et S. Thomae esse.

Nam a quocumque aliquid habet speciem, ab eo accipit dignitatem, et perfectionem sibi ex sua ratione convenientem, cum perfectio essentialis rei in speciei perfectione consistat: constat autem ex V. *Physic.* (*text. comm. 48*) quod motus a termino *ad*

quem speciem accipit; ergo et ab ipso perfectionem capit. Si ergo terminus *ad quem* motus localis est imperfectior terminis aliarum mutationum, non potest motus localis secundum suam formalem rationem esse aliis mutationibus perfectior, et sic repugnant quod inquantum est idem termino, sit imperfectior aliis. et quod secundum suam propriam rationem sit perfectior.

Propterea, dicendum mihi videtur, quod quum motus dicat respectum ad mobile, et ad terminum motus, eo quod sit actus mobilis, inquantum mobile est, sive inquantum ad terminum motus tendit, *dupliciter* possumus de eius perfectione loqui: *Uno modo,* de ea quae convenit ex ordine ad terminum motus. *Alio modo.* de ea quae sibi convenit ex ordine ad subiectum. *Prima* sibi convenit formaliter, et ex propria ratione, utpote sibi conveniens ex eo, a quo inquantum est motus, speciem accipit. *Secunda* vero, sibi convenit materialiter, et extrinsece, utpote sibi conveniens ex mobili quod est materia eius. Si ergo quantum ad formalem eius perfectionem consideretur loci mutatio, sic non est aliis mutationibus perfectior, sed imperfectior. Si vero quantum ad sui materialem, et extrinsecam perfectionem consideretur, sic aliis mutationibus perfectior est, quod est dictu, quod eius subiectum substantiis aliorum perfectius, et actualius est. Nam motus localis requirit subiectum suum, inquantum hujusmodi, in potentia, aut ad aliquid extrinsecum tantum, scilicet ad locum, aut in potentia ad *ubi,* quod relationem dicit, non autem in potentia ad aliquam formam absolutam intrinsecam: omnes autem aliae mutationes requirunt subiectum in potentia ad formam intrinsecam, aut substantialem, aut accidentalem, cum varient subiectum de forma in formam.

Primum dictum ostenditur *primo,* auctoritate S. Thomae, *Prima parte,* loco allegato, ubi de mutationibus formaliter sumptis loquens, vult quod motus dignitatem, et perfectionem a termino *ad quem* accipit. — *Secundo* etiam ostenditur ex Quaestionibus *de Malo q. 16, art. 10.* Ibi enim ex ordine motuum qui eis secundum propriam rationem convenit, arguit substantiam spiritualem posse movere corpora localiter, licet ea formaliter movere non possit, quia effectus debiles possunt fieri immediate a remotiori agente. Constat enim, in hac ratione includi, quod loci mutatio, secundum suam rationem, et debilior, et imperfectior est aliis mutationibus.

Secundum vero *dictum* probatur: quia Aristoteles, VIII *Physic. text. 58.*, hunc motum aliis perfectiorem esse ex subiecti perfectione declarat. Unde Commentator hoc modo eius rationem format: « Translatio est rei perfectioris: sed quod est rei perfectioris, est perfectius: ergo etc. » — Constat enim quod ista propositio: Quod est rei perfectioris, est perfectius: habet veritatem de perfectione materiali formae.

Utrumque postremo *dictum* simul ostenditur ex responsione quam dat S. Thomas ad primum argumentum, loco allegato in Quaestionibus *de Malo.* — Nam cum *arguisset*, substantiam spiritualem non posse movere localiter corpora, quia motus localis est aliis perfectior, non potest autem aliis mutationibus movere: — *respondet*, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secundum ipsum minima fit variatio. Manifestum est enim hanc responsionem ad hoc tendere, quod motus localis non est formaliter, et simpliciter perfectior, sed tantum secundum quid et materialiter. Propterea, VIII *Physic.* in expositione *textus 59,* formans rationem Aristotelis ait: « Quanto aliquis motus minus removet a mobili, tanto subiectum eius est perfectius, et sic ipse motus etiam est perfectior quodammodo: motus localis est huiusmodi: ergo etc. » Ex his enim patet, quod vult loci mutationem esse non formaliter et simpliciter aliis perfectiorem, sed secundum quid, et materialiter; cum proponat motum, qui minus removet a subiecto, habere subiectum perfectius, et ex hoc, ipsum esse perfectiorem quodammodo.

Ad rationem vero *alterius opinionis* dicitur, quod super falso fundatur, scilicet, quod motus non sit aliud quam privatio termini: hoc enim falsissimum est. Nam motus non est formaliter privatio, sed actus subiecti privati termino motus, et per motum tendentis ad illum.

Sed circa hanc determinationem, *duplex* occurrit *dubium.*

Primum est: Motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum, ut patet, X. *Metaph. text. 4:* sed unumquodque, mensuratur primo et perfectissimo sui generis: ergo talis motus est secundum suam rationem prior, et perfectior aliis motibus, et non tantum materialiter ratione subiecti: ergo etc.

Secundum est: Probat S. Thomas, et hic, et in plerisque aliis locis, scilicet: *1. p. q. 91. art. 2. ad 3.* Et *1. Sent. d. 8. q. 3. ar. 2. ad 2.* quod omnes motus corporales reducuntur in motum corporum coelestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tempore, natura, et perfectione: sed esse causam aliorum videtur sibi ex propria ratione convenire; cum ab ipso habeat corpus coeleste quod aliorum motuum sit causa; nam apud S. Thomam, cessante motu coeli, omnes alii motus naturales cessabunt: ergo etc.

Ad primum respondetur, quod *duplex* quantitas in motu considerari potest, secundum quam sibi potest attribui mensurari: *Una* est quantitas essentialis, et quidditativa, secundum quam in genere entium et in genere motus determinatum gradum tenet. *Alia* est quantitas velocitatis, et tarditatis, inquantum videlicet, in maiori aut minori tempore tantum de spatio pertransitur, secundum quam dicitur determinatum gradum in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantum ad eius *primam* quantitatem, sic non est verum quod omnes alii motus, loci mutatione mensurentur, sed omnium ipsorum generatio est mensura: cognoscitur enim quae mutatio sit

formaliter, et quidditative perfectior aut imperfectior, ex eo quod magis aut minus ad perfectionem generationis appropinquat. Si vero de motu loquamur quantum ad *aliam* eius quantitatem, sic omnes alii motus, motu locali primi mobilis mensurantur, tanquam videlicet motu velocissimo et simplicissimo: sed ista perfectio non convenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quod est primi mobilis motus, cui convenit quod velocissime et simplicissime moveatur. Ideo, non sequitur, quod ex sua formali ratione sit aliis perfectior, sed tantum materialiter et ex subiecto.

Ad secundum, similiter dicitur, quod convenit motui corporis coelestis esse causam aliorum, non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti, quia enim requirit subiectum in potentia tantum ad *ubi*, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutam; ideo solus potest convenire primo corpori coelesti, quod suo motu est omnium aliorum motuum causa: unde *minor* assumpta *est falsa.*

Ad cuius *probationem* dicitur, quod non habet corpus coeleste a motu, quod sit aliorum motuum causa tanquam a forma per quam agat, sed tanquam a dispositione sibi ad hoc ut moveat necessaria; quia proprium est corporis ut non agat actione sibi conveniente, inquantum corpus est, nisi moveatur: et propter hoc cessante motu, cessat illa coelestis corporis actio.

Ad secundum dubium dicitur, quod non inquit S. Thomas totum motum esse medium absolute, sed quasi medium: quia videlicet non est proprie medium, eo quod, non habeat principium neque finem in magnitudine quae pertransitur, ut arguebatur, sed habet quandam similitudinem medii, inquantum est aliquod excessum: sicut enim extensum in linea quod est inter indivisibilia ad quae linea terminatur, est medium inter illa; ita totus motus circularis consideratur ut extensio quaedam motus: et ideo quandam medii similitudinem habet: deficit tamen a propria ratione medii, inquantum non est in ipso accipere duo extrema in actu quibus terminetur, sicut et in circulo nulla sunt talia duo extrema.

Ad tertium dubium dicitur, quod licet motus circularis non habeat principium et finem per comparationem ad magnitudinem super quam fit motus, habet tamen principium et finem durationis secundum quod ad divisionem temporis dividitur: est enim aliquod instans a quo incipit corpus circulare moveri, et aliquod instans ad quod eius motus terminetur: ideo non sequitur quod omnis motus circularis sit perpetuus.

Ad quartum dubium, dicitur de mente Aristotelis VIII. *Physic.*, quod motus circularis potest dici semper esse in principio, in medio, et in fine, quia in magnitudine circulari quodlibet punctum potest accipi ut principium, et ut medium, et ut finis, eo quod nullum sit punctum in tali linea quod sit actu principium aut finis; sed secundum nostram signationem potest signari aliqua pars mobilis, et in loco continente signari aliquod punctum principio illius

partis correspondens, et sic dicere, quod mobile incipit a tali signo magnitudinis moveri, eritque signum illud, principium a quo incipit motus secundum signationem nostram non secundum rem.

Cum ergo hic dicitur, quod motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur secundum rem, inquantum quod circulariter movetur, semper in eodem loco reali manet secundum rem, non estque ex parte magnitudinis aliquod principium aut aliquis finis in actu: Quod vero dicitur ipsum semper esse in fine, in Primo *Meteororum*, intelligitur quantum ad potentialem signationem nostram, secundum quam possumus quodlibet punctum magnitudinis accipere tamquam principium, et tamquam finem motus alicuius partis mobilis.

Septimo prob. Corpora coelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, scilicet alteratione corruptiva: Ergo sunt causa omnis alterationis: Ergo sunt causa omnis motus in istis inferioribus. — Probatur *prima consequentia;* quia sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum talem; quando scilicet, tali immobili convenit movere: immobile autem simpliciter est causa omnis motus. — *Secunda* vero *consequentia* probatur: quia alteratio in istis inferioribus est causa omnis motus, cum per ipsam perveniatur ad augmentum et generationem; generans vero sit motor per se in motu gravium, et levium.

Adverte, quod motus inferiorum, *dupliciter* possunt comparari: *Uno modo,* in ordine ad unum et idem: *Alio modo,* in ordine ad diversa. — In ordine ad unum et idem, etiam *duobus modis* considerari possunt: *Uno modo,* secundum quod illi attribuuntur sicut causae. *Alio,* secundum quod sibi attribuuntur sicut mobili. — Si considerentur secundum quod uni attribuuntur in ratione causae alterius, sic generans gravia hunc ordinem habet, quod primo alterat materiam ex qua debet grave generari, secundo generat grave, tertio dat motum localem, et sic alteratio alios motus praecedit. — Si autem uni attribuantur in ratione mobilis, ita quod sit unum et idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus praecedit, omnes enim motus, scilicet alterationis, et augmenti, et localis, praesupponit subiectum suum in actu; hoc autem fit per generationem. Si autem isti motus in diversis mobilibus considerentur, sic motus localis praecedit alterationem, quia non potest aliquid de novo alterari, nisi alterans et alteratum fiant propinqua, quod non fit sine motu locali, aut alterantis, aut alterati; alteratio vero praecedit generationem, quia non potest aliquid generari, nisi prius per alterationem disponatur propria materia ex qua debet generari; generationem vero alii motus sequuntur: ordo ergo motuum hic assignatus in istis inferioribus, qui est de mente

Aristotelis, VIII. *Physic.*, intelligitur secundum quod in mobilibus considerantur.

CAPUT LXXXIII.

EPILOGUS PRÆDICTORUM.

Colligit ex omnibus praemissis S. Thomas, quod Deus omnia per seipsum disponit quantum ad excogitationem ordinis rebus imponendi; quod etiam ostendit Gregorius super Iob. XXXIV, 13: (1) et Boëtius. *3. Consol.* (*pros. 12*). (2)

Quantum vero ad executionem, inferiora per superiora gubernat: — corporalia quidem per spiritualia, quod et Gregorius *4. Dialog.* (3) ostendit; — inferiores vero spiritus per superiores, ut est de mente Dionysii *4. cap. Cael. Hierarch.* (4). — Inferiora etiam corpora per superiora, ut ibidem tenet Dionysius. (5)

Confirmantur omnia praedicta, auctoritate Augustini III *de Trinitate* (6).

---

(1) *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* Ubi Gregorius dicit : « Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit. »

(2) « Per se igitur solum cuncta disponit. » Boët. loc. cit.

(3) « In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest » Greg. loc. cit.

(4) « Primo ad ipsos ingignitur hierarchica illuminatio: et per ipsos ad nos deferuntur illae quae super nos sunt manifestationes. » Dion. loc. cit. Versio Ioh. Scoti.

(5) « Ad generationem sensibilium corporum confert, (sol) et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat. » Versio Ioh. Sarraceni.

(6) « Quemadmodum corpora crassiora et inferiora, per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitae rationalem pium et justum, et ille per ipsum Deum. » Aug. Lib. III, c. 6, n. 11.

CAPUT LXXXIV.

QUOD CORPORA COELESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS.

Postquam determinavit S. Thomas de divina providentia secundum quod ad omnia communiter se extendit; nunc incipit agere de ipsa secundum quod particulariter se extendit ad homines.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit a quibus humanae electiones gubernentur. *Secundo,* quaedam corollaria infert, Cap. 91.

Circa *Primum, tria* facit. *Primo* ostendit, quod corpora coelestia non sunt causa humanarum electionum. *Secundo,* quod neque substantiae separatae, Cap. 88. *Tertio,* quod divinae providentiae subduntur, Cap. 90.

Circa primum, *duo* facit. *Primo,* ostendit quod corpora coelestia non imprimant in intellectus nostros. *Secundo,* quod non sint causa electionum nostrarum, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponuntur *duae conclusiones:*

Prima est. **Eorum quae sunt circa intellectum, corpora coelestia causa per se esse non possunt directe.**

Probatur sic **primo.** Intellectus ordine naturae omnia corpora excedit: Ergo impossibile est quod corpora coelestia agant in intellectum directe. Ergo non possunt esse per se causa eorum quae sunt circa intellectum. — Probatur *consequentia:* quia divinae providentiae ordo est, ut per superiora regantur inferiora, et moveantur.

Ad evidentiam huius rationis: — Considerandum est (*primo*), quod ex parte effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quae propria virtute et propria actione attingit effectum secundum seipsum, non ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa vero dicitur esse causa per accidens, quae non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud cui coniungitur, sicut dicimus fodientem sepulchrum esse causam per se sepulchri, inventionis autem thesauri esse causam per accidens.

Considerandum *secundo,* quod unum agere in aliud *dupliciter* contingit. *Uno modo* directe: *Alio modo* indirecte. Dicitur aliquid

in aliud directe agere, quando actio eius et influxus ad ipsum tanquam ad passum pertingit, aliquid in ipso causando. Indirecte autem dicitur agere, quando eius actio non pertingit ad ipsum, causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat. *Primo modo,* dicimus ignem agere in aquam quam calefacit. *Secundo modo*, dicimus ignem agere in homines inter quos ex acceptione aquae calidae discordia est exorta.

Considerandum *tertio,* quod agere directe in aliquod passum necessario infertur ex hoc quod est esse causam per se, eius quod fit in tali passo; non enim potest aliquod agens esse per se causa alicuius in aliquo facti, nisi in subiectum et passum directe agat. Nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquam agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri; non autem ex hoc quod est directe, infertur agere per se, quia etiam agens per accidens directe agere potest, inquantum sua actione aliquid attingit, licet non primo, sed per aliud. Agere etiam in passum indirecte, necessario infertur ex hoc, quod est esse causam per accidens eius quod fit in passo. Et quia quando aliquod consequens, necessario sequitur ad aliquod antecedens, necessario etiam negatione consequentis infertur negatio antecedentis, ideo S. Thomas, ex eo quod corpora coelestia non directe agunt in intellectum nostrum, infert quod non sunt per se causa eorum quae in intellectu fiunt, neque enim per se causant ea quae in intellectu fiunt, neque eorum actio intellectum attingit.

Secundo prob. Ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, ut patet VII. *Phisic.* (*text. comm. 18 19 et 20*): immo per quietem a motu fit anima prudens et sciens: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum nihil causetur ex motu, nisi inquantum agens movet, passum autem movetur; quae sunt immobilia, tamquam omnino extra motum, non causantur ex motu; corpus autem non agit nisi per motum.

Adverte, quod addit S. Thomas ad antecedens, *per se loquendo*, quia ea quae in intellectu fiunt, per accidens possunt in motu esse, ratione phantasmatum in intellectum concurrentium.

Tertio prob. Intellectus neque est corpus, neque virtus corporea: Ergo non possunt corpora coelestia in ipsum directe imprimere. — Probatur *consequentia*: quia cum nihil causetur a corpore, nisi inquantum dum movetur, movet, oportet id quod impressionem corporis recipit, moveri: nihil autem movetur, nisi corpus.

Quarto prob. Omne agens et movens oportet aliquo modo esse actu, respectu eorum quae causat: Sed corpora coelestia non sunt actu intelligibilia, quum sint singularia sensibilia: Ergo non possunt causare intelligibilia: Ergo etc. — Probatur *maior*; quia omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum: nihil autem reducitur in actum, nisi per id quod est actu. — *Ul*-

tima vero *consequentia* probatur; quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu, scilicet tamquam ad formas in ipso immediate recipiendas.

Ista ratio probat particulariter, coelum non esse causam speciei intelligibilis.

Quinto prob. Quod 'subditur corpori coelesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suae naturae: Sed pars intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco: Ergo eius operatio non subditur corporibus coelestibus: — *Maior* probatur: quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione. Declaratur in gravi et levi (1).

Circa istam rationem **duplex** occurrit **dubium.**

Primum: Quia si nihil potest subdi secundum operationem corpori, quod non causatur ab ipso secundum suam substantiam; sequitur, quod homo non poterit esse causa operationis alicuius instrumenti, cuius non est causa: quod tamen videtur manifeste falsum; est enim causa incisionis ensis, et tamen non est eius causa.

Secundum est: Quia quamvis *maior* sit vera de actione consequente necessario naturam statim nisi impediatur: non tamen sequitur, quod causa intellectionis sit etiam causa naturae intellectivae; quia intellectio non est talis operatio, ut patet.

Ad primum, dicitur primo, quod ratio procedit de operatione consequente naturam per se, non autem de operatione instrumenti, quae non convenit instrumento nisi per novum motum quo ab aliquo movetur. Actio enim instrumenti magis attribuitur utenti instrumento, quam ipsi instrumento, nam magis dicimus hominem incidere lignum, quam gladium.

Ad secundum dicitur, quod ista ratio videtur concludere de actione intellectus agentis, quae est facere intelligibilia in actu, sive actuare intellectum possibilem. Nam sicut in praecedenti ratione ostendit corpus coeleste non esse causam speciei intelligibilis, ita hac ratione ostenditur, quod non est causa illius actionis, qua intellectus agens ipsas species intelligibiles format: Ideo propositio assumpta optime propositum infert, quia ista operatio intellectus agentis naturaliter consequitur intellectum agentem, positis phantasmatibus convenientibus in imaginatione et debite dispositis; sicut calefactio naturaliter consequitur ignem: propterea sicut generans ignem qui est causa calefactionis, est etiam causa naturae ignis;

(1) « Quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens. »

ita, et quod est causa operationis intellectus agentis, oportet esse causam naturae ipsius.

Sexto prob. Intellectus in sua operatione abtrahit a tempore, sicut a loco, quum consideret universale, quod est abtractum ab hic et nunc: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia ea quae causantur ex motibus coelestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus.

Attendendum primo, quod convenienter S. Thomas ex obiecto intellecto, inquantum huiusmodi, arguit operationem intellectus non esse in tempore; quia quum esse abstractum a loco et tempore, non conveniat universali secundum quod est in singulari; immo sic sit determinatum ad certum tempus et ad certum locum; habeat autem separationem ab istis conditionibus secundum quod est obiectum intellectus, necesse est, ut ipsa intellectio quae ex obiecto intellecto, inquantum intellectum est, specificatur, sit extra tempus; oportet enim naturam rei ex forma specificante ad modum essendi determinari.

Attendendum secundo, quod licet operatio intellectus per se non sit in tempore, per accidens tamen sibi admiscetur tempus ratione phantasmatum quae ad ipsam exiguntur, ut in praecedentibus de mente S. Thomae est ostensum; sicut et ipsum universale quod per se abstrahit a loco et tempore negative, ratione tamen singularis in quo est, ad certum locum et certum tempus determinatur.

Septimo prob. Intelligere transcendit speciem et formam cuiuslibet corporis agentis: Ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere: Ergo multo minus potest in alio ipsum intelligere causare. — Probatur *prima consequentia*: quia nihil agit ultra suam speciem, tamquam scilicet primum et per se agens. — *Antecedens* vero probatur: quia forma corporea est materialis et individuata, intelligere autem habet speciem ab obiecto quod est universale et immateriale.

Circa *ultimam consequentiam,* **dubium** occurrit. — Nam multa sunt, quae agens in seipso causare non potest, et tamen in alio causat. Sol enim causat formas in istis inferioribus, quas tamen in seipso non causat; quamvis ergo aliquid in seipso non causet operationem intelligendi, non tamen sequitur quod in alio causare non possit.

Respondetur, quod ista consequentia tenet de actu intelligendi, inquantum excedit formam agentis. Si enim corpus non potest intellectionem in seipso causare propter excessum eius supra formam, et speciem corporis; multo magis non poterit propter eandem rationem, ipsam in alio causare: magis enim videretur si haberet causalitatem super talem actum, quod illum in seipso causaret, quam in alio; eo quod sit operatio immanens quod si

hoc non potest, multo minus et aliud poterit. Non ergo illa *consequentia* tenet in virtute illius propositionis: Agens quod non potest aliquid in seipso causare, neque illud causare in alio potest: ut obiectio supponit; sed virtute istius: Quod non potest in seipso causare intellectionem, propter excessum ipsius intellectionis supra formam et speciem eius, multo minus potest illam in alio causare: Ista autem manifeste verissima est, idcirco S. Thomas illam consequentiam tanquam per se manifestam non curavit probare.

Octavo prob. Anima nostra intelligit secundum quod unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus coelestibus: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia anima non potest intelligere, nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. *Consequentia* vero probatur; quia secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, quod illud quo aliquid quasi per quandam continuationem superioribus unitur, cum sit quaedam superioris participatio, ad naturam superioris pertinere videtur, licet excellentiori modo in illo inveniatur; unde ex superiori et inferiori quantum ad illud quodammodo efficitur unum; aut saltem inter illa est talis immediatio, ut nihil dignius inter illa possit mediare: et idcirco quod est illo superiori inferius, est etiam inferius ordine naturae, eo quod, sic illi superiori continuatur; et per consequens, sicut non potest in superiorem naturam agere, ita non potest agere in illud quod ei continuatur quantum ad illud quo uniuntur: cum ergo ratione luminis intellectualis sit quaedam continuatio inter animam humanam et superiores intellectus; et operatio intellectualis a tali lumine procedat; optime sequitur, quod corpora coelestia, quae sunt inferiora substantiis intellectualibus, in humanum intellectum directe agere non possint, sicut neque in superiores intellectus: et secundum hoc procedit haec ratio.

Nono prob. Et est ratio directe contra positionem Philosophorum. — Ponere corpora coelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre a sensu, ut patet ex Philosopho, II *de Anima, text. comm. 150*: Sed haec opinio est falsa: Ergo etc.

Ad manifestationem *maioris,* inducit *primo,* opinionem Democriti, Empedoclis, et aliorum antiquorum naturalium philosophorum, qui ponentes intellectum non differre a sensu, dixerunt quod cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum coelestium motus. Manifestatur auctoritate Homeri, exposita per Augustinum, 4. *de Civit. Dei* cap. 11, dicentis quod: « *talis est intellectus diis et hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorum deorumque.*

Inducit *secundo*, opinionem Stoicorum ponentium necessitate quadam fatali hominum vitam duci: Dicebant enim, cognitionem intellectus causari ex eo quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, ut narrat Boëtius, 5 *de consolatione* (*prosa 4 et met. 4*), — Contra quam opinionem ex ipso Boëtio arguitur, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur, et ad quae sensus non se extendit.

Inducuntur *tertio*, contra praedictas opiniones, Plato (*Parmenid., Timeo, et 6. de rep.*) et Aristoteles (III. *de Anima, text. 17.*): qui ponentes a sensu intellectum differre, causam nostrae scientiae non corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt; ille ideis, iste intellectui agenti.

Inducitur et auctoritas Scripturae, Iob. XXV, 10, 11: *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte; qui docet nos super jumenta terrae, et super volucres coeli erudit nos?* Et Psalmistae, (Ps. XCIII, 10,) ubi dicitur: *Qui docet hominem scientiam?*

Secunda conclusio est: **Licet corpora coelestia directe intelligentiae nostrae causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc indirecte operantur, agendo scilicet in aliquod, ex quo aut iuvatur, aut impeditur actio intellectus.**

Probatur: Quia in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum quae sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa, cuius signum est duplex: *Unum* est, quod impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, operatio intellectus impeditur, ut in phreneticis, idest mente captis, et lethargicis, idest obliviosis, accidit. *Aliud* est, quod bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, ex hoc quod praedictae vires fortiores existunt, ut patet ex II *de anima* (*text. comm. 94*): dispositio autem corporis humani subiacet corporibus coelestibus, ut patet ex Augustino, Quinto *de Civit. cap. sexto* et *sept:* et ex Damasceno, Secundo libro (*ortho. fid. c.* 7).

Ex quo *infert* S. Thomas *primo*, quod sicut medicus de bonitate intellectus iudicare potest ex corporis dispositione, sicut ex dispositione proxima; ita astrologus ex motibus coelestibus, sicut ex causa remota. *Secundo* infert, Ptolomaei dictum in *Centiloquio* circa bonitatem intelligentiae, secundum hunc modum verificari posse, dum inquit, quod, « quum fuerit Mercurius, in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus. »

« 1°. *Quod ingeniorum diversitas a corporum coelestium impressione, indirecte et in obliquo provenit. — 2°. Quod stellae praeter communem lucis virtutem, habent virtutes proprias effectrices diversorum effectuum, mediantibus particularibus causis in quibus recipiuntur. — 3°. Qua ratione in una stella sit virtus ad diversos effectus. — Contraria Ioannis Pici argumenta proponuntur atque solvuntur.* »

1° — **Sed contra** hanc secundam *conclusionem*, et eius *corollaria* potest argui rationibus Ioannis Pici hominis ingeniosissimi, in Libro *Adversus astrologos (l. 3., cap. 3)*, tenentis corpora coelestia esse causas universales horum inferiorum, et diversitatem effectuum in istis inferioribus contingentium, in causas tantum proximas, non autem in aliquas constellationes sive syderum positiones esse referendam. Ex quo sequitur, diversitatis intellectuum ex diversa corporis dispositione provenientis, causam esse aliquam particularem virtutem, non autem diversam syderum positionem. Quo fit, ut etiam falsum sit, posse astrologum de bonitate intellectus ex motibus coelestibus iudicare, ut hic dicitur; et dictum Ptolomaei, quod S. Thomas verificare nititur, salvari non posse.

Arguit enim **primo** sic: Coelum est causa universalis: causa universalis non distinguit effectus, sed tantum causae proximae tam specificae quam singulares: ergo coelum non est causa diversitatis effectuum in istis inferioribus.

Confirmatur primo: Nulla est syderum positio sub qua de leone leo, de equo equus non nascatur: ergo diversitas rerum non positioni syderum, sed diversitati particularium causarum est ascribenda.

Confirmatur secundo: Natos simul eodem momento ex diversis parentibus, intra eandem, eiusdem tamen regionis, latitudinem, et longitudinem, fortuna, ingenio, corpore diversissimos videmus: ergo eorum diversitas a particularibus causis, quae diversae sunt, non a syderum positione, quae una est, provenit.

Secundo principaliter arguitur sic: Caelum in haec inferiora agit lumine duntaxat et motu, a quibus non aliud materiae communicatur quam motus, lux, et calor: sed haec ab omnibus fluunt stellis: ergo non sunt diversi influxus coelorum secundum variam syderum positionem.

Ad huius difficultatis *evidentiam*:

Considerandum est *primo*, ex doctrina S. Thomae, *Primo sent. dist. 38. art. 5*, et in plerisque aliis locis, quod cum causa prima et universalis, effectus particulares mediantibus causis secundis efficiat, oportet virtutem ipsius in causa secunda recipi, ut quasi per ipsam ad effectum deferatur; quia autem unumquodque recipitur in alio per modum recipientis, accipit virtus universalis causae limitationem quandam, et determinationem ad determinatos

effectus ex secunda causa in qua recipitur. Idcirco dictum est superius, Primo huius, Cap. 67. ad 5., multos effectus contingenter evenire, quamvis prima causa sit necessaria; propter contingentiam secundae causae, in qua primae causae virtus limitationem accipit. Et eadem ratione, dum aliqua universalis causa ad generationem equi agit, mediante equo generat equum: et dum agit ad generationem bovis, mediante bove generat bovem. Pari ratione, dum agit mediante equo debilis virtutis, equum debilem, et imbecillum generat: et dum equo forti mediante agit, fortem equum producit, et robustum, et sic de aliis.

Videtur ergo decipi Picus, vir alioquin doctissimus, quia cum coelum universalem causam esse viderit, rerum diversitatem in eius virtutem referri non posse putavit: quum tamen oppositum ob hanc rationem sit aextimandum. Si enim coelum universalis causa est, sine qua corporeum nullum nec agit nec agere potest, fateri nos necesse est, coelum esse omnis diversitatis causam, utpote quod omnes causas secundas ad agendum moveat, a quibus diversi effectus proveniant.

Propterea, *ponimus divsrsitatem ingenii a coeli impressione: indirecte tamen, et ex transverso atque occasione quadam provenire*: quoniam coelum veluti universalis causa diversas dispositiones corporeas secundum quas sensitivae vires variantur, efficiat, quibus in suo opere utitur intellectus.

Sed harum dispositionum corporearum varietatem, non sic in coelum referimus, quasi ab ipso solo nulla media interveniente causa proveniat, sed quia coelum secunda causa utitur, quae vigorosior efficitur, dum agit, coelo in tali dispositione existente, quam si taliter dispositum non esset: ipsum etiam coelum mediante aliqua particulari causa removet impedimenta, quibus conveniens materiae dispositio, aut etiam actio secundae causae agentis impediri posset. Non enim inconveniens est ex secundis causis aliquem effectum provenire, ut sunt instrumenta alterius agentis, qui ex virtute duntaxat propriae naturae non eveniret, sicut videmus operatione artis fieri mirabiles effectus, mediante igne, et aliis causis naturalibus, qui ab illis duntaxat causis naturalibus non provenirent.

Considerandum *secundo*, ex doctrina S. Thomae, *Secundo sent. dist. 15. q. 1. ar. 3.* Et *1. p. q. 115 ar. 4*: *in quaest. de spirit. creat. artic. octavo, ad duodecimum.* Et II. *Coeli, lect. decima (super text. 42)*; quod licet motu et lumine universae agant stellae, tanquam virtute omnibus communi; praeter tamen communem lucis virtutem habent singulae stellae proprias virtutes, quibus diversorum effectuum sunt effectrices: quae virtutes speciem uniuscuiusque stellae consequuntur, et quia secundum quod suo motu diversimode se habet stella ad aliam stellam, et ad inferiora diversos effectus efficit; ideo secundum diversos aspectus, et coniunctiones, diversimode imprimunt stellae, et diversimode operantur secundum quod inferior

stella participat de virtute superioris stellae, et secundum quod ex pluribus virtutibus agentibus aliquid efficitur, quod unica sola virtute fieri non posset; aut etiam secundum quod una stella ex determinata sua virtute nata est aliam stellam aut iuvare, aut impedire a suo proprio effectu, sicut videmus in inferioribus rebus unam causam aliam iuvare, aliam vero impedire.

Nam causa aliqua iuvatur ad suum effectum ex appositione calidi, quae ex frigidi appositione impeditur. Sic etiam dicimus, opinionem Ptolomaei, hic recitatam, sequentes, quod si fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, iuvatur ex illa positione Mercurius ad causandum, (mediantibus tamen causis secundis, quibus utitur ut instrumentis) eam dispositionem corporis quae sit viribus sensitivis convenientissima, ex qua virium sensitivarum dispositione efficitur, ut aliquis operatione intellectus efficacissime uti possit, unde quis optimi ingenii dicatur esse. Et ideo, optime inquit S. Thomas, quod astrologus ex motibus, aut ex positione syderum, de bonitate ingenii iudicare potest, tanquam ex causa remota, de qua bonitate medicus ex corporis habitudine, tanquam ex causa proxima, iudicabit.

Unde, quod ait Picus noster: si quam virtutem praeter lumen et motum habent astra, illam universalem ad omnia inferiora esse; falsissimum est. Sunt enim aliquae virtutes stellis ad determinatos effectus datae, non ad omnes; licet communi luminis natura in omnia haec inferiora aliquid possint, et illae tamen virtutes universales dici possunt, in quantum non tantum ad unum individuum sunt determinatae, sed in multa individua, et in multiplices sui effectus differentias extenduntur, et multis particularibus causis vario modo dispositis cooperantur.

Quia autem meum institutum est, non aliorum opiniones impugnare sed tantum S. Thomae dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta tantum respondebo.

Ad primum itaque, absolute loquendo, *negatur minor*. Dico enim quod causa universalis distinguit effectus mediantibus causis secundis, quod est proprium causae corporeae universalis, licet per seipsam huiusmodi causa tales effectus non distinguat. Si autem intelligatur quod causa universalis non habet in seipsa diversas virtutes, quibus diversos effectus efficiat, sed hoc est secundarum causarum proprium:

Dicitur *primo*, quod non est inconveniens, causam universalem corpoream secundum diversas partes habere diversam virtutem ad diversos effectus, mediantibus causis particularibus producendos: sicut diversae artes diversis instrumentis utuntur ad diversos effectus: coelum autem, nomine coeli intelligendo universalitatem orbium et stellarum, dicimus habere diversas virtutes secundum diversitatem orbium et stellarum; et esse causam universalem, non

solum inquantum motu et lumine in omnia operatur, sed etiam inquantum huiusmodi diversis virtutibus in omnia inferiora agit, una videlicet virtute unum effectum producendo, et alia alium.

Dicitur *secundo*, quod etiam quaelibet stella potest dici causa universalis, licet aliquam virtutem habeat distinctam a virtute alterius stellae, producatque aliquem effectum distinctum ab effectu alterius: Tum quia motu et lumine quae sunt omnibus corporibus coelestibus communia, in haec inferiora agit: Tum quia propria virtute, suam speciem et naturam consequente, in diversos effectus potest, inquantum in ipsa multarum causarum particularium virtutes unite continentur, sicut et in luce omnes effectus inferiores continere unite, Picus autumat.

Ad primam confirmationem: *Negatur consequentia:* Quod enim de leone non generetur nisi leo, etiam virtute syderum est, quia coelum non agit particulares effectus nisi mediante causa secunda, et ad diversos ac determinatos effectus producendos utitur diversis ac determinatis causis secundis, sicut artifex diversis instrumentis ad diversos effectus utitur. Unde sicut non valet: Ars fabrilis per tale instrumentum non producit nisi talem effectum, et per tale non nisi talem: ergo diversitas horum effectuum non dependet ab artifice, sed tantum ab instrumentis: ita non valet: Quomodocunque sydera disponantur, a talibus causis particularibus non proveniunt nisi tales effectus: ergo solae causae secundae sunt causae diversorum effectuum, et non syderum positio.

Dicitur *secundo,* quod licet de equo non nascatur nisi equus, aliqua tamen syderum dispositio est, sub qua equus potens est equum generare, qua non existente, non generaret: quae tamen dispositio non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet; et sic de aliis. Unde videmus quaedam animalia certis anni temporibus esse generationi apta, quae aliis anni temporibus non generant.

Ad secundam confirmationem: *Negatur consequentia:* Quod enim diversae sint fortunae aut dispositiones eodem momento nascentium, et in eadem longitudine, et latitudine, non arguit syderum positionem non agere in haec inferiora; sed arguit ipsam non necessario agere, et coeli influxum accipere limitationem in causa secunda. Quia enim corpora coelestia non agunt nisi in materia, et non nisi mediantibus agentibus particularibus, potest influxus corporum coelestium impediri, et ex materiae indispositione, et ex indispositione particularis agentis, in quo coeli virtus limitationem accipit.

Unde stant simul, quod syderum positio sit nata hunc effectum producere, et tamen in uno non producatur ex aliquo impediente, sive sit causa inferior, sive etiam alia constellatio; in alio vero, in quo impedimenta non accidunt, producatur. — Propterea, *conceditur* quidem, quod diversitas horum effectuum in causas secundas, tamquam in causas proximas, referatur: *negatur* tamen, quod diversi

effectus in diversas syderum positiones, tamquam in causas remotas, referri non debeant. — Posset autem ex opposito sic argui: Filii qui ex eisdem parentibus generantur, et sunt ab eodem magistro, et praeceptore instituti, eisdemque cibis educati, inveniuntur diversorum morum, et diversa ac varia fortuna agitati: ergo eorum diversitas non ex particularibus agentibus, sed ex diversa syderum positione, aliqua ex parte provenit.

Ad secundam rationem principalem: — Dicitur *primo,* quod *antecedens est falsum*: ut enim ostensum est de mente S. Thomae, sydera praeter motum et lucem habent proprias virtutes eorum species consequentes, quibus determinatos effectus in haec inferiora producunt.

Dicitur *secundo,* quod admisso etiam antecedente, *consequentia non tenet;* quia ut dicitur *de spirit. creat.* art. praeallegato, scilicet *art. 8, ad 12.*, lux non est eiusdem rationis in omnibus stellis; ideo, praeter communes effectus consequentes communem lucis naturam, unumquodque sydus suo lumine aliquem particularem effectum producere potest.

2°. — **Sed contra** praedictas responsiones, inquantum ponunt praeter lucem esse in stellis particulares virtutes; praesertim contra dictum S. Thomae, II *Coeli,* quod omnia coelestia corpora secundum communem virtutem luminis habent calefacere, secundum autem proprias virtutes habent etiam infrigidare.

Arguit Picus sic: Lux quae in corporibus coelestibus ponitur, aut continet eminenter omnes quatuor primas qualitates; aut non: Si primum, arguitur sic: Non potest alicui ex propria ratione convenire aliquid imperfectius, eo quod illi convenit ex communi natura, quum semper differentiae universali, contractior differentia perfectionis gradum adiungat: sed qualitas illa quae continet omnem qualitatem, perfectior est ea quae tantum frigoris est effectiva: ergo etc. Si secundum, tunc sic: Nulli competit ex propria natura aliquid repugnans proprietatibus, illi a communi natura convenientibus; sed calefacere convenit stellis ex communi virtute lucis: ergo frigus efficere, non potest alicui illarum ex propria, et peculiari virtute convenire.

Ad evidentiam illius dicti S. Thomae, et etiam eorum quae dicta sunt, considerandum est, quod *dupliciter* possumus intelligere coelum sive stellam per propriam virtutem infrigidare, et alios effectus facere; per communem autem naturam lucis, calorem efficere. *Uno modo,* quod illa propria virtus sit qualitas realiter a luce distincta. *Alio modo,* quod sit ipsa lux determinata ad speciem huius stellae, ita quod haec lux, inquantum lux absolute, sive secundum communem lucis naturam, habeat calefacere; inquantum vero talis lux consequens, videlicet determinatae huius stellae speciem et naturam, puta Saturni, habeat infrigidare, et alios determinatos affectus producere.

Licet autem uterque sensus salvari possit ad mentem S. Thomae, videtur tamen in locis praeallegatis ad *secundum* sensum declinare. Nam diversitatem effectuum a stellis provenientium, diversarum stellarum radiis tribuit; expresse autem in *Secundo sent.* ubi supra, ait, quod praeter naturam lucis quae communis est omnibus corporibus coelestibus, quaelibet stella habet virtutem determinatam consequentem suam speciem, ratione cuius, lux eius et motus habet vel infrigidare vel humectare. Similiter, *2 Sent. dist. 13. art. 3,* ait, quod omnis alteratio quae est in inferioribus, perficitur per virtutem luminis, quia coelum est primum alterans; hoc autem intelligo de stella cui lumen est connaturale: secundum enim illud lumen, inquantum est tale lumen, universos suos effectus operatur qui sibi proprii sunt; sed si lumen sibi ab extrinseco proveniat, et variatione quadam, sicut videmus in luna, fortassis oportet tunc naturalem ipsius virtutem, qua infrigidat et humectat, distinctam esse a lumine recepto quo aliqualiter calefacit: sed quicumque sensus teneatur, obiectio non procedit, quamquam contra primum sensum magis videatur afferri.

Unde cum quaeritur; *An lux contineat eminenter omnes quatuor primas qualitates*: Tenendo *primum sensum,* dicitur quod non; sed tantum continet calorem, et qualitatem quae calorem concomitatur. — Cum autem *arguitur contra*: quia nulli convenit ex propria natura aliquid repugnans ei quod convenit sibi ex natura communi; — licet hoc proprie veritatem habeat de natura communi essentiali, dicitur tamen, quod hoc verum est de eo quod repugnat intrinsece naturae communi, aut eius naturali proprietati: falsum est autem de eo quod repugnat illi extrinsece, scilicet ratione effectus tantum. Modo dicitur, quod quia coelum est ab omni contrarietate remotum, virtus calefactiva in ipso et virtus frigefactiva non sunt contraria, neque intrinsece opponuntur; sicut neque species contrariorum in intellectu sunt contrariae, sed extrinsece tantum opponuntur; inquantum una est productiva caloris, et alia est frigoris productiva, quae sunt qualitates oppositae; ideo non inconvenit ut simul sint in corpore coelesti. In causa enim universali non inconvenit, virtutes quae in particularibus causis sunt dispersae et contrariae, uniri et esse absque contrarietate, sicut omnes creaturarum virtutes in Deo quam maxime uniuntur: et huius ratio est, quia in causa universali non oportet esse effectum secundum eandem rationem, sed sufficit ut eminentiori modo sit in ipsa, et virtualiter tantum; sicut calor productus a sole non est in sole secundum suam specificam rationem, sed tantum virtualiter, inquantum in luce est virtus productiva caloris. — Unde si instaretur, quod contrarii effectus requirunt contrarias causas; constat quod hoc habet veritatem de causis particularibus tantum, et univocis, non autem de causis aequivocis, cuiusmodi est coelum.

Tenendo autem *secundum sensum*, dicitur quod in luce alicuius stellae habentis infrigidare, et alias qualitates efficere, omnes illae qualitates eminenter continentur; non inquantum lux est absolute, quia ut sic habet tantum calefacere, sed inquantum est talis lux consequens hanc stellam: — Cum autem *arguitur contra*: quia non potest alicui convenire ex propria ratione aliquid imperfectius eo, quod illi convenit ex communi natura; — constat, quod non arguitur contra praedictum sensum: quia non dicimus quod ultra lucem continentem omnes illas qualitates sit alia virtus in stella, effectiva tantummodo frigiditatis, sed quod lux sua, quae inquantum lux, est tantum effectiva caloris, inquantum est lux hanc stellam consequens, habet virtutem ut etiam sit effectiva aliarum qualitatum, et aliorum effectuum, quod est perfectius quam calefacere tantum. Dicitur praeterea, quod qualitas illa quod est frigoris effectiva, secundum quod est in coelo, non est imperfectior ea quae est omnium quatuor qualitatum effectiva, cum sint una et eadem virtus secundum rem: sicut nec virtus divina hominis productiva, in Deo est imperfectior virtute productiva omnium.

3°. Sed resultat aliud **dubium.** Videtur enim sequi: si in una stella est virtus calefactiva, et virtus effectiva frigiditatis, sive sit una, sive diversae virtutes, quod simul causabit in eodem, calorem et frigus; puta, quod luna simul calefaciet, et infrigidabit aerem, cum stella sit agens naturale: hoc autem est impossibile.

Dicitur *primo*, quod cum coelum sit causa universalis, et corporea, non agit in haec inferiora nisi mediantibus causis secundis: ideo non sequitur quod in uno et eodem contrarias qualitates inducat, sed in diversis, secundum quod causae particulares in diversa subiecta operantur, mediante enim igne aliqua calefacit, mediante vero aqua, alia infrigidat, et humectat.

Dicitur *secundo*, quod etiam diversitas materiae facit ad diversitatem effectuum, sicut enim coelum eadem luce indurat lutum, et liquefacit ceram, propter diversam materiae dispositionem, ita diversa materiae dispositio facit ut aliquid a coelo calorem accipiat, non autem frigiditatem: econtrario vero, aliud recipiat frigus, non autem calorem.

Dicitur *tertio*, quod fortassis secundum opinionem tenentium quod formae contrariae in gradibus remissis possint in eodem subiecto simul esse, non est inconveniens quod in uno et eodem simul causentur a coelo frigus, et calor in gradibus in quibus se compatiuntur, si ponamus coelum aliquid ad calorem aut frigus immediate, hoc est non mediante particulari agente calido aut frigido, diversis suis virtutibus alterare, puta aerem: sicut enim non inconvenit si ligno appropinquetur calidum et frigidum, et calidum sit fortius, lignum accipere caliditatem ab uno, ab altero vero aliquem gradum frigiditatis, non repugnantem gradui illius caloris: ita non inconvenit astrum, puta lunam, simul in aere causare frigidi-

tatem ratione propriae virtutis, aliquem vero gradum caloris virtute luminis in ipso causare. — Unde quamvis lunae magis sit infrigidare virtute propriae qualitatis, quam calefacere ex communi lucis natura, causat tamen in aere, ab ipsa infrigidato, aliquem etiam caloris gradum suae frigitati non repugnantem. Propter quod noctes plenilunii dicuntur ab Aristotele, in Libro de *Partibus animalium (cap. 5.)*, esse calidiores, quia videlicet quanto plus luminis habet luna, tanto magis aerem secundum aliquem gradum calefacit, licet semper frigididitatem intensiorem calore, propria virtute introducat.

Potest etiam dici, quod non sequitur ut ab una stella contrariae qualitates simul in eodem causentur, sed tantum quod una virtus aliam impedit, ne suum effectum in alio producat. Sicut enim aqua calefacta impeditur per caliditatem advenientem ne infrigidet, et ideo tantum calefacit; ita luna, quae secundum proprietatem suae naturae est infrigiditativa, adveniente luminis plenitudine impeditur ne aerem infrigidet, aut ne tantum frigiditatis efficiat: nec hoc est inconveniens in luna ponere, quia receptio luminis non est sibi contra naturam, sed naturalis: ideo, sicut sibi naturale est remoto lumine infrigidare, ita naturale est sibi adveniente lumine calefacere, aut minus infrigidare.

Haec dixerim quantum mihi pro nunc occurrit, si quid melius menti succurrerit, iuvante Deo, illud in medium promam.

CAPUT LXXXV.

QUOD CORPORA COELESTIA NON SUNT CAUSÆ VOLUNTATUM ET ELECTIONUM NOSTRARUM.

Sicut ostensum est, corpora coelestia non agere per se directe in intellectum humanum; ita nunc, quod non agant in voluntatem, S. Thomas vult ostendere.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit, quod coelum, virtute propria, humanae electionis non est causa. *Secundo*, quod nec virtute animae moventis, Cap. 87.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo*, ut magis propositum confirmetur, ostendit nec etiam naturales effectus in istis inferioribus a coelo de necessitate sequi, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, ponit *quatuor conclusiones:*

Prima est: **Corpora coelestia neque voluntatum nostrarum, neque electionum sunt causa: scilicet per se et directe.**

Probatur primo. Non possunt imprimere directe in intellectum; Ergo neque in voluntatem. — Probatur *consequentia;* quia voluntas est in parte intellectiva animae, ut patet, III. *de anima, text. 42.*

Secundo prob. Non sunt causa intelligentiae nostrae: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia omnis electio, et actualis volitio in nobis immediate causatur ex apprehensione intellectuali, quod constat: Tum quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, III. *de anima, text. 51.* Tum quia perversitas in eligendo non provenit nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut dicitur VII. *Ethicorum, cap. 5.*

Circa processum huius rationis, **dubium** occurrit. Videtur enim procedere ratio ex hoc fundamento: quod intelligentia est causa immediata electionis, ex hoc namque videtur sequi; quod nihil possit mediare inter intelligentiam et electionem, ex quo causetur electio: et ideo si aliquid debet esse causa electionis, oportet ut sit causa intelligentiae, a qua electio immediate causatur. — Sed videtur hoc fundamentum ad propositum non valere. Nam intelli-

gentia apud Divum Thomam, non movet voluntatem nisi per modum finis et formae, illi videlicet, obiectum praesentando: non est autem inconveniens, ut voluntas ab uno immediate moveatur tamquam a fine et tamquam a specificante eius operationem; ab alio vero, moveatur tamquam ab efficiente, et quantum ad exercitium, ut est de mente S. Thomae *1. 2. q. 9, ar. 3. ad. 3.* Poterunt ergo esse simul vera ista. et quod intelligentia est immediata causa electionis, et quod etiam ipsa corpora coelestia sint illius causae, in alio videlicet genere causae.

Confirmatur obiectio: quia non obstante ista immediatione, ponit S. Thomas inferius, Cap. 89, huius, Deum esse causam actus voluntatis: ergo illa immediatio non removet causalitatem alterius causae supra electionem.

Respondetur, quod ex illa immediatione causalitatis intelligentiae supra electionem, inquantum excludit aliam causam mediam, non procedit ratio; quia quum illa non sit immediatio, nisi in genere causae finalis et formalis, non habet excludere nisi aliam causam mediam in eodem genere, non autem in genere causae efficientis, ut obiectio tangit.

Sed *dupliciter* possumus hanc rationem interpretari:

Primo dicendo, quod procedit ex illa immediatione, inquantum includit quandam continuationem illarum operationum, et naturalem ordinem unius ad alteram; quae enim sic colligata sunt, talem ordinem habent inter se, quod nihil potest esse causa posterioris per modum causae effectivae extrinsece, quod non sit causa prioris; quia enim risibilitas immediate ab essentia hominis causatur, non potest esse causa risibilitatis, quod non est causa naturae humanae. Similiter ergo, quia electio immediate causatur ab intelligentia, et non potest esse nisi praesupposita intelligentia; ideo non potest aliquid esse causa electionis, quod non est causa intelligentiae. Unde et Deus qui est causa electionis, est etiam intelligentiae causa, ut inferius ostendetur. — Sed quia forte ista propositio: Quod non est causa prioris, non est causa posterioris: habet veritatem tantum, si accipiatur causalitas in eodem genere; puta, quod nihil potest esse causa finalis alicuius causati immediate ab aliquo fine, nisi sit causa finis; et nihil potest esse causa efficiens alicuius dependentis immediate ab alio efficienter, nisi sit causa efficiens illud prioris a quo dependet; non apparet autem quare in genere causae efficientis non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immediate in genere causae finalis, absque hoc quod illius causae finalis sit causa effectiva:

Ideo, *secundo* respondetur, quod ex illa immediatione causalitatis vult habere S. Thomas, quod intelligentia et electio ad eundem ordinem pertinent. Actio enim appetitus in nobis est illius ordinis, cuius est cognitio ad quam immediate sequitur. Nam actus appetitus sensitivi est eiusdem ordinis cum apprehensione sensitiva, a

qua immediate causatur: utraque enim ad genus sensibilium pertinet. Similiter actus appetitus intellectivi, scilicet voluntatis, est eiusdem ordinis cum apprehensione intellectus a qua causatur immediate: utrumque enim ad genus intelligibilium pertinet, et ad tale genus intelligibilium, qualis est operatio naturae intellectivae humanae: et quia actus ad eundem ordinem rerum pertinentes, eodem modo debent ab aliquo extrinseco efficiente posse, aut non posse causari; ideo quod est causa unius, etiam alterius causa esse potest, et quod non potest esse causa unius, nec etiam alterius potest esse causa. — Si ergo corpora coelestia intellectivae apprehensionis causa esse non possunt, nec etiam electionis causa esse poterunt.

Advertendum autem, quod ista ratio a praecedenti differt, quia illa procedit ex eo, quod intellectus et voluntas ad eandem animae partem pertinent; haec autem, quia actus intellectus, et actus voluntatis eiusdem ordinis sunt, veluti propria causa, et proprius effectus. — Quomodo autem perversitas electionis sequatur defectum iudicii in particulari eligibili, diffuse ostendit S. Thomas, *1–2. q. 19. ar. 3.*

Tertio prob. Si electiones nostrae provenirent ex impressione corporum coelestium, naturaliter evenirent: Sed hoc est inconveniens: Ergo etc. — *Prima pars antecedentis* probatur; quia quaecumque ex impressione corporum coelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt, quum sint haec inferiora sub illis naturaliter ordinata. — *Secunda* vero *pars* probatur; quia tunc non essent propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum; scilicet natura; contra Aristotelem, II. *Physic.* (*text. com. 49*).

Circa probationem *primae partis antecedentis*, advertendum, quod supponit S. Thomas, corpora coelestia esse naturaliter agentia, sicut et alia corpora; hoc enim supposito, optime sequitur, si electiones nostrae ex impressione coelestium provenirent, quod naturaliter evenirent: quae enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis, oportet ut naturaliter moveantur, et ut mota naturaliter agant, non autem ex electione, et proposito; quia talia agunt secundum quod ab alio moventur, et diriguntur: non autem seipsa ad suas operationes movent, ut patet in brutis, et in gravibus, et levibus.

Quarto prob. Electiones humanae diversis modis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in artificialibus: Ergo non fiunt naturaliter: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum natura sit ad unum determinata, quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem: cuius signum est, quod semper eodem modo contingunt.

Quinto prob. Si homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones eius essent rectae. Hoc autem patet esse falsum: Ergo

etc. — Probatur *assumptum*: quia quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt cum natura in paucioribus deficiat.

Ad hanc rationem *posset* aliquis dicere, quod non eodem modo corpora coelestia sunt causa electionum in omnibus; sed in aliquibus sunt causa malarum electionum, et isti, ut in pluribus, male eligunt, et ut in paucioribus bene: in aliquibus vero sunt causa bonarum electionum, et isti in paucioribus eligunt male, et sic salvatur in unoquoque, quod naturale deficit in paucioribus.

Sed haec responsio non tollit rationem; quia si corpora coelestia imprimunt directe in voluntatem tamquam existentia directe causa humanae electionis, et non tantum indirecte per actionem in corpus, movebunt voluntatem secundum ipsius conditionem, et inclinationem, in quantum voluntas est, sicut et alia subiecta eorum impressionibus moventur ab ipsis secundum conditionem suae naturae, ut gravia deorsum, et levia sursum: voluntas autem quantum est de se, habet ordinem ad rectam electionem, cum eius obiectum sit bonum: electio autem non recta ex aliquo defectu provenit; ideo optime sequitur, si voluntas eligit secundum impressionem corporum coelestium, quod pro maiori parte recte eliget, et non dabitur impressio quae ad malas electiones pro maiori parte inclinet, et moveat voluntatem; licet aliquando posset voluntas non recte eligere, sicut et in aliis naturalibus causis videmus, quod aliquando a suo cursu et ordine deficiunt. Quomodo autem homo in maiori aut in minori parte deficiat, ostensum est superius.

Sexto prob. Si homo naturaliter eligeret, omnes homines eodem modo eligerent: Hoc patet tam in moralibus quam in artificialibus esse falsum: Ergo, etc. — Probatur *conditionalis*: quia electio est operatio consequens speciem humanam: quae autem sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae speciem consequuntur, ut patet de hirundinibus similiter nidificantibus, et de hominibus similiter prima principia intelligentibus.

Septimo prob. Virtutes politicae, et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut II. *Ethic.* (*cap. 1.*) probatur; Ergo neque electiones; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia virtutes, et vitia sunt electionum principia propria, differunt enim vitiosus et virtuosus ex hoc, quod contraria eligunt.

Adverte, quod quatuor rationes immediate superius adductae sunt confirmationes tertiae rationis.

Circa istam propositionem: *Virtutes, et vitia sunt electionum principia propria*: considerandum ex doctrina S. Thomae, *3. sent. dist. 33. quaest. 2. artic. 3.* quod cum electio sit eorum quae sunt ad finem, inclinatio voluntatis in finem proximum, in quantum ad finem ultimum ordinatur, dicitur electio, et ad hunc sensum dicitur VI. *Ethic. cap. 3.* quod electio est principalis actus virtutis moralis. Dicitur ergo virtus politica, sive moralis, esse propria causa

electionis, quia inclinatio voluntatis in proximum finem, sive recta electio proximi finis, est a virtute tamquam a propria causa, quae scilicet ex sua natura determinatur ad faciendum rectam electionem de fine, tamquam ad proprium et principalem actum: et similiter vitium est causa determinata ex sua ratione ad faciendum perversam electionem de fine proximo, tamquam ad proprium actum, et principalem.

Circa illam propositionem: *Virtutes politicae et vitia non sunt nobis a natura;* advertendum ex doctrina S. Thomae, in *quaest. de Virt. ar. 8.* et *Prima secundae, q. 63. art. primo:* item, *3. sent. d. 33, q. 1. ar. 2,* quod ista propositio intelligitur de virtute quantum ad ipsum complementum, et eius perfectam rationem. Nam originaliter, et secundum aptitudinem tam activam quam passivam, virtutes sunt a natura: partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus; partim autem secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem. Quantum vero ad vitium, non potest dici quod etiam sit originaliter, et secundum aptitudinem activam, a natura speciei humanae, inquantum huiusmodi; quia vitium uniuscuiusque rei videtur esse quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae, ut dicitur, *1. 2, q. 71, art. primo,* et *secundo,* unde vitium ab Augustino, Tertio *de libero arbitrio* (*Cap. 13*), dicitur contra naturam esse.

Octavo prob. Corpora coelestia non agunt directe nisi in corpora, ut est ostensum superius (*cap. 82*): Aut ergo sunt causa nostrarum electionum inquantum imprimunt in corpora nostra; Aut cum imprimunt in corpora exteriora: Secundum non est sufficiens causa nostrae electionis, quia patet quod ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus non movetur ad eligendum, intemperatus vero movetur. Non etiam primum, quia ex impressione corporum coelestium in nostra corpora, non sequuntur in nobis nisi quaedam passiones magis aut minus vehementes: Constat autem quod per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non. Ergo etc.

Adverte, quod S. Thomas arguit coelum non esse causam sufficientem nostrae electionis per impressionem in corpora; non autem nullo modo esse causam; ut ostendat, quod aliquo quidem modo sunt causa nostrae electionis per impressionem in corpora, per modum scilicet *disponentis,* et aliquo modo inclinantis, ut inferius ostendetur Cap. 87, huius; *non* tamen est causa per modum *perficientis* sive *sufficientis* ad electionem causandam. Dicitur enim sufficiens causa, ad cuius actionem statim sequitur effectus, quo modo ostensum est coelum non esse electionis causam, Cap. praecedenti.

Nono prob. Si electio non esset in nostra potestate, sed a corporibus coelestibus causaretur, frustra homo haberet virtutem

iudicandi, et consulendi de omnibus ab ipso operabilibus, sive in admittendo, et repellendo intrinsecas passiones: Sed nulla virtus datur alicui frustra; Ergo etc.

Decimo prob. Tolleretur vita socialis hominis: Sed hoc est inconveniens: Ergo etc. — *Prima pars antecedentis* probatur; quia frustra adhiberentur praemia, et poenae bonis et malis, ex quo non esset in nobis haec vel illa agere: istis autem deficientibus, statim vita socialis corrumperetur. — *Secunda* vero *pars antecedentis* probatur; quia homo est naturaliter animal politicum et sociale; cuius signum est, quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, quum natura in paucis homini sufficienter providerit, sed dederit ei rationem qua sibi possit providere. Ordo autem providentiae non aufert alicui quod est sibi naturale.

Circa istam propositionem: *Natura in paucis homini sufficienter providit*; **dubium** occurrit: quia natura non deficit in necessariis, ut dicitur II, *Coeli* (*text. comm. 50*).

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *Prima part. quaest. 76, art. 5, ad 4, q. 91, art. 3 ad secundum.* Item, *de Virt. quaest. 22, art. septimo*; Et *de anima, art. 8, ad 20*, quod licet natura non sufficienter providerit homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget; quia hoc non poterat fieri, tum ex corporis complexione, quae non patitur aliqua naturalia instrumenta quae in aliis animalibus inveniuntur; puta, durum corium, plumas, cornua, et huiusmodi: tum etiam ex ratione quae est infinitarum conceptionum; sufficienter tamen illi providit in communi dando ei principia, scilicet rationem, et manus quibus de omnibus necessariis possit sibi providere.

Undecimo prob. Tunc stellae essent per se causa malarum electionum, quum electiones hominum ad bona et mala se habeant: Sed hoc est impossibile; quia malum non habet causam in natura, quum incidat ex defectu alicuius causae. Ergo etc.

Ad hanc rationem *posset* aliquis *dicere,* quod omnis mala electio ex appetitu alicuius boni provenit, ut supra dictum est (*cap. 3 et 4*); sicut electio adulterii ex appetitu boni delectabilis; ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet tamquam necessarium ad generationem; et sic non sequitur quod malum habeat causam per se, sed per accidens.

Sed haec responsio, inquit S. Thomas, sufficiens non est, si ponantur corpora coelestia per se causa nostrarum electionum, tamquam directe imprimentia in intellectum, et voluntatem: quia tunc numquam erit in nobis electio mala. Quum enim impressio causae universalis recipiatur in unoquoque secundum modum suum, effectus stellae moventis ad delectationem ordinatam ad genera-

tionem, recipietur in intellectu, et voluntate, secundum modum suum; sicut et in brutis diversimode recipitur secundum congruentiam suae naturae; quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus, et rationis, non accidit peccatum in electione, quae semper ex hoc mala est, quod non est secundum rectam rationem: ergo etc.

Advertendum, quod impugnatio responsionis datae ad hoc tendit, quod ipsa non salvat coelum esse causam omnium nostrarum electionum, immo magis ipsam rationem confirmat: quia si coelum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quod sit causa tantum bonae electionis: illa enim inclinatio in bonum, puta delectabile, a coelo data, recipietur in nobis secundum modum intellectus, et rationis, et per consequens erit bona electio: cum ergo sint in nobis etiam aliquae electiones malae, sequitur quod coelum non sit causa omnium nostrarum electionum. Aut ergo oportet dicere quod coelum non est causa nostrarum omnium electionum, quod est intentum in hac ratione: aut si est causa omnium, quod etiam ipsas malas electiones per se causet, et sic malum habebit causam per se, ut ratio deducebat.

Duodecimo prob. Ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et intelligere; quum ipsa voluntas in aliquod universale feratur, sicut et intellectus; odio enim habemus omne latronum genus: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem, et naturam agentis; quum omne agens per formam suam agat.

Ista ratio explicata est in Capitulo praecedenti.

Tertiodecimo prob. Electiones humanae ordinantur ad felicitatem, quae non consistit in corporalibus bonis, sed in hoc, quod anima per intellectum rebus divinis coniungitur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia quae sunt ad finem, proportionantur fini.

Circa hanc rationem occurrit **dubium:**

Primo: Quia non solum electio ordinatur ad felicitatem intellectivam, sed etiam exteriora opera quibus meremur ipsam felicitatem. Si ergo, quia electio ordinatur ad felicitatem, sequitur quod non subducitur corporibus coelestibus, sequetur per eandem rationem, quod neque ipsa exteriora opera cadent sub corporum coelestium influxu.

Secundo: Praeterea, licet oporteat quod ordinatur ad finem, esse sic proportionatum fini, quod sit tale ut per ipsum finis possit haberi; non tamen oportet sic esse proportionatum, quod sit eiusdem naturae cum fine: alioquin omnis res creata esset naturae divinae, cum omnia ad Deum ordinentur tamquam ad finem: ergo quamvis electio ordinetur ad spiritualem felicitatem, non tamen

oportet ut sit tantae spiritualitatis, sicut est ipsa felicitas, ac per hoc a coelorum influxu subtrahatur.

Respondetur, quod illa propositio: *Quod ordinatur ad finem, oportet fini, esse proportionatum*; intelligitur ad hunc sensum, ut habetur 4. *Sent. dist. 49. q. 1. ar. 1, quaestiuncula 3. ad tertium*, quod oportet esse talia, ut per ipsa possit res sufficienter ad finem pervenire. Unde cum coniunctio ad Deum per intellectum, sive cognitio intellectiva Dei, sit finis proprius creaturae intellectualis, praesertim existentis in gratia, oportet ut operationes quibus ad illum finem tendit, sint tales, ut ad illam visionem, et intellectionem perducere possint. Sed hoc non possunt si sint aliquid corporeum, sive a corporis influentia dependens: quia res corporea ut sic, non est medium proportionatum ad rem incorpoream, et omnino spiritualem inducendam: ideo oportet ut, et tales operationes sint a corporis influentia absolutae. Si ergo electiones ponantur a corporibus coelestibus directae, et per se dependere, non poterunt esse medium, per modum meriti, quo homo perveniat ad felicitatem; et si sunt medium, oportet illas ab influxibus corporum coelestium non causari; et in hoc consistit ratio S. Thomae.

Ad primam autem obiectionem dicitur, quod opera extrinseca in se non ordinantur ad felicitatem, secundum scilicet quod in ipsis consideratur sola natura operis extrinseci: puta largitio pecuniarum, aut aliquid huiusmodi; sed inquantum sub electione cadunt: non enim habent rationem meriti nisi inquantum voluntaria sunt; et sic ratio merendi convenit ipsis ex electione charitate informata: propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quae ad felicitatem ordinantur, et ideo illam oportet fini huiusmodi proportionari.

Ad secundam dicitur, quod non est mens S. Thomae, inter finem, et ea quae ordinantur ad finem, oportere esse convenientiam in natura specifica, cum ipse dicat, loco praeallegato, convenientiam inter ista non esse convenientiam secundum genus, sed oportere esse inter illa proportionem dictam.

Confirmatur conclusio, auctoritate Hier. X, 2-3: *A signis coeli nolite metuere, quae timent gentes, quia leges populorum vanae sunt.*

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, quae etiam dicitur fuisse Pharisaeorum apud Iudaeos, et quam secuti sunt Priscillianistae, ut dicitur in Lib. *de Haeresibus* (*Aug. n. 70*, et *Epiph. lib. I, sect. 5)*; et quae etiam antiquorum philosophorum fuit, ponentium intellectum a sensu non differre, ut ostenditur auctoritate Empedoclis (Arist. *de Anima* II. *text. comm. 150*).

Secunda conclusio est: **Indirecte ex corporibus coele-**

stibus aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora.

Declaratur, et ex impressionibus in exteriora corpora, sicut cum aëre disposito ad frigus intensum, eligimus ad ignem calefieri; et ex impressionibus in corpora nostra, sicut cum ad ipsorum immutationem insurgunt aliqui motus passionum; vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram: vel causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum aegrotamus, eligimus accipere medicinam.

Ad evidentiam huius conclusionis considerandum, ex doctrina S. Thomae (*Primo sent. dist. 46. art. 2. ad 3. Et 4. sent. dist. 38 q, 2. art. 1. ad. 4. Et secunda secundae, q. 43. art. 1. ad. 3.*) quod occasio *dupliciter* potest accipi: *aliquando* quidem pro causa insufficienti, et imperfecta, sed per se; *aliquando* vero, pro causa per accidens, quae aliquid quidem operatur, sed ad illum effectum cuius dicitur occasio, vel causa per accidens, eius operatio non attingit, sed tantum ad aliquid cui aliquo modo coniungitur effectus cuius dicitur causa per accidens; sicut producens domum dicitur causa discordiae nascentis ex ipsa: coelum ergo dicitur esse occasio nostrarum electionum *secundo modo*: quia sua actio non attingit quidem ipsam electionem, sed tamen attingit aliquam corporalem dispositionem cui coniungitur ex propria nostra voluntate aliqua electio; unde dicitur ex corporum coelestium impressione nostra occasionari electio.

Tertia conclusio est: **Interdum ex corporibus coelestibus actus humani causantur.**

Probatur: Quia aliquando ex corporis indispositione aliqui amentes fiunt, usu rationis privati, in quibus proprie non est electio, sed aliquo naturali instinctu moventur sicut bruta.

Advertendum, quod operationes amentium, sive eorum qui usu rationis sunt privati, non sunt proprie operationes humanae, cum non sint liberae et ex iudicio rationis provenientes, ex quo operatio aliqua habet quod sit hominis operatio, inquantum est homo; sed quia extrinsecus habent similitudinem actuum humanorum, vocat eas S. Thomas actus humanos, dans tamen intelligere eas non esse proprie humanos actus, cum subiungit quod in eis non est proprie electio; est quidem in eis similitudo quaedam electionis, dum unum prosequuntur, et aliud repellunt, quemadmodum et bruta; non est tamen proprie electio, quum non sit in eis consilium, et rationis inquisitio, cuius terminus est humana electio; unde magis dicendum est de istis, quod brutaliter quam quod humaniter vivant: quia videlicet non reguntur iudicio rationis, sed naturali aestimatione, sicut bruta: ita quod primum regulativum operum ipsorum non est ratio, sed virtus aestimativa, sive

cogitativa. Et quia corpora coelestia directe imprimunt in organa sensuum, et per hanc impressionem immutant ipsos sensus, ideo dicitur hic, quod ipsa in amentibus sunt causa humanorum actuum; inquantum videlicet, ipsam cogitativam per accidens immutant ad organi immutationem, secundum quam immutationem amentes ad operationem moventur, quo fit ut saepenumero tales futura aliqua praedicant de iis quae ex influxu corporum coelestium proveniunt, inquantum moventur ad iudicandum ex aliqua corporum coelestium in interiores vires sensitivas impressione.

Quarta conclusio est: **Occasiones eligendi ex corporibus coelestibus provenientes, sive interiores, sive exteriores, non sunt causa necessaria electionis.**

Probatur: Quia experimento hoc cognitum est, eo quod homo per rationem potest eis resistere, vel obedire, quamvis plures sint qui tales naturales impetus prosequuntur, pauci autem, scilicet soli sapientes, non sequantur.

Confirmatur, auctoritate Ptolomaei in *Centiloquio* dicentis, et quod anima sapiens adiuvat opus stellarum; et quod astrologus, nisi vim animae et complexionem bene cognoverit, non potest per stellas dare iudicia, et quod non debet rem specialiter dicere, sed universaliter tantum. — Huius dicti assignat rationem S. Thomas, quia impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi datae, non autem semper in hoc, vel in illo, qui forte, per rationem, naturali inclinationi resistit.

Circa ea quae hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum coelestium, inquantum ex ipsorum impressione efficimur ad aliquas passiones habiles et inclinati; attendendum quod, non propter hoc ponit S. Thomas, mores hominum esse sufficienter ab impressione corporum coelestium, ut scilicet ex eorum impressione aliqui efficiantur temperati, aliqui vero intemperati, aliqui iusti, aliqui vero iniusti, ut aliqui fortassis Astrologorum fabulantur; quum mores humani ex voluntate dependeant, in quam ostensum est corpora coelestia directe non agere; sed hoc tantum vult, quod ex impressione corporum coelestium aliqui ad aliquas passiones inclinationem habent, a quibus aliqui mores hominum occasionantur, ratione impetum passionis non regulante. Ex hoc enim quod aliqui inclinantur ad delectationem appetituum, efficiuntur sua voluntate intemperati; et ex hoc quod aliqui inclinantur ad iram, efficiuntur iracundi, et crudeles; veruntamen ex impressionibus coelestibus fiunt inclinationes ad huiusmodi passiones, potest tamen homo et ipsarum passionum impetum moderari, et contra ipsos operari et assuescere.

« An hominum mores a coelo sint. — Pici rationes proponuntur atque solvuntur. »

Non valent autem contra hunc sensum rationes Pici, quibus contra astrologos argumentatur, mores hominum a coelo non fieri. Arguit enim contra hoc:

1° Tum quia, si ex coelo esset inclinatio ad aliquid flagitium, huiusmodi inclinatio non tam in naturam coeli, quam in ipsum Deum naturae auctorem esset referenda; quod sane est pietati magnopere adversum.

2° Tum quia hoc esset facere optimos Dei servos, scilicet coelos, malorum auctores et ministros.

3° Tum quia non est conveniens ordini et institutioni naturae, ut optimae et principales partes procurent fieri, quae ratio naturae fieri nollet.

4° Tum quia, non convenit causis superioribus efficientibus semper, deficientibus numquam, ad deficiendum invitare: qui autem ad peccandum invitat, ad deficiendum invitat; cum qui peccat, non faciat aliquid, immo deficiat.

5° Tum quia, tota natura, praesertim superior, naturalis et divinae legis observationi favere forte posset, non autem obesse, et adversari.

Ad istas enim rationes simul quidem dicitur, quod non dicimus coelum ad aliquod flagitium invitare, directe voluntatem in ipsum inclinando, immo de mente S. Thomae, *prima secundae*, *quaest. 24, art. 1*, passiones ad quas directe appetitum sensualem incitant, non sunt flagitia, aut moraliter mala, si secundum se considerentur, quomodo ab impressionibus corporum coelestium causantur; quum ut sic communes sint hominibus et brutis; sed invenitur in eis bonum, aut malum morale, secundum quod subiacent imperio voluntatis et rationis. Unde inquit Philosophus, II *Ethicorum*, quod passionibus non laudamur, neque vituperamur. Non enim laudatur, aut vituperatur qui timet, aut irascitur, sed qui aliqualiter, scilicet secundum rationem, aut contra rationem: huic autem non repugnat, quod tales passiones, inquantum ratione non regulantur, sint occasiones quaedam flagitiorum, quomodo frigus etiam exterioris aëris est occasio eligendi ignem: nam stant simul, quod aliqua naturalis passio sensualis appetitus, nec bona, nec mala moraliter sit, secundum se, et tamen sit occasio alicuius peccati in eo qui eam sequitur, puta adulterii, aut homicidii; et sic coelum non inclinet voluntatem ad peccatum in ipsam voluntatem agendo, sed tantum occasionaliter, et indirecte passiones in sensuali appetitu excitando.

Singillatim autem respondendo ad singulas rationes:

Ad primam dicitur, quod illud unde dicitur coelum occa-

sionaliter et indirecte inclinare ad aliquod flagitium, scilicet passio quam voluntas sua sponte sequitur, non est inconveniens in Deum, sicut in primam causam referri, si secundum se consideretur, sicut et omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia ut sic, malum non est, nec ad peccatum inclinat, sed est malum quoddam, et ad peccatum inclinat, inquantum est praeter ordinem rationis: unde sic non dicitur Deus ad peccatum inclinare, sed esse causam alicuius quod si ratione non regulatur, inclinat ad peccatum: quod autem ratione non reguletur, non est ex Deo, sed ex nobis, idcirco ipse non est nobis causa, aut occasio peccati, sed est causa boni, quod quia ratione non regulatur, est peccati occasio.

Ad secundam similiter dicitur: Non enim facimus corpora coelestia esse malorum auctores, sed esse causam alicuius secundum se boni in genere naturae, quod propter defectum rationis regulantis est malae electionis occasio.

Ad tertiam patet per idem: Non enim dicimus quod corpora coelestia procurent fieri peccata, ut iam ostendimus.

Similiter patet, quod non dicimus corpora coelestia invitare hominem ad deficiendum, ut **quarta** ratio ponit, sed aliquam corporalem impressionem, aut sensualem aliquem motum efficere, unde sumitur peccati et defectus occasio, quando ratione non regulatur.

Per idem patet ad **ultimam** rationem: Non enim dicimus, quod corpora coelestia obstent, aut adversentur observationi divinae legis, nisi valde remote, causando aliquas passiones, sed id quod obstat legis observationi, est ipsa ratio quae passionibus non imponit debitum modum; unde fit, ut voluntas motum sensualis appetitus in sua electione sequatur.

Advertendum postremo, ex doctrina S. Thomae, *Prima parte, quaest. 115, ar. 4.* Et Quaest. *de Verit. q. 5. a. 16.* Quod licet tam intellectus quam voluntas a corporibus coelestibus indirecte moveri dicta sint, in hoc et in praecedenti Capitulo, inquantum impressio ipsorum in corpus, aut vires corporeas sensitivas facta, in ipsa redundat; hoc tamen diversimode invenitur in ipsis. Intellectus enim ex necessitate accipit a viribus sensitivis; cuius signum est, quod turbata imaginativa, vel cogitativa, aut memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus: Voluntas autem non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, sed est in potestate ipsius sequi passiones, vel eas refutare; ideo sequitur, quod impressio corporum coelestium, secundum quam vires inferiores immutari possunt, minus pertingit ad voluntatem, quam ad intellectum.

Hoc ego sic intelligo: quod quum cognitio fiat secundum quod cognitum recipitur in cognoscente, per actionem ipsius cogniti suam similitudinem in ipso causantis, et obiectum intellectus sit phan-

tasma in viribus inferioribus sensitivis receptum; necesse adest hoc, quod intellectus intelligat, ut moveatur ab imaginativa, et aliis viribus sensitivis, a quibus sicut ab obiecto naturaliter movetur. Huiusmodi etiam virium sensitivarum operatio, necessario exigitur ad operationem actualem intellectus, ut superius in Secundo libro est ostensum: ideo facta aliqua immutatione in viribus sensitivis, per impressionem corporum coelestium, necessario intellectus aliquam in sua operatione variationem accipit, sicut variata causa, necesse est effectum variari. Volitio autem, fit non secundum quod volitum recipitur in voluntate, sed secundum quod voluntas in volitum inclinatur, secundum quem ordinem voluntas comparatur ad appetitum sensitivum sicut movens ad motum, ut dicitur, III *de anima:* ideo non est necesse quod facta immutatione appetitus sensitivi per corporum coelestium impressionem, in actu voluntatis variatio aut mutatio fiat; sed semper in sua libertate manet, ut secundum inclinationem appetitus sensitivi eligat, aut contrario modo.

CAPUT LXXXVI.

QUOD CORPORALES EFFECTUS IN ISTIS INFERIORIBUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS COELESTIBUS.

Ulterius, ut magis appareat voluntatem nostram a corporibus coelestibus necessitatem non pati, vult S. Thomas ostendere, quod non solum humanae electioni necessitatem inferre non possunt; verum etiam, quod nec corporales effectus ab ipsis in istis inferioribus de necessitate proveniunt.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo*, respondet ad quandam Avicennae rationem.

Quantum ad primum:

Arguit primo sic: Haec inferiora sunt fluxibilia, et non semper eodem modo se habentia, propter materiam quae est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum: Ergo impressiones corporum coelestium non recipiuntur in istis per modum necessitatis. — Probatur *consequentia*: quia impressiones causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum.

Secundo arg. Corpora coelestia sunt causae remotae infe-

riorum effectuum; propriae autem causae sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus: quae sunt causae contingentes, cum possint deficere ut in paucioribus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia a causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi etiam sit causa media necessaria: Declaratur per similitudinem in syllogismis, in quibus minori existente contingente, non sequitur nisi conclusio contingens, quamvis maior sit necessaria.

Adverte, quod per effectus in istis inferioribus provenientes intendit S. Thomas, omnes illos effectus particulares, qui in sublunari regione fiunt, de quibus omnibus prima ratio procedit; sive inquam, a coelo immediate provenire ponantur, sive mediantibus particularibus causis; ista autem secunda ratio probat de effectibus illis tantum, qui a coelo, mediantibus inferioribus virtutibus, proveniunt.

Tertio arg. Si sic esset, tunc semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt: Hoc est falsum; Ergo etc. — Probatur *assumptum*, quia motus coelestium corporum semper eodem modo est.

Adverte, quod haec ratio fundatur super hac propositione manifesta: *Effectus de necessitate proveniens, a causa semper eodem modo se habente, eodem modo semper evenit.*

Quarto arg. Singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione corporum coelestium, sunt contingentia, cum quodlibet eorum impediri possit: Ergo connexio eorum quae in inferioribus ex coelorum impressione contingunt, non est necessaria: — Probatur *consequentia:* quia ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium, cum ita omnia simul deficere possint, sicut et quodlibet contingentium.

Adverte, quod ista ratio directe concludit contra illos, qui dicunt connexionem eorum, quae hic fiunt impressione corporum coelestium, necessariam esse, licet aliqua contingenter eveniant.

Quinto arg. Ex actione corporum coelestium non tollitur id quod materia requirit, cum corpora coelestia sint naturaliter agentia, quae requirunt materiam in quam agant: Sed materia in quam corpora caelestia agunt, sunt corpora inferiora corruptibilia secundum naturam, quae sicut ab esse, ita ab operari deficere possunt, et per consequens non de necessitate producunt effectus: Ergo etc.

Adverte, quod ista ratio differt a prima et a secunda; quia cum inferiora corpora ad superiora comparari possint, et ut materia tantum, et ut agens secundum et instrumentale ad principale agens, *tripliciter* possumus considerare corpora inferiora: *Primo*, ut habent rationem materiae tantum, in quam corpora coelestia agant: et secundum hanc considerationem procedit prima ratio. *Secundo*,

ut habent rationem proximi agentis tantum, in ordine ad effectus coelestes ipsis mediantibus productos; et iuxta hoc procedit secunda ratio. *Tertio,* ut simul habent et rationem materiae, et rationem secundarii et instrumentalis agentis in ordine ad ipsum coelum; et secundum hoc, haec quinta ratio procedit.

Concluditur enim, effectus coelorum non de necessitate in istis inferioribus evenire, quia cum inferiora deficere possint ab operari secundum rationem suae naturae, impressio corporum coelestium hoc ab ipsis non removet: agens enim non removet a materia in quam agit, et qua utitur sicut instrumento, id quod ipsi materiae debetur, et quod in materia praesupponitur: sed supposita conditione ipsius, ea ad suum effectum utitur: licet enim agens aliquando removeat a materia, qua simpliciter utitur ut materia, dispositiones praeexistentes, et novas dispositiones introducat, ut patet in generatione, quia videlicet repugnant formae introducendae; a materia tamen in quam agit tamquam in instrumentum, quo ad suum effectum utitur, non removet naturales ipsius dispositiones, quas ut materiae dispositiones praesupponit, non autem sicut terminum *a quo* suae actionis, aut motus.

Ad has rationes forte dici posset, ut Albumasar, in principio sui *Introductorii,* nititur defendere possibile, quod necesse est effectus corporum coelestium compleri, non tamen per hoc tollitur possibilitas a corporibus inferioribus: quia quilibet effectus est in potentia antequam fiat, quando autem iam est in actu, transit in necessitatem, et sic non tollitur, quin effectus aliquando sit possibilis, licet necesse sit effectum illum quandoque produci.

Sed non potest, inquit S. Thomas, hoc modo possibile defendi; quod declaratur: quia cum *duplex* sit possibile, *quoddam* scilicet, quod ad necessarium sequitur; *aliud* vero quod necessario opponitur; *primum* non oportet defendere, quia contra hoc non dicuntur effectus ex necessitate causari, sed *secundum.* Non dicitur autem hoc modo aliquid possibile, aut contingens ex hoc solum, quod quandoque sit in potentia, quandoque in actu, quia sic etiam in motibus coelestibus inveniretur possibile, et contingens; sed possibile hoc modo sumptum, hoc habet in sua ratione, quod non sit necesse illud fieri quando non est, quia videlicet non sequitur de necessitate ex sua causa: Declaratur in sessione Sortis contingenti, et in morte ipsius necessaria; ergo si ex motibus coelestibus, sequitur de necessitate, quod eorum effectus quandoque sint futuri, tollitur possibile contingens quod necessario opponitur.

Ad evidentiam huius impugnationis considerandum est, quod iuxta hanc responsionem, possibile *dupliciter* accipitur: *Uno modo,* ut opponitur impossibili, et sic dicitur possibile, quod non est impossibile esse, sive cui non repugnat esse; et quia non solum contingens, sed etiam necessarium non est impossibile esse, alio-

quin, ut deducit S. Thomas, necesse esse, esset necesse non esse; ideo inquit, quod tale possibile ad necessarium sequitur, sicut scilicet magis universale sequitur ad minus universale, ut animal ad hominem. — *Alio modo* accipitur possibile, ut opponitur necessario, et tunc possibile idem est quod contingens, quod scilicet potest esse et non esse, sicut necessarium non potest non esse. Si ergo effectus corporum coelestium de necessitate eveniunt, quia videlicet, non possunt non evenire, sequitur quod non sunt contingentes evenire, et non evenire, et sic quod non sint possibiles possibilitate opposita necessario: Ideo ponentes effectus coeli necessario evenire, non possunt salvare possibile quod opponitur necessario.

Quantum ad secundum, adducitur ratio Avicennae, X Metaph. suae, *cap. 1*, ad probandum, quod ex necessitate corporum coelestium effectus eveniant.

Arguebat enim: Si effectus coelestium corporum impeditur, hoc fit per causam, aut naturalem, aut voluntariam; sed omnis talis causa ad aliquod coeleste principium reducitur; ergo illud impedimentum procedit ex aliquibus coelestibus principiis: ergo si totus ordo coelestium corporum simul accipiatur, impossibile est, quod eius effectus unquam cassetur.

Hanc rationem, dicit S. Thomas, fuisse etiam quorundam Philosophorum naturalium negantium casum et fortunam per hoc, quod secundum ipsos cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata: posita autem causa, de necessitate ponitur effectus.

Respondet autem, de mente Aristotelis, VI *Metaph. text*, 7. Et dicit *primo*, quod falsa est ista propositio: Posita quacunque causa, necesse est eius effectum poni: quia propria et per se sufficiens causa alicuius effectus potest impediri ex concursu alterius causae, ne sequatur effectus.

Dicit *secundo*, quod etiam alia propositio est falsa: Omne quod est quocunque modo, habet causam per se: non enim est vera de iis quae sunt per accidens, sed tantum de iis quae sunt per se. Declarat in albo et musico, quae non sunt simul per aliquam causam: cum non habeant ordinem ad invicem; quaecumque autem sunt simul per aliquam causam, ordinem habeant ex illa causa.

Dicit *tertio*, ad rationem Avicennae respondendo; quod proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua causa concurrente per accidens; et licet illam causam concurrentem esset reducere in aliquam causam altiorem, ipsum tamen concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam; et sic falsum est, quod impedimentum huius effectus, ex aliquo coelesti principio proveniat.

Quantum ad tertium, confirmatur conclusio auctoritate Damasceni in Secundo libro. (1) Auctoritate Aristotelis in Secundo *de Somno et Vigilia*. (2) Et auctoritate Ptolomaei in *Quadripartito*, et *Centiloquio*. (3)

« 1° *An propria causa sufficiens alicuius effectus, possit impediri; — an effectus per accidens non habeat causam per se; — an talis effectus sit in ordine ad corpora coelestia — 2°. Quomodo concursus causarum particularium agentium, possit esse per se, in ordine ad virtutem coelestem; — quomodo effectus corporis coelestis impediri possit.* »

1° Ad evidentiam responsionis ad rationem Avicennae et antiquorum Philosophorum:

Considerandum *primo,* quantum ad illam propositionem; *Aliqua causa licet sit per se et propria causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri;* quod causa aliqua dicitur sufficiens, quando tantam virtutem habet ex propria forma, ut nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere, sicut ignis est causa sufficiens calefactionis: potest enim se solo, nulla alia particulari causa effectiva concurrente, calefacere: per oppositum autem dicitur causa insufficiens, quae non habet ex propria forma tantam virtutem ut se sola, nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere, sicut cum multi simul trahunt navem, quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur unusquisque illorum causa insufficiens illius tractus; non inconvenit autem quod aliqua causa habeat tantam virtutem quanta requiritur ad productionem alicuius effectus, et tamen impediatur ab illius effectus productione, sicut potest impediri ignis a calefactione alicuius, puta ligni, ex aliquo vehementer frigido, aut eius virtutem et calorem remittente,

---

(1) « Corpora coelestia non sunt causa generationis alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur. » Ita Damascenus, 2. lib. de fid. orth. c. 7.

(2) Aristotelis auctoritas reipsa legitur non ibi, sed in libro *de divinatione per somnium,* cap. 2. Eius verba haec sunt: « Neque ea signa, quae in corpore visuntur, aut in coelo, ut quae imbres, aut flatus portendunt, semper eveniunt: si enim alius vehementior motus ingruat, quam sit iste futurus a quo illa fiant, tum ex signo nihil sequi solet. Sed et plurima agendorum, de quibus consilium optima ratione inieris, supervenientibus initiis aliis gravioribus, in irritum decidunt; nec enim prorsus omne fit quod futurum erat; neque idem est fore et esse futurum. » Versio Franc. Vatabli.

(3) In *Quadripartito* haec habet: « Rursus nec aestimare debemus quod superiora procedunt inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt, et quae nullatenus sunt vitanda, nec non quae veraciter et ex necessitate proveniunt. » — In *Centiloquio* dicit: « Haec iudicia quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile. »

aut aliquam contrariam dispositionem in lignum introducente. Unde non valet ista consequentia: Haec causa propter aliquod superveniens impedimentum, non producit hunc effectum, ergo non est causa sufficiens illius effectus: potest enim impediri, et tamen secundum se esse sufficiens; cuius signum est, quia remotis impedimentis, nulla alia coadiuvante causa sui ordinis, illum effectum produceret: ex hoc enim convincitur, ipsam tantam habere virtutem quantam illius effectus productio exigit. Unde cum dicitur, quod causa est, quam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa sufficienti non impedita. — Optime igitur dictum est ab Aristotele et Divo Thoma non esse verum, quod quacumque causa posita, necesse est effectum poni, et quod potest esse aliqua causa propria et sufficiens alicuius effectus, quae tamen suum effectum propter aliquod impedimentum superveniens, non consequetur.

Considerandum *secundo,* circa hanc propositionem: *Effectus per accidens non habet causam per se;* quod *dupliciter* potest considerari effectus per accidens: *Uno modo,* absolute, et secundum se inquantum est ens: *Alio modo*, inquantum est effectus per accidens. Si consideretur *secundo modo*, sic manifestum est, quod non habet causam per se; ad quamcumque enim causam comparetur ut effectus per accidens, constat quod illa non est eius causa per se, licet alicuius alterius esset causa per se. Oportet enim causas effectibus proportionaliter respondere, ut habetur, II *Physic.* (*text. comm. 38.*) ut scilicet effectui per se, correspondeat causa per se, effectui vero per accidens, causa per accidens respondeat. Si autem *primo modo* consideretur, sic non inconvenit aliquem effectum per accidens habere aliquam causam per se aliquo modo: cum enim effectus per accidens, non possit reduci in causam per se, inquantum huiusmodi, ut dicitur *1. p. p. 115. art. 6.* et in fine Primi lib. *Perihermenejas* (*lect. 14*) a S. Thoma; quia non est vere ens, quum non sit vere unum. Si contingat tamen aliquem effectum qui secundum se et in ordine ad causas proximas non est vere unus, (eo quod duo includat, nullum inter se ex propriis naturis ordinem habentia); aliquam unitatem et aliquem ordinem habere per comparationem ad aliquam causam; non inconvenit illum effectum habere causam per se: quia talis effectus licet per comparationem ad aliquas causas sit effectus per accidens, per comparationem tamen ad aliam causam erit effectus per se, sicut concursus duorum servorum secundum se, et ad particulares utriusque causas comparatus, est ens per accidens, quia motus unius servi ad motum alterius, secundum se nullum ordinem habet; similiter inventio alterius conservi cum ambulatione servi nullum ordinem nullamque unitatem secundum propriam naturam habet, neque secundum propriam causam; ideo huiusmodi concursus si referatur in virtutem motivam utriusque, aut in eorum intentionem, non habet causam per se, sed tantum causam

per accidens; cum virtus motiva, aut intentio unius, non habeat efficaciam super alterius motum et intentionem. Si autem consideretur huiusmodi servorum concursus in comparatione ad dominum eos mittentem, ut concurrerent et sibi obviarent; iam isti motus et inventio conservi, cum motu habent aliquam unitatem ordinis ex intentione domini mittentis et ordinantis unum motum cum alio, et motum unius ad inventionem conservi; et ideo ut sic, talis concursus est effectus per se, et habet causam per se. — Cum ergo dicitur, quod effectus per accidens non habet causam per se; intelligitur de ipso inquantum est effectus per accidens, et inquantum est ens per accidens, non autem inquantum est aliquo modo ens per se, et effectus per se.

Considerandum *tertio,* quod licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus (excepto malo culpae) referatur in Deum sicut in causam per se; quia respectu illius sunt effectus per se et ordinati et intenti, et aliqui etiam referantur sicut in causam per se in virtutem corporis coelestis; non tamen omnes huiusmodi effectus in virtutem coelestem reducuntur sicut in causam per se, immo aliqui etiam per accidens inveniuntur ad corpus coeleste comparati. Nam cum effectus qui evenit praeter intentionem alicuius causae sit ab ipsa per accidens, et intentio causae, nihil aliud sit quam inclinatio ipsius, ad productionem effectus, quicquid evenit praeter inclinationem causae, sive sit aliquid positivum, sive sit aliquod privativum, evenit per accidens a tali causa. Quia ergo coelum est causa agens in haec inferiora, ut in pluribus, et aliquando deficiens, scilicet in paucioribus, si inclinetur, verbi gratia, ad tempestatem excitandam, et non eveniat tempestas, sed serenitas, ex concursu alicuius causae impedientis, dicetur et ipsa serenitas et non eventus tempestatis per accidens esse, in ordine ad coeli influxum, eo quod praeter eius intentionem et inclinationem sit. Similiter, si animam hominis agendo in corpus ad aliquid inclinet, et voluntas quae non subditur coelesti corpori, directe contrarium eligat, dicetur in ordine ad coelum fieri per accidens, quod voluntarie fit, quia praeter eius inclinationem fit, et praeter eius intentionem.

Ex his patet verum esse, quod inquit S. Thomas, respondendo ad rationem Avicennae, quod inquam, non oportet omnes coelestes effectus de necessitate evenire, eo quod oporteat omnem effectum reduci in aliquam causam per se; quia effectus poterat impediri ex aliqua causa per accidens concurrente, ne eveniret, et quod licet contingat illam causam impedientem in aliquod coeleste principium reducere, ipsa tamen non impedit talem effectum, nisi ratione concursus cum virtute et inclinatione causae ad talem effectum, qui concursus per accidens est; accidit enim huic causae, secundum quod hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata, ut simul sit alia causa quae illo eodem tempore aliquid agat quod sit sui effectus impeditivum: talis autem concursus per accidens,

non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantum per accidens, licet causa concurrens, quae habet impedire secundum se, aliquam habeat causam.

2° Sed contra praedicta occurrunt **duo dubia:**

Primum est: Quia videtur quod talis concursus diversarum causarum habeat causam per se contra id quod hic dicitur; nam causa concurrens, que impedit, non agit nisi virtute coeli, cum omnes causae inferiores agant in virtute superioris. Similiter causa quae erat disposita ad productionem sui effectus, virtute coeli ad suum effectum inclinabatur: ergo utraque causa particularis simul ab una causa, scilicet virtute coelesti, movebatur ad suum effectum: ergo earum concursus erat per se intentus a coelo.

Probatur *ultima consequentia*: quia inquit S. Thomas, VI, *Metaph. lect. 3*, *super text. 8.*, quod floritio huius herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem videtur habere ad floritionem alterius, immo videtur per accidens, quod hac herba florente illa floreat, quia causa floritionis unius non est causa floritionis alterius: si autem ad virtutem corporis coelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur concursus harum floritionum non esse per accidens, sed esse ordinatus ab aliqua causa prima, quae simul movet utramque herbam ad floritionem. Ex his enim patet, quod ubi causae concurrentes ab eadem causa simul moventur, talis concursus non est per accidens; et per consequens, si a coelo diversae causae particulares simul ad operationem inclinantur, sequitur quod illarum concursus non erit per accidens, sed per se intentus. — Ex hoc ulterius sequitur, quod nihil est per accidens in istis inferioribus in ordine ad virtutem coeli, cum omnes causae concurrentes, quarum una alteram impedit, a virtute coeli moveantur.

Secundum dubium est: Quia non videtur hic assignare S. Thomas aliam rationem quare non oportet omnem effectum reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam concursum diversarum causarum agentium, quarum una impedit reliquam, cuius occursus non est aliqua causa per se: contra hoc autem videtur esse dictum ipsius, VI, *Metaph.* ubi ponit, quod potest per accidens non evenire effectus corporis coelestis propter indispositionem materiae: ergo non omnis eventus per accidens habet pro causa concursum diversarum causarum agentium.

Ad evidentiam primi dubii considerandum est, quod licet coelum sit universalis causa omnium effectuum naturalium in istis inferioribus, sunt tamen in coelo virtutes diversae et diversi influxus diversarum stellarum et diversarum constellationum; quae quidem virtutes, licet si secundum se considerentur, sint inter se ordinatae, secundum tamen quod in operationem exeunt, et ad suos effectus terminantur, nullum per se ordinem videntur habere, cum virtus una ad alterius effectum non se extendat. Sicut enim omnes

potentiae animae secundum se sunt ordinatae, inquantum ex intentione et inclinatione animae ab eius essentia originantur; ideo illarum concursus in una animae essentia est per se et ab anima intentus, et a Deo creante animam: multae tamen ipsarum, quantum ad actualem operationem, per se ordinem non habent, sed concursus ipsarum operationum per accidens est; sicut quod visu aliquid vidente, gustus aliquod dulce percipiat, per accidens est, cum neque actio visus requiratur ad actionem gustus, neque econverso. Ita omnes virtutes coeli sunt quidem ordinatae, inquantum illarum ordinem Deus qui est earum immediata causa statuit, concursus tamen actualis operationis unius cum actuali operatione alterius, sive effectus unius cum effectu alterius potest per accidens esse, sicut per accidens est, quod una stella movente aliquam materiam ad frigiditatem, alia stella aliam materiam, aut eandem, ad caliditatem tunc moveat, si ad ipsas particulares virtutes respiciatur; quo fit, ut si ab una virtute coelesti moveantur diversae causae ad agendum, concursus illarum causarum in agendo sit per se in ordine ad coelestem virtutem, quia est secundum inclinationem et intentionem unius virtutis, simul utramque causam ad operationem moventis: si autem diversae causae particulares a diversis virtutibus coelestibus non subordinatis simul ad effectus moveantur, concursus illarum causarum in agendo per accidens est, etiam ad virtutes coelestes relatus; quia non moventur ad agendum ex intentione unius virtutis, sed ex intentione diversarum virtutum non habentium inter se ordinem, quantum ad suas actuales operationes et suos effectus; et per consequens non intendentium aliquam unitatem inter operationes et effectus.

Dicitur ergo, quod non mens S. Thomae hoc loco est, quod non semper concursus causarum agentium habet causam per se virtutem coelestem, quia non semper ab eadem virtute coelesti moventur ad proprias actiones. — In VI autem *Metaph.* vult, quod aliquando habeat causam per se virtutem coelestem: quia ab una et eadem virtute coelesti moventur ad agendum, sicut duae herbae moventur quandoque ab una virtute coelesti ad floritionem. Quia autem concursus causae dispositae et ordinatae ad productionem alicuius effectus cum causa impediente ne ille effectus eveniat, non est ex una virtute coelesti utramque causam ad operandum movente, sed ex diversis, quarum una movet unam ad productionem unius effectus, altera vero movet alteram ad actionem impedientem alterius actionem; ideo concursus illarum causarum, quarum una impedit alteram, non est per se, etiam ad coelestem virtutem relatus; et quia hic S. Thomas loquitur de tali concursu ex quo causa a suo effectu impeditur, ideo absolute inquit, quod est per accidens, et non habet causam per se aliquod coeleste principium. In VI, vero, *Metaph.* loquitur de concursu causarum universaliter, sive scilicet sit concursus causarum se impedientium, sive causarum non se impedientium. Ideo non dixit absolute, concursum ipsarum non

habere causam coelestem, sed dixit aliquem concursum, scilicet causarum, non se impedientium, posse habere causam per se coelestem virtutem.

Ad argumentum ergo, *negatur prima consequentia:* Quia licet in causis se impedientibus, utraque causarum ad suas actiones a virtute coelesti inclinetur, non tamen ab una virtute coelesti moventur, sed a diversis; et ideo concursus illarum particularium causarum per accidens est, etiam ad virtutem coeli comparatus.

Si autem *instaretur,* quod licet istae causae quarum una impedit alteram, ad diversas virtutes coelestes referantur, oportet tamen illas tandem in primum motum coeli referre, qui est unus, et sic concursus ipsarum habebit causam per seipsum coeli motum: — *Dicitur,* quod motus coeli non agit in haec inferiora per se, mediantibus virtutibus coelorum et stellarum; ideo ut movet istas causas inferiores, non habet rationem unius causae, sed plurium, ratione diversarum virtutum quibus movet, licet in se sit unus: propterea non oportet harum causarum concursum propter unitatem motus coelestis habere causam per se.

Si item *instetur,* quod omnes particulares stellarum virtutes ab universali virtute primi orbis in haec inferiora influentis dependent; omnis enim causa inferior in virtute superioris causae agit, et sic omnis concursus inferiorum agentium ab una virtute dependet, et consequenter est per se;

Respondetur, quod *dupliciter* potest illa universalis virtus considerari: *Uno modo,* in sua universalitate absolute, ut est in ipso primo orbe: *Alio modo,* ut est in aliqua virtute inferiori limitata, ad aliquem particularem effectum determinata: Si concursus inferiorum agentium ad ipsam universalem virtutem, *primo modo* sumptam, comparetur, sic utique conceditur quod omnis concursus inferiorum causarum naturalium est per se, nullusque est per accidens, eo quod ab una numero causa omnis inferior virtus agens, simul ad agendum moveatur. Si autem ad ipsam, *secundo modo* sumptam referatur, concursus ad aliquam virtutem potest esse per accidens. Sic enim agentia aliqua inferiora sese impedientia, non referuntur in illam virtutem ut una est, sed ut in inferioribus est multiplicata, et multipliciter limitata, acciditque illi sic limitatae, ut dum ad hunc particularem effectum aliquam causarum particularium movet, ad alium effectum, alio modo limitata, simul moveat; et ideo praeter intentionem eius est, quod aliqua causa impediens simul agat.

Dictum ergo S. Thomae non intelligitur *primo modo,* sed *secundo.* Nam, et cum dictum est, aliquem effectum naturalem in istis inferioribus evenire per accidens, in ordine ad coelestem virtutem, non est hoc in *primo* sensu accipiendum, quasi videlicet aliquis effectus naturalis possit praeter inclinationem omnium virtutum coelestium, aut illius primae universalis virtutis in sua uni-

versalitate sumptae evenire, sed est accipiendum in *secundo* sensu. Non enim inconvenit, quod non eveniat in istis inferioribus effectus ad quem haec particularis virtus coelestis, aut etiam universalis illa virtus, in hac particulari virtute limitata, inclinat, sed alius propter alias causas praeter eius intentionem et inclinationem eveniat.

Ad secundum dubium respondetur:

Et dicitur *primo,* (supposito quod S. Thomas loquatur de concursu causae agentis impedientis) quod *dupliciter* possumus loqui de effectu corporis coelestis; scilicet, aut de eo quem producit *mediante* aliqua particulari causa potenti deficere; aut de eo quem per se ipsum *immediate* producit. Si loquamur de illo quem *mediante* aliqua causa defectibili producere potest, sic potest esse quod non sequatur effectus ex aliqua causa efficiente, impediente actionem alterius causae, ut ab ipsa egeditur. Si autem loquamur de illo quem *immediate* producit, sic non potest impediri per actionem alicuius causae agentis, quae impediat ipsam actionem, ut egreditur ab agente; cum virtus coelestis debilitari, aut alterari non possit: sed impediri potest ex parte materiae, quia cum virtus coelestis non agat nisi per motum, et sit finita et limitata, requirit materiam dispositam et determinatam ad susceptionem influxus coelestis. Contingit autem aliquando ut materia non sit disposita ad susceptionem talis influxus, aut propter grossitiem suam, aut propter frigiditatem, vel caliditatem, vel aliquid huiusmodi: sive illa indispositio sit a natura, sive sit ab aliquo extrinseco agente causata, et tunc propter concursum talis materiae indispositae cum virtute coeli per accidens evenit, ut non sequatur coelestis effectus. Non ergo id quod dicitur, VI *Metaph.* contradicit ei, quod hic dicitur, quia ibi loquitur S. Thomas de effectu cuius ipsum tantum coelum est causa, hic antem loquitur de effectu coeli mediante causa contingente producibili.

Dicitur *secundo,* quod ex verbis S. Thomae non habetur hic, quod loquatur de concursu tantum causae agentis impedientis actionem alterius, ut egreditur ab agente, sed indifferenter loquitur de concursu; sive sit concursus per accidens causae agentis impedientis actionem, ut egreditur ab agente; sive sit concursus causae agentis impedientis, eo quod materiam indispositam reddat; sive sit concursus ipsius tantum materiae ex propria natura indispositae. In omni enim huiusmodi concursu verum est, quod licet causa impediens, secundum se possit in aliquod coeleste principium referri, non tamen omnis concursus habet causam per se coelestem virtutem; sed est aliquis concursus, qui cum sit per accidens, non potest in unam coelestem causam referri.

Advertendum ultimo, quod determinatio S. Thomae, scilicet quod corpora coelestia non agunt de necessitate in istis inferiori-

bus, non contradicit ei quod superius multotiens est dictum; scilicet, quod motus coeli, aut quod coelum est causa necessaria. Illud enim intelligitur, ut inquit VI *Metaph.*, quod corpora coelestia et eorum motus et actiones, quantum in ipsis est, necessitatem habent; quia videlicet, neque ipsa corpora corruptibilia, aut alterabilia sunt; neque quantum ex ipsis est, possunt non agere; huic autem non repugnat quod effectus eorum possint deficere propter indispositionem materiae, vel propter contingentiam, aut libertatem secundarum causarum.

CAPUT LXXXVII.

QUOD MOTUS COELESTIS CORPORIS NON SUNT CAUSÆ ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMÆ MOVENTIS.

Quia ad praedicta in Cap. 85. posset aliquis dicere: quod licet coelum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum, potest tamen earum esse causa, virtute animae moventis; vult S. Thomas hanc evasionem excludere: — et *duo* facit: *Primo* enim recitat quorumdam opinionem. *Secundo*, eam removet.

Quantum ad primum inquit, quod Avicenna posuit motus coelestium corporum esse causam nostrarum electionum, non per occasionem tantum, sed per se. Cum enim motus coelestis secundum ipsum sit ab anima, et sit motus corporis, dixit, quod sicut inquantum motus corporis habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras. — Ad idem etiam, inquit S. Thomas, opinio Albumasar in Primo sui *Introductorii* redit.

Quantum ad secundum, **arguit** contra praedictam positionem sic:
Primo: Actio corporis coelestis nullo modo se exstendit ad immutationem intellectus et voluntatis, nisi forte per accidens, ut supra est ostensum (*cap. 84. et 85*): Ergo anima coelestis corporis, si sit animati, non potest in intellectum et voluntatem imprimere mediante motu coelestis corporis: — Probatur *consequentia*: quia cum omnem effectum qui per instrumentum aliquod ab efficiente procedit, oporteat esse proportionatum instrumento, sicut agenti, aliud

non potest per aliquod instrumentum fieri, ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti.

« *Utrum per istrumentum possit fieri aliquid, ad quod nullo modo actio propria intrumenti se extendit. — Differentia inter instrumentum virtutis creatae et illud divinae virtutis.* »

Ad hanc rationem fortasse *diceret* aliquis, quod principium petit. Nam hoc probandum est, quod actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus et voluntatis. — Dicetur enim, quod licet actio corporis, ut corporis est, absolute non se extendat ad immutationem intellectus et voluntatis, ad eam tamen se extendit inquantum est instrumentum animae moventis, sicut et ab ipso S. Thoma ponitur, *4. Sent. dist. quarta, quaest. 1. art. 1.*; — eo quod res sensibilis, quae est sacramentum, inquantum est Dei instrumentum, causat in anima characterem, sive ornatum quendam, qui est species qualitatis, cum tamen corpus propria virtute in spiritum agere non possit.

Sed si diligenter haec ratio consideretur, apparebit non esse in ipsa petitionem principii, sed eam efficacem esse, et recto ordine procedere. *Aliud* est enim, intrumentum posse in aliquem effectum quem non posset virtute propriae naturae: Et *aliud* est ipsum posse attingere aliquod passum, in ipso aliquam formam causando, quod passum sua propria actione attingere non posset. *Primum* enim, non est dubium, posse instrumento convenire: nam calor naturalis animalis potest virtute animae, tanquam eius instrumentum, generare carnem, quam propria virtute generare non potest. *Secundum* vero, est omnino impossibile. Non enim potest instrumentum aliquem effectum, virtute principalis agentis, in aliquod passum inducere, quod sua propria actione attingere non possit. Videmus enim calorem, qui est animae instrumentum, sua propria actione, quae est calefactio, attingere corpus in quod cibus virtute animae convertitur. Similiter videmus, quod serra omnem illam materiam, sua propria actione quae est scindere, attingit, in quam ars per ipsam, tanquam per istrumentum, formam artificialem inducit.

Secundum ergo hunc sensum procedit ratio S. Thomae. Nam cum illud non possit per aliquod instrumentum fieri, ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti, neque scilicet per modum inducentis formam, neque per modum disponentis aliquo modo materiam, aut subiectum, neque per modum aliquo modo agentis in illud passum; et actio propria corporis coelestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus, et voluntatis; scilicet, aut formam principalem inducendo, aut disponendo, directe in ipsum intellectum et voluntatem agendo, ut superius est ostensum;

manifeste sequitur, non posse corpus coeleste esse instrumentum animae moventis ad immutandum intellectum, aut voluntatem.

Nec assumitur quod est probandum: quia probandum est, quod coelum non potest esse causa electionum nostrarum, ut instrumentum animae moventis; assumitur autem, quod coelum sua proprie actione non potest attingere intellectum, et voluntatem, quod longe diversum est a conclusione. Et est simile, ac si quis probaret ex ferro non posse per serram instrumentaliter fieri scamnum, quia actio propria serrae, quae est scindere et dividere, non potest ferrum attingere.

Quod autem obiicitur de sacramento causante characterem in anima, non obstat: quia *aliter* loquendum est de instrumento divinae virtutis, et *aliter* de instrumento virtutis creatae. Virtus enim creata cum non utatur instrumento, nisi ab agendum, praesupponit in instrumento, quo utitur ad aliquem effectum, virtutem naturalem, qua possit attingere passum in quod agere intendit, alioquin non magis uteretur uno instrumento, quam alio. Unde videmus in artificialibus, ad diversos effectus diversa aptari instrumenta, et secundum diversitatem materiae, in quam ars operari intendit, diversa accipi instrumenta, quae sua actione materiam possint attingere: Idem etiam in naturalibus videmus. Virtus autem divina utitur sacramentis, non tantum ad agendum, sed etiam ad significandum, unde a Theologis ponuntur non solum in genere causae, sed etiam in genere signi: ideo non praesupponit virtutem activam naturalem in ipsis, qua possint agere in animam, in quam intendit Deus gratiam per ipsa causare, sed praesupponit in ipsis convenientiam naturalis actionis ipsorum ad significandum actionem Dei in animam, et effectus ipsorum ad significandum effectum divinum: virtutem autem qua possint in animam operari, illis supernaturaliter tribuit; sicut quia aqua baptismalis per suam actionem naturalem, quae est corpus abluere et mundare, est conveniens signum spiritualis absolutionis, et mundationis, quae fit in baptismo per gratiam; propterea ipsam assumit Deus, tanquam instrumentum ad causandum gratiam, dans sibi supernaturalem virtutem qua possit, suam naturalem actionem circa corpus exercendo, etiam supernaturaliter in animam aliquam dispositionem ad gratiam introducere: sicut et igni inferni dat virtutem animarum detentivam, quam sibi nulla virtus creata dare potest.

Ratio ergo S. Thomae optime procedit in proposito, ubi agitur de instrumento virtutis creatae, non autem procederet de instrumento virtutis divinae. — Ideo cum Capreolus, in *4. Sent. d. 1, q. 1,* respondens ad argumentum Durandi, inquit: — non esse universaliter verum, instrumentum agere naturaliter, et virtute propria, aliquam actionem circa quamcumque materiam, circa quam agit supernaturaliter, et in virtute alterius: — si intelligatur non esse universaliter verum, quia sit etiam aliquod instrumentum virtutis

creatae, quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agentis naturalis operatur; non puto bene dictum: non enim, ut arguebatur, posset ratio hic posita, salvari, neque salvari posset ratio posita *de Verit. q. 5, art. 10, ad 4*, qua arguit S. Thomas, quod quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem; secundum autem virtutem corporalem non agit corpus coeleste nisi in corpus; ideo et actio corporis coelestis, quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

Secundo arg. Si una anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non pervenit ad aliam animam nisi mediante corpore: — Declaratur exemplo manifestationis intelligentiae per vocem significativam: — Ergo si anima coelestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram, nisi per mutationem corporis nostri: Sed illa non est causa nostrarum electionum, scilicet sufficiens, sed occasio tantum; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia causa agens particularis, in agendo, similitudinem gerit causae universalis, et est eius exemplum.

Tertio arg. Corpori coelesti, quod moveri ponitur ab anima coniuncta, propinquius est corpus nostrum, quam anima: Ergo immutatio corporis coelestis ab anima eius procedens, non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore: Ergo motus corporis coelestis non potest esse causa nostrae electionis, scilicet directe per hoc quod est ab anima. — Probatur *antecedens*: quia anima nostra non habet ordinem ad corpus coeleste nisi mediante corpore; cuius signum est, quod intellectus separati nullum habent ordinem ad corpus nisi forte moventis ad motum. — *Prima* vero *consequentia* probatur; quia cum movens et motum oporteat esse simul, oportet ut a primo movente perveniat motus ad ultimum quod movetur, ordine quodam, ut scilicet movens per id, quod est sibi proximum, moveat id quod est ab eo distans: — *Secunda* quoque *consequentia* probatur; quia ad motum corporis non movetur anima, nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est: quod ordo propinquitatis mobilium ad primum quod movet, non est ordo *situalis*, sed est ordo *mutabilitatis* secundum naturae institutionem; ut illud videlicet, dicatur propinquius primo moventi, quod per prius natum est ab ipso moveri, illud vero dicatur remotius, quod natum est ab ipso moveri posterius: unde tanto magis aliquid distat a primo movente, quanto secundum ordinem naturae, rebus inditum, posterius natum est ab ipso moveri; et per plura media

oportet ad ipsum ipsius actionem pervenire. Corpus autem nostrum medium est inter corpus coeleste et animam nostram, secundum hunc ordinem; cum ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus coeleste, nisi quia est corpori unita; cuius conveniens signum adducit S. Thomas, quia substantia intellectualis separata a corpore, non habet talem ordinem ad corpus coeleste, imo magis comparatur ad ipsum sicut movens ad motum; idcirco, non pervenit immutatio corporis coelestis ad animam, etiam virtute animae facta, nisi corporis immutatione mediante, de qua superius est ostensum, quod est tantum electionis nostrae occasio quaedam, non autem sufficiens causa: et in hoc consistit ratio S. Thomae.

Quarto arg. Secundum positionem Avicennae et quorundam philosophorum aliorum, intellectus agens est substantia separata agens in animas nostras, inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu: Hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus: Ergo quod directe agit in animam, non agit in eam per motum corporeum; sed magis per abstractionem ab omni corporeo: Ergo etc.

Adverte, quod ista ratio est persuasiva tantum ad hominem Avicennae sectatorem; quia si intellectus agens apud Avicennam est substantia separata, et agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas, a materialibus et corporalibus conditionibus abstractas, signum evidens est, si quid directe in animam nostram agat, illud non agere in ipsam per motum corporeum. Non est autem ratio absolute concludens, quia apud Aristotelem et S. Thomam falsum est, ut superius in Secundo libro est ostensum, intellectum agentem substantiam separatam esse.

Ultimo inquit S. Thomas, quod per easdem rationes probari posset motum coeli non esse nostrarum electionum causam per virtutem substantiae separatae.

CAPUT LXXXVIII.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ CREATÆ NON POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM, ET VOLUNTATUM NOSTRARUM.

Postquam ostendit S. Thomas, corpora coelestia non esse directe nostrarum electionum causam, vult consequenter ostendere, quod nec etiam substantiae separatae ipsarum sunt causa, sed solus Deus.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* ostendit male a quibusdam exponi auctoritates Sacrae Scripturae, quibus ostenditur Deum esse causam nostrarum electionum, Capitulo seq.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Neque animae coelorum, si quae sunt, neque aliae substantiae intellectuales separatae creatae, possunt directe voluntatem, idest actum voluntatis, nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.**

Probatur primo sic: Providentiae lex est, ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur: Ergo causa creata superior, tali ordine praetermisso, nec movere, nec agere potest: Ergo intellectualis substantia non potest movere voluntatem, nisi bono intellecto: Ergo non potest agere in voluntatem nisi per modum suadentis: — Probatur *prima consequentia*: quia, cum omnes creaturarum actiones sub ordine divinae providentiae contineantur, praeter leges ipsius agere non possunt. — *Secunda* vero probatur; quia proximum motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. — *Tertia* quoque probatur: quia movere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere.

(**Dubium**). Videtur aut haec ratio inefficax esse. *Posset* enim *dici*, quod cum loquamur hic de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, non videtur ad propositum esse, quod bonum intellectum sit proximum motivum voluntatis; quia bonum non

movet voluntatem per modum efficientis, sed per modum finis et obiecti: unde stant simul, quod intellectualis substantia moveat effective et proxime voluntatem, et quod voluntatis motivum proximum, per modum obiecti, sit bonum intellectum; et sic non removetur ordo divinae providentiae per hoc quod intellectualis substantia immediate moveat voluntatem: negatur enim, quod bonum cognitum sit proximum motivum voluntatis effective.

Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina S. Thomae in Quaest. *de Verit. q. 22, art. 9,* quod cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis, potest considerari vel ex parte *voluntatis,* vel ex parte *obiecti.* — Ex parte *voluntatis,* illud solum habet effective immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur, ipsum actum voluntatis causando, quod scilicet est intra ipsam, et eius actum operatur. — Ex parte vero *obiecti,* dicitur illud effective immutare voluntatem, quod non operatur intrinsece in voluntate, sed extrinsece voluntati obiectum proponit. Tale autem dicitur movere voluntatem indirecte, quia hoc solum agit, quod facit apparere aliquid esse bonum, ex qua apparitione voluntas in illud bonum seipsam movet. Et si quidem tale obiectum proponat quod sit natum voluntatem necessitare, aut ad eliciendum operationem circa ipsum, quod pertinet ad exercitium actus; aut si eliciat actum, quod eius actus sit prosequutio, aut sit fuga, quod est necessitare quo ad specificationem actus; tunc dicitur tale sufficienter movere voluntatem ex parte obiecti, non quidem causando ipsum voluntatis actum, sed proponendo tale obiectum, et faciendo ut illud taliter bonum appareat, quod ad eius praesentiam voluntas necessitetur in seipsa talem producere actum; sive potius homo per voluntatem, ut in superioribus est ostensum. Si autem proponat obiectum, quod non sit natum necessitare voluntatem, sicut sunt omnia creata; tunc dicitur movere voluntatem ex parte obiecti per modum persuadentis tantum, et aliqualiter indirecte inclinantis, non autem per modum necessitantis ad actum: *suasio* enim, *non cogit invitum,* ut Augustinus dicit in lib. *83, quaest.*

Ista ergo ratio optime procedit de motione voluntatis a substantia intellectuali effective. Quia enim non potest aliquid creatum immutare voluntatem effective, nisi proponendo bonum cognitum et faciendo illud apparere bonum; cum bonum cognitum sit obiectum voluntatis, et obiectum sit proximum motivum potentiae; ideo concluditur quod, substantia intellectualis non potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto, et consequenter, nisi per modum persuadentis, et indirecte voluntatem inclinantis.

Ad obiectionem ergo dicitur, quod licet quaeramus hic de motione per modum efficientis, et bonum intellectum non moveat voluntatem nisi per modum finis, non propter hoc tollitur efficacia

rationis; quia hoc est universaliter verum in ordine divinae providentiae, quod superior creatura non movet nisi mediante proxima causa, in quocunque genere causae agat. Ideo, cum immediatum et proximum motivum ipsius sit bonum intellectum, quod movet per modum finis et formae, licet non per modum efficientis, sicut et quaelibet potentia habet proxime a suo obiecto moveri, necesse est si aliqua substantia intellectualis movet voluntatem, ut illam mediante bono intellecto moveat, et consequenter moveat non intrinsece operando in voluntatem, sed tantum indirecte, et extrinsece.

Advertendum autem, cum inquit S. Thomas, *voluntatem moveri a bono sicut visum a colore;* quod hoc intelligendum est absolute, non autem quantum ad eundem modum motionis.

Secundo arg. In solo bono quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine: Ergo solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis. — Probatur *consequentia*: quia ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, per cuius formam reduci potest in actum, cum omne agens agat per formam; voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat.

« *Qua ratione solus Deus, sufficienter et adaequate, voluntantem intrinsecus movere potest.* »

Sed videtur ista ratio non concludere.

Primo, quia negari potest consequentia; ad cuius probationem diceretur quod: — si assumptum intelligatur ad hunc sensum, quod ab illo solo agente aliquid natum est moveri et pati, per cuius formam reduci potest in actum, secundum totam suam potentialitatem, falsum est. Nam materia prima potest reduci in actum ab agente aliquo, a quo non reducitur in actum quo ad omnem eius potentialitatem. — Si autem intelligatur secundum partem suae potentialitatis, sic falsum est ab illo solo appetibili voluntatem reduci in actum, quod motum desiderii eius quietat, nam et illud appetibile quod non quietat motum desiderii, reducit voluntatem ad actum: ut patet per experientiam.

Secundo, quia si debeat recte subsumi minor propositio, debet intelligi, quod appetibile est forma per quam agens movet voluntatem: Hoc autem est falsum, quia appetibile nominat terminum motus voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsece in voluntatem operatur.

Tertio, quia si quid concludit ista ratio, concludit quod solus Deus potest movere voluntatem per modum quietantis ipsam, sive eius desiderium: diceretur autem, quod hoc admisso, non sequitur nihil aliud agere in voluntatem; quia licet alia non agat in ipsam

causando quietem desiderii, agent tamen causando amorem, qui desiderium praecedit, et causando ipsum desiderii motum.

Ad huius evidentiam, *considerandum* est *primo*, quod cum *dupliciter* possit intelligi aliquid esse causam voluntatis humanae et electionis nostrae per modum agentis intrinsece in potentiam voluntatis; scilicet, aut tamquam *agens sufficiens* et adaequatum voluntati, sicut intellectus agens est agens sufficiens et adaequatum intellectui possibili; aut tanquam *agens insufficiens,* potens scilicet, inclinare voluntatem in volitum, sed non potens eam necessitare ad eliciendum actum volendi quietantem voluntatem. — Per *primam* rationem probavit S. Thomas nullo modo posse moveri intrinsece voluntatem a substantia intellectuali, sed tantum extrinsece; per *hanc* autem rationem probat particulariter, quod solus Deus potest sufficienter, et tanquam agens adaequatum movere intrinsece voluntatem per modum sufficientis agentis. In *tertia* vero ratione probat particulariter, quod etiam per modum agentis intrinsece, quomodocunque inclinantis, solus Deus voluntatem movere potest.

Considerandum secundo, quod bonum et appetibile, quod est obiectum voluntatis, est causa formalis a qua voluntas habet reduci in actum, et a qua eius operatio specificatur; sed illud solum appetibile habet sufficienter et adaequate reducere voluntatem in actum, tanquam scilicet forma extrinseca, quod ipsam natum est quietare ne aliud ulterius appetibile desideret; quia si aliquod appetibile non est natum quietare omnino voluntatem, constat quod illud non sufficienter et adaequate potest voluntatem in actum reducere: cum volitione enim illius remanere poterit alterius rei desiderium, et sic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

Considerandum tertio, quod cum omne agens agat per formam per quam mobile reduci habet in actum; necesse est, si appetibile est forma a qua in actum reducitur voluntas, quod appetibile sit forma agentis intrinsece in voluntatem. Agit enim unumquodque formaliter per suam formam qua est in actu; et si aliquid debet agere in voluntatem, tanquam agens sufficiens et adaequatum, oportet ut forma eius, qua est in actu, et qua agit in voluntatem, sit appetibile, et bonum quod natum est voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud ulterius desideret: et quia solum bonum divinum, quod scilicet est universale bonum et ultimus finis, potest omnino quietare voluntatem, cum voluntas in solo ultimo fine quietetur; ideo illud solum erit agens sufficiens et adaequatum, ac proportionatum voluntati, cuius propria forma est bonum divinum: et quia hoc est solus Deus; ideo solus Deus est tale agens: et hoc est huius rationis fundamentum, unde sic potest ratio formari: — Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, scilicet sufficienter et adaequate, per cuius formam potest in actum reduci, scilicet omnino: sed a solius Dei forma potest voluntas reduci omnino in

actum; ergo ab ipso solo potest effective sufficienter et adaequate moveri et pati. — *Maior* probatur; quia omne agens agit per formam suam. — *Minor* vero probatur sic: ab illius solius forma voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile, quod motum desiderii voluntatis quietat, cum per hoc solum omnino reducatur formaliter voluntas in actum: sed solius Dei forma, scilicet bonum ipsum divinum, est huiusmodi appetibile, cum ipsum solum bonum divinum sit ultimus finis; ergo etc. — Constat igitur, quod haec ratio efficax est, et ex notis procedens.

Unde, **ad primam** instantiam dicitur, quod assumptum ad probationem consequentiae sic intelligendum est, ut diximus: Ab illo solo agente natum est aliquid moveri, et pati, tamquam ab agente sufficienti proportionato et adaequato, per cuius formam reduci potest in actum omnino. Constat autem propositionem hanc, sic intellectam, non habere calumniam; nam materia a nullo agente particulari reducitur in actum sufficienter et adaequate, quantum ad totam suam potentialitatem.

Ad **secundam** dicitur, quod optime subsumitur minor propositio, ut patuit in ultima formatione rationis. Nam, licet appetibile nominet terminum motus appetitus, est tamen causa formalis motus voluntatis: et ideo si aliquid debet effective operari in voluntatem, intrinsece eam reducendo ad actum volitionis, oportet ut per ipsum appetibile agat tamquam per formam suam, ut sic appetibile sit principium et terminus motus voluntatis. Nam et voluntas non movet se ad ea quae sunt ad finem, nisi actuata aliquo modo fine, inquantum videlicet, ex eo quod in actu habet volitionem finis, causat in se volitionem eorum quae sunt ad finem; et homo non causat in se volitionem finis per voluntatem, nisi ipso fine sit actuatus ex parte intellectus: nisi enim cognitionem finis habeat, non potest velle finem: sicut et agens naturale non potest formam in materiam introducere, nisi eam in se habeat, aut formaliter aut virtualiter, ut sic forma sit principium et terminus actionis.

Ad tertiam conceditur, quod ista ratio solum concludit, quod solus Deus potest movere voluntatem per modum ipsam quietantis et agentis adaequati: imo potius ex eo, quod solus potest sua forma voluntatem quietare, concluditur quod ipse solus est, qui sufficienter et adaequate movere eam potest.

Tertio prob. Inclinationes naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit: Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius, qui naturae intellectualis est causa: hoc autem est solius Dei: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis, quae appetitus natu-

ralis dicitur ad proprium finem, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum appetitus non sit nisi quaedam inclinatio consequens formam; voluntas quae nominat appetitum naturae intellectualis, inquantum intellectualis est, nominat inclinationem naturae intellectualis in aliquid, licet istae inclinationes sint diversorum generum, et diversorum modorum: sicut autem in natura intellectuali est considerare, et virtutem qua potest actu intelligere, et actum intelligendi ac formam intellectam, secundum quae dicitur actu intelligens; ita ex parte inclinationis intellectualis, *duo* sunt consideranda: scilicet, *virtus* qua natura intellectualis potest inclinari actualiter in aliquid; et *operatio* talis virtutis, secundum quam dicitur natura intellectualis actu volens. *Prima* est virtualis sive habitualis inclinatio, cui nomen voluntatis est impositum, et haec proportionaliter respondet naturae intellectuali potenti actualiter intelligere. *Secunda* vero, est actualis inclinatio proportionaliter respondens intellectualis naturae operationi. Unde, sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturae in aliquid, et dicitur appetitus naturalis; ita in natura intellectuali appetitus est inclinatio naturae intellectualis inquantum intellectiva est: propterea omnis actus voluntatis est inclinatio actualis ipsius naturae intellectualis: et dare inclinationem actualem tali naturae, et inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur. — Manifestum est autem quod inclinatio naturae in aliquid, non provenit nisi ab ipsa natura, et a dante naturam, tanquam scilicet a causante ipsam inclinationem. De tali enim motione procedit ratio, sicut motus gravis deorsum non est, nisi a forma gravis, et a generante dante talem formam. Ideo manifeste relinquitur, actum voluntatis a solo Deo causari, qui naturam intellectualem, secundum fidem, solus causat,et ab ipsa intellectuali natura volente.

Quarto prob. Si voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, per modum scilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus: Sed violentum repugnat voluntario: Ergo non potest motus voluntatis ab extrinseco agente provenire, sed ab interiori: Ergo a solo Deo potest causari. — Probatur *assumptum* per diffinitionem violenti, III *Ethic.* (*cap. 2*). (1) — Probatur vero *ultima consequentia*; quia nulla substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua inferiora; sed solus Deus, qui solus est causa ipsius, et sustinet ipsam in esse.

Adverte, quod *dupliciter* potest aliquod agens esse extrinsecum alicui moventi et operanti: *Uno modo*, virtualiter tantum, quia videlicet forma qua operans operatur, est ab ipso causata, licet ipsam

(1) Violentum est: « *cuius principium est extra, nihil conferente vim passo* ».

non conservet in esse, et per consequens in ipso remanet virtus agentis, sicut generans gravia dicitur virtualiter contineri in gravi, ratione gravitatis sibi datae ab ipso generante. *Alio modo*, non tantum virtualiter, sed etiam secundum essentiam propriam: sicut substantia immaterialis, quae non solum dedit operanti formam qua operatur, sed etiam ipsam formam sua actione conservat in esse; quo modo dictum est superius (*Cap. 68.*) Deum esse in omnibus rebus per essentiam, inquantum omnibus dat esse, et omnia in esse conservat. Ad hoc ergo, quod operatio alicuius ab aliquo movente causata non sit violenta, requiritur quod ipsum agens et movens ad talem operationem, sit intrinsecum operanti, aut secundum essentiam et virtutem simul; aut secundum virtutem formae qua operans operatur. Si enim movens nullo illorum modorum fuerit intrinsecum, operatio erit violenta, utpote penitus ab extrinseco proveniens. Substantia autem creata nullo istorum modorum est intrinseca naturae intellectuali; quod dedit intelligere S. Thomas, dum dixit: quod solus Deus causat ipsam: per quod excluditur quod substantia creata non est illi intrinseca virtualiter ratione formae qua operatur; et quod sustinet ipsam in esse: per quod excluditur, quod substantia creata non est illi intrinseca per essentiam. Ideo, optime sequitur, si ponatur ipsam movere voluntatem, directe causando voluntatis actum, quod talis motus erit violentus.

Sed occurrit **dubium:** Sicut enim dicit S. Thomas, II. *Physic.* (*lec. 1. sup. text. 2.*) quod motus coelestis est naturalis non ratione formae, sed ratione materiae, inquantum coelum habet aptitudinem naturalem ad hoc ut moveatur; ita in proposito poterit dici, quod motus voluntatis licet sit ab intellectuali substantia creata extrinseca, non sequitur quod sit violentus; quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc, ut moveatur a tali substantia.

Respondetur, quod *aliter* loquendum est de motu quo aliquod passum habet, ut moveatur tantum; et *aliter* de motu, qui est operatio eius, quod dicitur moveri; quia cum motus sit *actus existentis in potentia*, naturalitas motus considerari potest, non tantum ratione formae, sed etiam ratione materiae, ex qua aliquid habet quod sit in potentia: et propter hoc motus coeli dicitur naturalis, quia habet potentiam naturalem ad hoc, ut tali motu moveatur: operatio autem est *actus existentis in actu* per formam. Ideo ad hoc, ut operatio sit naturalis, ut naturale distinguitur contra violentum, requiritur quod principium activum talis operationis sit intrinsecum, aut secundum sui essentiam, aut secundum virtutem formae qua operans operatur: propter hoc, si nullo modo ex aliquo intrinseco voluntas moveatur ad suam operationem, sed tantum ab agente extrinseco, erit eius operatio violenta.

Si dicatur, quod in tali motione eius operatio erit ab intrinseco, et ab extrinseco, inquantum erit ab ipsa potentia voluntatis

et substantia intellectuali, et sic non erit omnino ab extrinseco: — hoc *non valet*, quia ut ex praecedenti ratione patuit, operatio quae convenit rei per modum inclinationis cuiusdam, cuiusmodi est operatio voluntatis, non potest provenire a substantia intellectuali creata, mediante aliquo principio interiori, cum non sit causa illius principii interioris: ideo, si substantia intellectualis creata, moveret effective voluntatem ad actum, ille motus esset omnino ab extrinseco, et non mediante voluntate, tamquam mediante principio intrinseco, ad actum inclinante: sicut si grave moveretur ab aliquo, quod naturam gravis non causaret, ille motus non esset motus naturalis gravis, ut dicitur, *1. - 2. quaest. 9. artic. 6.*, sed esset alius motus violentus; puta, motus sursum: motum enim naturalem, ex parte formae, non potest causare quod non est aliqualiter causa naturae: unde ille qui lapidem deorsum proiicit, non movet lapidem deorsum, causando ipsum motum; sed applicando gravitatem ad suum opus: generans autem quod dedit sibi gravitatem, dicitur movens.

Circa illam declarationem: *Dico autem moveri ab extrinseco, quod moveat per modum agentis, et non per modum finis:* adverte, quod ex hoc declaratur diffinitio violenti, qua dicitur quod violentum est, *cuius principium est extra*. Intelligitur enim, de principio activo, non de principio finali; quia quamvis finis a quo aliquis movetur, sit extrinsecus ab eo quod movetur, non tamen talis motus dicitur violentus, immo est motus naturalis, si sit motus ab ultimo fine proveniens.

Quinto prob. Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est voluntas: Sed hic est solus Deus, qui solus animam creat: Ergo solus Deus voluntatem movere potest per motum agentis absque violentia. — Probatur *assumptum:* quia violentum opponitur naturali et voluntario motui, eo quod utrumque illorum oporteat esse a principio intrinseco: agens autem exterius, sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus; nihilque aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu vel actione, quam ipsum causet.

Circa hoc ultimum dictum *adverte*, ex doctrina S. Thomae *1. 2. q. 16. art. 1*, quod usus rei alicuius, importat applicationem eius ad aliquam operationem: quia ergo removens impedimentum, quod prohibebat motum corporis naturalis, quodammodo applicat naturam ipsius corporis ad suum motum, qui est quasi eius operatio in quam naturaliter inclinatur, et in quam tendit ex se, nisi impediatur; et per consequens applicat ad perveniendum ad naturalem et proprium locum, non autem dat illi corpori motum, virtute propriae naturae illum causando; ideo convenientissime dictum est,

quod removens prohibens magis utitur motu, vel actione, quam ipsum causet.

Adverte, quod ista ratio differt a praecedenti; quia praecedens procedebat ex eo, qood oportet principium motus voluntarii esse intrinsecum: substantia autem creata non est intrinseca animae intellectivae; ista autem procedit ex comparatione voluntarii ad naturale, quae sicut communi ratione opponuntur violento, ita in hoc conveniunt, quod sicut extrinsecum agens non movet naturaliter, et absque violentia, nisi causet in mobili intrinsecum principium motus; ita etiam in movente ad actum voluntarium oportet contingere. Quod cum substantia creata non sit causa voluntatis, quae est principium intrinsecum actus voluntarii, sed solus Deus; sequitur, ut non possit movere voluntatem ad actum voluntarium. Ista tamen ratio est praecedentis quaedam confirmatio.

Confirmatur conclusio auctoritate Prover. XXI, 1: *Cor regis in manu Domini; et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Et ad Philip. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.*

CAPUT LXXXIX

QUOD MOTUS VOLUNTATIS CAUSATUR A DEO, ET NON SOLUM A VOLUNTATE.

Quia ad auctoritates in superiori capitulo adductas, perversum quidam nituntur dare intellectum; ideo S. Thomas vult eorum interpretationem excludere, suamque positionem confirmare.

Circa hoc autem, duo facit: *Primo,* ponit eorum interpretationem. *Secundo,* illam reprobat.

Quantum ad primum, inquit, quod quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit, absque praeiudicio libertatis voluntatis, cum inquit Apostolus, quod, *Deus est, qui operatur in nobis velle, et perficere*; exponunt dicentes hoc intelligi debere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem quia faciat nos velle hoc, aut illud: et ista est expositio Origenis in III. *Periarchon.* Ex hoc etiam videtur processisse opinio dicentium providentiam non esse de electionibus, sed de exterioribus eventibus, quia non semper qui eligit aliquid consequi, poterit ad illud pervenire; et sic eventus actionum non subduntur libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

Quantum ad secundum **arguitur** contra hanc interpretationem, ostendendo quod non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem voluntatis.

Primo: Quia Isaiae XXVI, 12: dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Secundo: Quia cum inquit Salomon, loco superius allegato (*Prov. XXI, 1*): *Cor regis in manu Domini; et quocumque voluerit vertet (inclinabit) illud*: ostendit divinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Tertio: Arguitur ratione: Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei: Ergo Deus est causa non solum voluntatis, sed etiam volendi. — Probatur *antecedens:* quia nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute Dei, ut superius (*cap. 70.*) est ostensum. — *Consequentia* vero probatur, quia illud in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Declaratur in artifice respectu instrumenti. (1)

Quarto: In corporalibus omnis motus a primo motu causatur: Ergo et omnis motus voluntatis causatur a prima voluntate. — Probatur *consequentia;* quia perfectius invenitur ordo in spiritualibus, quam in corporalibus.

Quinto: Superius (*cap. 70.*) est ostensum, quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente: Ergo etc.

Sexto: Arguitur ratione Aristotelis in VIII *Eudemicae ethicae* (idest, ethicae ad Eudemum scriptae: nam libri Ethicorum qui habentur in usu, sunt ad Nicomachum scripti): « Quod aliquis intelligat, consilietur, eligat et velit, oportet aliquid esse causam; quae si est aliud consilium et alia voluntas praecedens, oportet devenire ad aliquod primum, cum non sit procedere in istis in infinitum. » Ergo Deus est primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum. — Probatur *assumptum*; quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. — *Consequentia* vero probatur; quia illud primum oportet esse aliquid melius ratione, nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus.

« 1° *Quomodo tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis, oportet ad aliquem actum devenire, qui sit a solo Deo tamquam a causa sufficiente.* — 2°. *Henrici difficultates proponuntur atque solvuntur.* »

1° — *Ad evidentiam* huius rationis considerandum est, quod in isto processu quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, et a voluntate ad intellectum, oportet tam ex parte intellectus, quam ex

(1) Inquantum instrumentum ab artifice, in cujus virtute agit, ad actum applicatur.

parte voluntatis, devenire ad aliquid primum, cuius Deus sit proxima causa per modum agentis totalis et sufficientis. Nam operationis naturalis causa agens est ille, qui dat naturam, sicut generans grave dat illi motum primo et per se, sicut agens quod movet. Unde cum sit aliqua operatio naturalis, tam intellectus quam voluntatis, et Deus sit naturae intellectualis immediata causa; operatio naturalis tam intellectus, quam voluntatis, est a Deo, tamquam ab *agente*, quod talem actionem producit; ab intellectu vero et voluntate tamquam a *forma* qua producitur: sicut motus deorsum est a gravitate tamquam a forma qua generans movet gravia.

Ex parte ergo voluntatis, in praedicto processu, oportet devenire ad aliquem actum primum, qui omnes alios voluntatis actus praecedat, qui actus est volitio finis; in hac vita quidem, sub communi ratione ultimi finis, sive sub communi ratione summi et perfecti boni: in statu vero patriae, etiam sub particulari ratione, scilicet divinae essentiae clare visae. Iste autem actus est naturalis in via quo ad *specificationem* actus, inquantum si voluntati proponatur summum bonum, et ipsa actum circa ipsum summum bonum eliciat, talis actus necessario est prosecutio, non autem fuga: in patria est necessarius etiam quo ad *exercitium* actus, inquantum voluntas videntis divinam essentiam clare, necessario elicit actum amoris et fruitionis circa ipsam. Unde iste actus quantum ad illud, quod habet naturalitatis et necessitatis, habet Deum pro principali causa, non autem voluntatem nostram, nisi sicut dictum est.

Ex parte etiam intellectus oportet devenire ad aliquem primum actum naturalem. Licet enim volitionem eorum, quae sunt ad finem, praecedat consilium et inquisitio, et tale consilium praecedat volitio finis, et consilii et inquisitionis inquantum libere consiliamur; quia tamen voluntas non fertur in bonum, nisi sit cognitum et apprehensum per intellectum, ideo necesse est esse aliquem actum intellectus' qui omnem actum voluntatis praecedat, et per consequens sit naturalis; utpote nullo modo a voluntate procedens: unde et istum actum oportet referre in Deum, sicut in causam proximam principalem, ut dictum est de actu voluntatis.

Quis autem sit iste actus, videtur dicendum, quod sunt illae cognitiones sive complexae sive incomplexae, quas absque electione, sed naturali inclinatione intellectus, elicimus praesente aliquo obiecto in intellectu: aut a principio, cum primum incipimus uti ratione et intellectu; aut cum primum incipimus de aliquo cognoscibili, et appetibili considerare. Rationabile enim videtur, ut ex phantasmatibus et intellectu agente, agentibus in intellectum possibilem, moveatur naturaliter intellectus ad alicuius cognitionem ante omnem electionem et ante omnem volitionem; cum non sit processus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, et oporteat ad aliquam devenire cognitionem, quae a voluntate non imperetur, et per consequens mere naturalis sit.

Hoc autem dixerim, non quia alio modo Deus non possit intellectum, et voluntatem movere ad aliquam operationem quam dando illi naturam ad quam de necessitate sequitur talis operatio, positis iis quae ex parte intellectus, et voluntatis requiruntur, posita scilicet specie intelligibili in intellectu et bene dispositis viribus interioribus apprehensivis; et posito appetibili in esse intellecto quo obiectum voluntatis fit in actu; sed quia iste est modus conveniens naturae intelligibili, secundum quem, eius operationes tandem habent reduci ad aliquos primos actus, qui sunt in Deum tamquam in principalem causam referendi. — Est autem et alius modus quo Deus aliquando intellectum et voluntatem movet, non ex naturalis inclinatione propriae naturae secundum se, sed ex sola motione, qua applicat intellectum ad intelligendum, et considerandum aliquod obiectum, et voluntatem ad aliquid volendum movet: qui quidem actus, licet non dicatur naturalis tamquam naturae principia consequens, dicitur tamen naturalis inquantum fit virtute superioris naturae dantis omnibus, et esse, et operationem: est enim unaquaeque natura disposita ad obediendum primae omnium causae. (1)

2°. — Ex his patet vanas esse rationes Henrici, a Capreolo recitatas, *2. Sent. dist. 25*, quibus arguit primum motum voluntatis non esse a Deo.

1° Tum videlicet, quia secundum generalem administrationem Deus omnia movet: non tamen dicuntur motus aliorum esse a Deo, nisi sicut a causa universali.

2° Tum quia tunc voluntas non esset libera, et domina suorum actuum.

Ad primum enim patet, quod non est eadem ratio de voluntate, et de aliis: quia motus aliarum rerum habent aliquas causas particulares in quas referri habent, sicut motus gravium, et levium refertur in generantem a quo principium formale motus acceperunt; motus autem naturalis intellectus, et voluntatis, quo dicitur creatura intellectualis naturaliter intelligere et velle, non habet aliquam

---

(1) Sunt haec revocanda ad ea quae habet Ferrariensis superius, cap. 70, ubi allegat et breviter exponit celeberrimum S. Thomae textum, (Quaest. de pot.) de ratione divinae causalitatis applicantis causam secundam ad agendum. Verum, ne dubium maneat quod ex Ferrariensis mente, per istam applicationem non intelligatur tantummodo divina operatio quibus res producit, conservat et movet ad bonum universale tantum; sed divina motio et praemotio, sensu quo ipsa docetur in schola Thomistica, sufficiat conferre, cum iis quae habet in praesenti capitulo, ea quae dicit in cit. cap. 70. in 2. responsione ad 2. dubium. pag. 405. — Cf. etiam quae habet in sequenti cap. 92. et adnotationes quae nos subiecimus cap. 67 et 68. Primi libri.

causam principalem proximam nisi Deum: quia ipse solus est causa proxima, et immediata naturae intellectualis ad quam huiusmodi operationes naturaliter consequuntur, modo exposito: sicut motus deorsum ad formam gravitatis: ideo motus naturales aliarum non ita sunt Deo attribuendi, sicut motus intellectus, et voluntatis.

Ad secundum etiam patet, quod non est inconveniens voluntatem non esse liberam, et dominam respectu omnium suorum actuum: ad actus enim ad quos naturaliter, et necessario inclinatur a Deo, non habet libertatem inquantum naturales sunt, et necessarii; et secundum illos, ut sic, non meretur et demeretur: sed habet alios actus liberos, eos videlicet ad quos ipsam movet Deus, non tamquam necessario volentem, sed libere: sicut sunt actus circa ea quae sunt ad finem, sine quibus finis haberi potest: sicut etiam est actus circa ultimum finem, in via, quantum ad eius exercitium.

Mens ergo rationis est, quod oportet devenire ad aliquam primam cognitionem intellectus, quam nullum consilium, et nulla volitio praecedit, quae sit eius causa: et huius cognitionis causa est Deus, qui dedit talem naturam intellectui, ut in talem cognitionem, praesente obiecto in intellectu, et bene dispositis phantasmatibus, tendat necessario: similiter oportet devenire ad aliquem actum voluntatis quem nullus alius actus voluntatis, neque aliquod consilium praecedit ut causa, et ipsius Deus est causa, qui voluntati dedit naturalem inclinationem in illum actum, aut quantum ad *exercitium,* aut quantum ad *specificationem.*

« *Utrum, et qua ratione, Deus sit actuum voluntatis causa movens et determinans. — Dubia Scoti solvuntur.* »

Circa ipsam conclusionem, quae ponit Deum esse causam actuum voluntatis, **dubitatur** ex Scoto, *37, dist. 2, Sent. in 2, quaesito.*

Primo. Nulla potentia habet perfecte in sua potestate effectum qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa, cuius causatio non est in potestate illius potentiae: — Quia quod habet perfecte effectum in sua potestate, potest se solo in illum; vel causatio cuiuslibet concurrentis, est in eius potestate: sed causatio Dei non est in potestate voluntatis creatae: ergo si Deus necessario concurrat immediate ut causa, scilicet immediata respectu volitionis creatae: voluntas creata non habet plene in sua potestate illam volitionem; hoc est falsum; ergo etc.

Confirmatur: Quia quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate.

Secundo. Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius eventum causa superior est determinata, cuius causae determinationem necessario sequitur deter-

minatio omnium causarum inferiorum: sed si voluntas divina est causa immediata meae volitionis, iam est aliqua causa determinata respectu eius, scilicet voluntas Dei; et determinationem eius necessario concomitatur determinatio voluntatis meae respectu eiusdem; igitur illud velle non est contingens; hoc est falsum; ergo etc.

Tertio. Cum Deus sit causa prior voluntate, quaeritur an in illo priori signo Deus causet immediate rectitudinem perfectam in velle; an non: si *primum,* sequitur quod voluntas in secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat: si *secundum,* idem sequitur, quia non potest in velle rectum: non habendo autem velle rectum, si habere non potest, non peccat; sequitur ergo quod voluntas peccare non potest.

Quarto. Tunc Deus esset totalis causa volitionis; ergo voluntas nullam haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodem genere causae.

Quinto. Aliqua est totalis causa sui effectus; ergo etiam voluntas; ergo Deus non causat immediate volitionem.

Ad omnia ista argumenta patet faciliter responsio ex iis quae superius in Primo libro (*cap. 67 et 85*) de scientia, et voluntate sunt determinata: verum tamen, ut etiam magis eorum inefficacia constet, supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quod Deus immediate causat actum voluntatis *immediatione virtutis,* non autem *immediatione suppositi:* sicut et de actibus aliarum virtutum, superius est ostensum, (*cap. 70*) voluntas autem causat ipsam volitionem immediate, immediatione *suppositi,* non autem immediatione *virtutis:*

Dicitur **ad primum,** quod habere perfecte in sua potestate effectum, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo,* quia illum potest producere, et non producere, et a nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione; et sic neque voluntas neque quaecumque alia causa creata habet effectum perfecte in sua potestate, quia omnis causa creata necessario dependet a prima causa, sicut in essendo, ita et in causando. *Alio modo,* quia potest producere effectum, et non producere, supposita prima causa a qua dependet, et a nulla causa ad producendum, aut ad non producendum necessitatur; et sic *conceditur* quod voluntas habet perfecte in sua potestate volitionem suam; et ad hunc sensum *negatur maior:* stant enim simul quod aliqua causa secunda, secundum se et absoluta, possit producere et non producere effectum, et tamen causatio alterius superioris causae non sit in eius potestate; quia, ut in superioribus est ostensum, (*Lib. I. c. 67 et 85*) stat libertas secundae causae cum necessitate immutabilitatis, sive cum necessitate suppositionis primae causae.

Ad *probationem, negatur assumptum.* Non enim oportet ut quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere; sed sufficit, ut se solo, tamquam proximo agente, possit illum efficere; nec etiam exigitur ut causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate, sed sufficit ut in eius potestate sit causatio causae concurrentis sui ordinis, quae scilicet sit causa proxima.

Ad *confirmationem* patet per idem: Quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, et tamen habere illud in sua potestate, *secundo modo* superius dicto; eo quod causa prima movet unamquamque causam secundam ad suum effectum, secundum conditionem ipsius causae secundae; causam enim non potentem deficere, sic ad suum effectum determinat, ut ipsum necessario absolute producat: causam autem quae deficere potest, ita determinat, ut tamen absolute deficere possit in producendo.

Ad secundum: — Dicitur *primo,* quod utique non dicitur aliquis effectus contingens in ordine ad voluntatem nostram, tamquam ad primam radicem contingentiae et libertatis; sed in ordine ad sapientiam, et voluntatem divinam, ut superius est ostensum, (*loc. cit.*) inquantum scilicet Deus, determinavit aliqua quidem evenire necessario, et istis dedit causas necessarias: alia vero evenire contingenter, et istis dedit causas contingentes.

Dicitur *secundo*, quod *maior* est *falsa* de causa superiori quae est determinata non necessario absolute, sed voluntarie; et est causa effectus aliarum causarum tam secundum esse quam secundum modum necessitatis aut contingentiae. Isto enim modo Deus est causa determinata ad productionem creaturarum: quia videlicet, libere se determinavit ad ipsarum productionem, cum posset absolute oppositum determinare, modo in superioribus ostenso: (*loc. cit.*) licet ista determinatio sit necessaria necessitate immutabilitatis.

Item, determinavit ut talis effectus necessario, talis vero contingenter eveniat, et *eius determinationem sequitur determinatio omnium causarum*: (1) quia videlicet, effectus quos determinavit per istas causas evenire necessario, ipsae causae necessario producunt: illos vero quos determinavit per illas causas contingenter,

(1) Pretium operis est simul conferre haec sapientissima Ferrariensis verba cum iis quae in libro I. cap. 67 profert, ubi docuit quod « *scientia visionis* (in Deo) *sequitur determinationem divinae voluntatis.* » Ex quibus simul collatis patet, sinceram Thomae interpretis mentem esse prorsus alienam ab iis quae postea Molina adversus Thomismum excogitavit relate ad scientiam futurorum contingentium, et divinam causalitatem in ordine ad actus contingentes et liberos — Vide etiam quae ad rem, cit. loc. Primi libri, nos adnotavimus, et Ferrariens. seq. c. 92.

et libere evenire, ipsae causae efficiunt contingenter. Cum ista tamen contingentia absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam, superius est ostensum, (*loc. cit.*) stare necessitatem *suppositionis*, qua dicitur effectus contingens evenire necessario, et infallibiliter, supposito quod Deus velit illum evenire voluntate *consequente*, et voluntate completa.

Ad tertium dicitur, quod non datur ex parte rei aliquod signum prius, in quo Deus ante ipsam voluntatem producat volitionem nostram. Si autem sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi, dicitur quod in illo priori in quo intelligimus volitionem quae est peccatum, terminare actionem divinam antequam a voluntate producatur, Deus dat volitioni perfectam bonitatem, quae nata est sibi convenire secundum suam entitatem absolutam, et in ordine ad Deum; non autem illam quae nata est sibi convenire inquantum ab humana voluntate procedit. — Cum infertur ex utroque membro, quod tunc voluntas in secundo signo non peccat, *negatur consequentia.*

Ad *primae consequentiae* probationem, dicitur, quod illa deformitas quae convenit actui volitionis ut a voluntate humana dependet, non opponitur bonitati, et rectitudini quam Deus in illo actu causat, sed rectitudini quam causat humana voluntas. Bonitas enim naturae, et in ordine ad Deum, et malitia moralis quae sumitur ex ordine ad voluntatem creatam, non opponuntur, immo unum fundatur in alio; sed bene opponuntur bonitas ex voluntate humana, et malitia ex eadem proveniens circa eundem actum. — Ad *secundae consequentiae* probationem, *negatur* quod secundum istam intellectus considerationem non possit voluntas in aliquid quod causa prior in primo signo non produxit; immo potest in rectitudinem quae nata est convenire ut a voluntate humana producitur: talis enim bonitas est habitudo ad regulas rationis secundum quas debet humana voluntas regulari: non inconvenit autem actum aliquam habitudinem habere secundum quod procedit ab humana voluntate quam non habet secundum quod a Deo procedit: quia non producit ipsum actum volitionis nostrae tanquam per ipsum formaliter volens sicut voluntas humana.

Ad quartum dicitur, quod causa totalis potest *dupliciter* accipi. *Uno modo*, pro causa quae se sola operatur, omnemque aliam causam excludit, et tunc *negatur antecedens:* quamvis enim Deus actum voluntatis producat immediate, non tamen est isto modo causa totalis, immo secum assumit ipsam voluntatem ad causationem illius actus; sic autem est causa totalis eorum quae per creationem producit, quia in creatione nullam creatam causam assumit. *Alio modo*, pro causa sufficiente in suo ordine; et tunc *negatur consequentia:* cum causa enim sufficienti in uno ordine, stat causa sufficiens alterius ordinis, et sic, cum cau-

salitate primae causae, stat causalitas alterius causae tamquam causae proximae.

Per hanc distinctionem patet solutio **ad quintum:** Nam si accipiatur totalis causa *primo modo,* sic *antecedens* est *falsum;* nulla enim causa creata potest agere non concurrente prima causa; et sic nulla est causa totalis isto modo. Si autem accipiatur *secundo modo, negatur ultima consequentia*: licet enim voluntas sit causa sufficiens suae volitionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin Deus ad illam tanquam proxima causa concurrat.

CAPUT XC.

QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANÆ SUBDUNTUR DIVINÆ PROVIDENTIÆ.

Postquam ostendit S. Thomas, quod humanae electiones neque corporibus coelestibus subduntur, neque substantiis intellectualibus creatis, sed soli Deo: vult ulterius ostendere illas divinae providentiae subiectas esse.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum: *Secundo,* removet quasdam instantias.

Quantum ad primum: **arguit** sic:

Primo. Deus est causa electionis, et voluntatis nostrae: Ergo electiones et voluntates nostrae eius providentiae subduntur. — Probatur *consequentia*: quia omnia quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit.

Secundo arg. Nisi sic esset, sequeretur quod corporalia a divina providentia subtraherentur, et sic totaliter nulla esset providentia. — Probatur *sequela*: quia omnia corporalia per spiritualia administrantur, et spiritualia agunt in corporalia per voluntatem.

Adverte, quod S. Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solum humanas electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectualium volitiones divinae providentiae subdi. Hoc autem facit, quia tam substantiae separatae quam animae humanae, in hoc quod intellectuales substantiae creatae sunt, inquantum huiusmodi, unius ordinis sunt, uniusque conditionis. Fundamentum autem huius rationis est, quia quod non habet providentiam de administratore aliquarum rerum, quoad actum quo illas administrat. neque etiam de ipsis rebus administratis provi-

dentiam habet: ordo enim effectus consequitur suae causae intentionem, et actionem. Ideo sequitur, si Deus non habet providentiam de actibus voluntatis, quibus creatura spiritualis corporalia administrat, ipsos ordinando ad suos fines, quod neque corporalium providentiam habebit.

Tertio arg. Substantiae intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Ergo si istae, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine divinae providentiae, multo magis et illae: —Probatur *consequentia*: quia quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem in quo bonum universi consistit. — Declaratur auctoritate Philosophi reprehendentis antiquos philosophos, II. *Physicorum*, *text. 44.* quod casum et fortunam in superioribus, non autem in inferioribus ponerent.

Quarto arg. Actiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, ut est ostensum superius (*cap. 50*): Ergo magis cadunt sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum. — Probatur *consequentia*: quia quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, cum etiam alia, eis mediantibus, ordinentur ad finem.

Ad evidentiam huius ultimae propositionis, considerandum est, quod sicut est ordo in causis efficientibus, ita et in causis finalibus ordo invenitur: sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primae causae, in comparatione ad ipsam habet rationem moti, in comparatione autem ad inferiora habet rationem moventis, et mediante ipso, inferius a prima causa movetur; ita in causis finalibus, quod est proximum ultimo fini, in comparatione ad ultimum finem, habet rationem ordinati ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine, habet rationem finis, et mediante ipso, alia ordinantur ad finem ultimum: sicut quia evacuatio cholerae propinquior est sanitati inducendae, quam sumptio medicinae, ideo cholerae evacuatio, quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, et ipsa sumptio medicinae ordinatur, mediante illa evacuatione, ad sanitatem: sumit enim aliquis medicinam propter sanitatem consequendam, inquantum per ipsam putat evacuandam choleram. Et sic patet, quod mediantibus iis quae sunt fini propinquiora, alia ad finem ordinantur. In proposito vero, aliae creaturae ordinantur ad Deum sicut ad finem, mediantibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant divinam bonitatem nisi inquantum prius perfectiones substantiarum intelligibilium aliquo modo manifestant, in quibus maxime divina bonitas manifestatur: superiora enim in entibus, sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Quinto arg. Quanto magis Deus aliqua amat, tanto magis sub eius providentia cadunt: Sed Deus substantias intellectuales

maxime amat: Ergo etc. — *Maior* probatur: quia gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat, cum in hoc praecipue consistat amor, quod amans amato bonum velit. — *Confirmatur* auctoritate Psalm. CXLIV, 20: *Dominus custodit omnes diligentes se.* — *Minor* et *Maior* simul, auctoritate Aristotelis, X. *Ethic.*, probantur. (1)

Sexto arg. Si solum exteriores proventus cadunt sub providentia, et non humanae electiones; sequitur, quod verius erit res humanas esse extra providentiam, quam quod providentiae subsint: Sed hoc ex persona blasphemantium inducitur Iob. XXII, 14: *Circa cardines coeli perambulat, nec nostra considerat:* et Ezech. IX, 9: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt:* et Thren. III, 37: *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non jubente?* Ergo etc. — Probatur *assumptum;* quia bona interiora hominis quae ex voluntate, et electione dependent, sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsum sunt: cuius signum est, quod per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista.

Quantum ad secundum, *removet* S. Thomas quasdam *instantias.*

Prima est: quia Eccl. XV, 14. 17-18; et Deuter. XXX, 15, videtur dici, quod Deus hominem sibiipsi relinquat. (2) — Sed *inquit* S. Thomas, quod verba illa inducuntur non ut hominum electiones a divina providentia subtrahantur, sed ut liberi esse arbitrii ostendantur.

Secunda est: quia et Gregorius Nyssenus in lib. *de Homine,* (*Phil. de provid.*, *c. 8, et ult.*) et Damascenus, in 2. lib. (*de fid. orthod. c. 30*) videntur dicere, quod ea quae sunt in nobis, divinae providentiae non subsint. (3) — Sed *respondet,* quod nihil aliud intendunt, quam quod ea quae in nobis sunt, a divina determinatione necessitatem non recipiunt.

Ad huius evidentiam considerandum est, ex iis quae habentur *de Verit. q. 5, art. 5,* quod licet omnia creata divinae subdantur providentiae, diversimode tamen hoc convenit substantiis intelle-

(1) Dicit ibi Aristoteles quod, Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis.

(2) *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra: *Proposui tibi aquam et ignem, ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* — *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e converso mortem et malum.*

(3) Nyssenus dicit: « Providentia est eorum quae non sunt in nobis: non autem eorum quae sunt in nobis. » Et Damascenus dicit: « Oportet noscere, quod omnia quidem praenoscit Deus, non omnia autem determinat. Praenoscit enim quae in nobis, non autem determinat ea. »

ctualibus, et aliis: caeterae enim creaturae sic cadunt sub divina providentia, quod sunt provisa tantum, et ordinata; substantiae autem intellectuales, sic sub ipsa cadunt, quod non solum provisae sunt, et ordinatae, sed etiam sunt providentes, et ordinantes, et seipsas, et alia: quia vero ipsae non sunt providentiae finis, sed etiam in Deum ordinantur sicut in finem, intantum sunt ordinatae, inquantum rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiuntur: et quia quod non est sibiipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigi habet, potest aliquando in operando a rectitudine deficere; ideo sic cadunt sub divina providentia substantiae intellectuales, ut in opere suae providentiae deficere possint, et peccare, et per consequens in suis operibus libertatem habent; et ideo ex hoc quod eorum electiones, et volitiones sub divina providentia cadunt, non sequitur quod ab illa necessitatem sic vel sic eligendi, habeant.

CAPUT XCI.

QUOMODO RES HUMANÆ AD SUPERIORES CAUSAS REDUCANTUR.

Ex iis quae praedicta sunt, *tria infert* S. Thomas *corollaria.*

PRIMUM est: quod *humana non aguntur fortuito;* quasi scilicet a nullo ordinata, et intenta; sed sic ad superiores reducuntur causas, quod electiones, et voluntates immediate a Deo disponuntur: — Cognitio intellectualis a Deo, mediantibus Angelis, ordinatur: — Corporalia vero, sive interiora, sive exteriora in usum hominis venientia, a Deo, mediantibus Angelis, et coelestibus corporibus, dispensantur.

Licet autem ista ex praecedentibus manifesta sint, omnia tamen, unica ratione simul probat, et **arguit** sic:

Omne multiforme mutabile, et deficere potens, oportet reduci, sicut in principium, in aliquod uniforme, et immutabile, et deficere non valens: Sed omnia quae in nobis sunt, inveniuntur multipliciter variabilia, et defectibilia: illa vero alia, opposito modo se habent. Ergo etc. — Probatur *minor* quo ad omnes partes: — Quo ad electiones nostras quidem probatur; quia in diversis, et a diversis, diversa eliguntur, et multipliciter habentur, cum et mutabiles sint, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine; tum propter mutationem rerum quae nos circumstant; et ut peccata testantur, sint

defectibiles; divina autem voluntas, quia volendo unum, omnia vult, uniformis est, et est immutabilis, et indeficiens, ut superius est ostensum (*lib. 1, c. 75 et 13*). — Quoad intelligentiam vero nostram probatur; quia cum ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregemus, ipsa multiplicitatem habet: et cum ex uno in aliud discurrendo procedamus, est mutabilis; propter permixtionem quoque phantasiae, et sensus, defectibilis est, ut errores hominum ostendunt. E contrario vero, Angelorum cognitio, cum ab uno fonte veritatis, scilicet Deo, cognitionem accipiant, est uniformis: cum autem non discurrant, sed puram veritatem simplici intuitu intueantur, est immobilis: cum vero ipsas rerum quidditates per seipsas intueantur, circa quas non potest intellectus errare, est indefectibilis. — Quo vero ad corporalia humana manifestatur; quia in ipsis est multiplicitas commixtionis, et contrarietatis, et non semper eodem modo moventur, cum motus eorum non possint esse continui et per alterationem et corruptionem deficere possint. E contrario autem, corpora coelestia sunt simplicia, et absque omni contrarietate, et motus eorum sunt continui, et semper eodem modo se habentes, nec in eis potest esse corruptio vel alteratio, scilicet corruptiva.

Adverte, cum dicitur, quod ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus; quod ly *quasi*, potest accipi similitudinarie, ratione ly *congregamus*. Non enim proprie congregamus veritatem ex sensibilibus, cum ipsa veritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu; dicimur tamen similitudinarie congregare, tamquam ibi praeexistat veritas; quia licet formaliter veritas in ipsis non existat, praeexistit tamen in ipsis originaliter, et fundamentaliter. Potest etiam accipi tanquam expressivum veritatis, quia ita est, quod aggregatio multarum veritatum in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur, et causatur.

Circa *secundam partem corollarii*, cum dicitur, cognitionem nostram intellectualem a Deo mediantibus Angelis ordinari; advertendum est, quod non sic est hoc intelligendum quasi cognitio angelica sit causa productiva intellectionis nostrae, tamquam agens immediate intellectum; quomodo Deus est causa humanae electionis agendo in voluntatem; sed ad hunc sensum intelligitur, ut haberi potest ex doctrina, S. Thomae, *Prima p. q. 113. ar. 1.* et *Secundo Sent. d. 11. ar. primo*, quod cum homines per divinam providentiam ad beatitudinem supernaturalem ordinentur, suam autem providentiam in inferiora Deus per superiora exequatur, homines qui inferiores sunt ad Angelos, ad boni sui consecutionem per Angelos movet. Nam quia multipliciter homo in rebus agendis variari et deficere potest, ideo data est a Deo hominibus Angelorum custodia, per quos ad bonum regulentur, et dirigantur, ac instruantur. Haec autem instructio, ut habetur, *2. Sent.*, ubi supra, *ad ultimum*, et *de Ver. q. 11. ar. 3.*, fit secundum quod dispo-

nunt, et illustrant phantasmata, quibus homo utitur in intelligendo, ut ex illis rectam cognitionem accipiat, et suo etiam lumine intellectuali, lumen intellectus humani confortant, ut vigorosius sit ad veritatem percipiendam. Unde cognitionem humanam ordinari et regulari per cognitionem angelicam, est ipsum Angelum, modis dictis, instruere hominem, et docere ipsum de iis quae ipse Angelus novit.

Sed resultat ex his **dubium**. Sicut enim per Angelos regulantur homines quo ad cognitionem, ita regulantur quo ad affectum, ut patet locis praeallegatis: ergo sicut reducitur cognitio humana in cognitionem angelicam tamquam in sui regulam, ita et volitio humana reducenda est in volitionem angelicam, sicut in regulam: ergo male, ista duo dividit et separat S. Thomas, cognitionem in Angelos referens, electionem autem in Deum.

Respondetur, quod electio *dupliciter* regulari potest: *Uno modo*, tanquam a fine, et forma. *Alio modo*, tanquam ab agente, et efficiente. *Primo modo*, regulatio electionis pertinet etiam ad Angelos, inquantum instruunt hominem circa cognitionem de agendis; dictum est enim superius, quod bonum cognitum movet voluntatem per modum finis, et formae; et quod substantiae separatae movent voluntatem per modum persuadentis. Non autem *secundo modo* ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solius Dei, qui solus, cum voluntate humana, est causa nostrarum electionum. Quia ergo hic intendit S. Thomas ostendere, quomodo res humanae ad superiores causas efficientes reducuntur, et regulare electionem, per modum efficientis, est solius Dei; regulare vero intellectionem effective, est etiam Angelorum, inquantum effective illuminant intellectum, et phantasmata, quae effective intellectum ad cognitionem movent; ideo unum retulit in Angelos, tamquam in invariabilem regulam, alterum vero retulit in Deum.

Circa illud quod dictum est: *cognitionem Angelorum esse indefectibilem*; attendendum ex doctrina S. Thomae, *Prima p. q. 58, art. 5*. Et in Quaest. *de Malo, q. 16, art. 6*, quod hoc intelligendum est de cognitione ipsorum circa ea quae ab ipsis naturaliter cognosci possunt, non autem de ipsorum cognitione ut ad supernaturalia se extendit; circa enim huiusmodi errare possunt, et deficere, eorum natura considerata, licet Angeli beati circa illa etiam non decipiantur, neque errent: quia cum voluntas eorum sit regulata, non applicant intellectum ad iudicandum de iis quae eorum facultatem excedunt.

Circa id quod dicitur: *cognitionem Angeli esse immobilem;* advertendum, quod illud non sic est intelligendum quasi in cognitione Angeli nulla sit successio, cum enim ostensum sit in praecedentibus, (*lib. 2. cap. 101*) quod non omnia simul cognoscunt, ne-

cesse est in ipsis successionem esse secundum quod cognoscunt diversa; sed intelligitur de immobilitate opposita dicursui intellectus nostri; ut enim hic dicitur, et ostensum est superius, non discurrunt a notis ad ignota, sed causam et effectum, principium et conclusionem uno actu apprehendunt, et intuentur.

CAPUT XCII.

QUOMODO DICITUR ALIQUIS BENE FORTUNATUS, ET QUOMODO ADIUVATUR HOMO EX SUPERIORIBUS CAUSIS.

Secundum corollarium est: *Aliquis dicitur bene fortunatus ex superioribus causis; scilicet Deo, Angelis, et coelo, et etiam ex causis superioribus dicitur quis infortunatus.*

Circa hoc autem, *tria* facit S. Thomas: *Primo* ostendit, quomodo homo est ex superioribus causis fortunatus. *Secundo,* quomodo quantum ad exitum suarum actionum ex superioribus causis iuvatur. *Tertio,* removet quaedam dubia.

Circa primum, *tria* facit: *Primo,* declarat propositum. *Secundo,* ostendit differentiam superiorum causarum in hoc quod est efficere hominem fortunatum. *Tertio* ostendit, respectu quorum dicitur quis bene, aut male fortunatus.

Primo, ergo **ostenditur,** *hominem ex superioribus causis fortunatum esse.*

Et *arguitur* sic: Dicitur alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem: Sed contingit aliquod bonum evenire homini praeter intentionem propriam, secundum dispositionem corporis coelestis, Angeli, et Dei. Ergo etc. — *Maiorem* non probat S. Thomas, quia ex iis quae in II. *Physic. (text. comm. 56.)* dicuntur, est manifesta, et exemplo inventionis thesauri declaratur; sed ponit *minoris* probationem, et declarationem; quam quidem *minorem,* formaliter ipse non ponit, sed ex suo processu dat intelligere. - Probat autem sic: Contingit aliquem operari praeter intentionem propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris cui ipse subest: — Declaratur exemplo domini mittentis servum, ut alium conservum inveniat, quem tamen ille praeter suam intentionem invenit: — Sed homo est ordinatus secundum corpus sub corporibus coelestibus, secundum intellectum sub Angelis, secundum voluntatem sub Deo: Ergo etc.

Secundo, declarat conclusionem: inquiens, quod cum Deus directe ad electionem operetur, actio vero Angeli operetur per modum persuadentis, et actio corporis coelestis per modum disponentis; quando aliquis ex impressione corporum coelestium inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualis substantiae, illuminatur eius intellectus ad eadem intelligenda, et ex divina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid utile eligendum cuius rationem ignorat; dicitur esse bene fortunatus: e contrario vero male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur; sicut de quodam dicitur Hierem. XXII., 30: *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur, etc.* Sensus est, quod dicitur aliquis bene fortunatus, quando ad ampliora bona ex istarum causarum superiorum dispositione pervenit quam excogitaverit: dicitur vero male fortunatus, quando ab iis quae prudenter disponit, deficit, et ad inopinata mala devenit.

Circa illam propositionem: *Ex lumine intellectualis substantiae intellectus hominis illuminatur*; attendendum quod *dupliciter* potest intellectus humanus ab intellectu angelico illuminari, ut habetur ex doctrina S. Thomae *1. p. q. 111. art. 1.* Et de *Verit. quaest. 11. art. 3.* — *Primo* quidem, per infusionem luminis spiritualis habentis esse intentionale, et per influxum in intellectu humano, eo modo quo virtus artis recipitur in istrumento: sic enim per tale lumen, quod est quaedam similitudo intentionalis luminis angelici, confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum, quod non intelligeret, et non consideraret sine huiusmodi lumine. *Alio modo*, non per infusionem alicuius luminis in intellectu, sed per formationem tantum aliquarum specierum in imaginatione, quae ex commotione spirituum, in quibus species sensatae conservantur, formari possunt; ex huiusmodi enim formis, sic virtute angelica in imaginatione formatis, intellectus aliquam cognitionem accipit, et aliquid considerat tamquam bonum, quod non consideraret: et quia omne quo aliquid manifestatur, lumen est, talis species potest lumen dici.

Hoc autem non sic intelligo, quasi sint isti duo modi separati omnino et concurrere non possint; immo, cum primo concurrit etiam secundus; sed quia potest secundus sine primo, ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione, ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest.

Secundo ostenditur, quomodo *diversimode dicitur homo bene fortunatus, aut male, in ordine ad huiusmodi causas*; et ponuntur multae *differentiae*:

Prima est: quia ex dispositione relicta in nostro corpore a corpore coelesti, ex qua homo ad aliquas electiones inclinatur, dicitur aliquis non solum bene aut male fortunatus, sed etiam bene aut male natus, ut patet ex Philosopho in magnis Moralibus (*lib. 2, c. 8.*): ex illuminatione vero intellectus ad aliquid agendum

vel instigatione voluntatis a Deo, non dicitur homo bene aut male natus, sed magis custoditus vel gubernatus: cuius ratio est, quia impressiones corporum coelestium in corpora nostra, causant in nobis naturales corporum dispositiones. Quod enim unus praeter rationem propriam eligat utilia, alius vero nociva, non potest provenire ex diversa natura intellectus, cum illa in omnibus sit una. Nam diversitas formalis induceret diversitatem secundum speciem, diversitas vero materialis inducit diversitatem secundum numerum.

Adverte, sensum istius differentiae esse, quod non dicitur unus bene natus, et alius male, nisi ex diversitate, quae in nativitate hominibus provenit; ut scilicet ille dicatur bene natus, qui ex sua nativitate habet dispositionem in natura ad ea quae sibi utilia sunt, ille vero male natus, qui ex sua nativitate habet ut ad sibi nociva disponatur. — Talis autem diversitas in hominibus ex nativitate proveniens, non potest attendi ex dispositione diversa intellectus et voluntatis secundum se, cum intellectus et voluntas essentiam animae immediate consequantur, et in ipsa sola radicentur; ipsa autem animae essentia, si secundum se consideretur, non habeat diversitatem, sed sit unius rationis, et unius dispositionis; si quam autem habeat distinctionem, et diversitatem, hoc ex diversitate materiae proveniat, ex qua individuatur: — Sed bene attenditur diversitas in hominibus a nativitate, secundum diversam corporis dispositionem; ideo, cum dicatur aliquid bene evenire, aut male hominibus ex Deo, et substantiis separatis, inquantum in intellectum agunt, et in voluntatem; non dicitur aliquis bene aut male natus ex istis causis, eo quod ex ipsis non proveniat a nativitate diversitas dispositionis intellectus et voluntatis; dicitur autem gubernatus, et custoditus, inquantum diversi diversimode secundum intellectum et voluntatem diriguntur ad suas electiones, et intelligentias. — Ex corporibus vero coelestibus convenienter dicitur aliquis bene aut male natus, quia ab ipsis proveniunt a nativitate et conceptione dispositiones variae corporales, secundum quas unus ad utilia disponitur eligenda, et alius ad nociva.

Secunda differentia est: quia homo non semper eligit id quod Angelus custodiens intendit, neque id ad quod coeleste corpus inclinat, semper autem eligit id quod Deus in eius voluntate operatur: unde custodia Angelorum interdum cassatur, iuxta illud Hierem. LI, 9: *Curavimus Babylonem, et non est sanata;* et multo magis coelestium corporum inclinatio cassatur, divina vero providentia semper est firma. Ratio huius diversitatis est, quia operatio Angeli, et corporis coelestis, est solum sicut disponens, dispositio autem quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligendum, sed operatio Dei est sicut perficiens.

Ista differentia ex superius dictis, satis est manifesta; illud solum est ad memoriam revocandum, quod licet necessarium sit,

ex suppositione, voluntatem velle id, ad quod Deus eam movet, absolute tamen contingenter vult, et libere.

Tertia differentia est inter corpus coeleste, et Angelum: quia videlicet, omnis dispositio ad electionem, ex corporibus coelestibus, est per modum alicuius passionis; scilicet amoris vel odii, vel irae, vel huiusmodi; eo quod corpora coelestia non disponant ad electionem, nisi inquantum imprimunt in corpora nostra, ex quibus incitatur homo ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem. Dispositio vero ad eligendum est ab Angelo per modum intelligibilis considerationis absque passione; aut scilicet cum illuminatur intellectus ab ipso ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur propter quem finem; quo casu cum homo pervenerit ad finem utilem non praeconsideratum, erit sibi fortuitum: aut cum instruitur, et quod hoc fieri sit bonum, et propter quem finem; quo casu non est fortuitum, quando pervenerit ad finem.

Adverte ex superioribus, quod *dupliciter* corpora coelestia in corpora nostra agendo, sunt nobis causa electionis; *aut* scilicet, causando aliquas dispositiones ex quibus sumus ad aliquas passiones habiles, sicut cholerici sunt proni ad iram : *aut* causando aliquam dispositionem ex qua aliquis motus passionis insurgit, sicut ex nimia frigiditate, corpori adveniente, insurgit appetitus ignis, et ex nimia caliditate, appetitus refugit calida: quia ergo ex corporibus coelestibus non instigatur homo ad aliquid eligendum, nisi altero istorum modorum; ideo bene dicitur hic, quod dispositio ad electionem ex corporibus coelestibus est per modum passionis, inquantum videlicet, non inclinat ad eligendum, nisi aliquam passionem excitando, ex qua natus est appetitus intellectivus ad aliquid trahi, et inclinari; inclinatur autem appetitus intellectivus a passione, ut habetur, *Prima 2. q. 9. art. 2,* et *q. 10, art. 3,* ex ea parte qua movetur ab obiecto : inquantum homo aliqualiter dispositus per passionem, aliquid iudicat esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret: et ideo, per hunc etiam modum dispositio corporalis, ex corporibus coelestibus proveniens, ad electionem inclinat, inquantum est origo, et fundamentum, ex quo provenit illud iudicium quo aliquid bonum, et conveniens iudicatur; et ideo dicitur per modum passionis inclinare.

Quarta differentia est, quia aliquod bonum potest accidere homini non solum praeter propriam intentionem, sed etiam praeter corporum coelestium inclinationem, et praeter illuminationem Angelorum, non autem praeter providentiam divinam; et consequenter aliquod fortuitum bonum, vel malum, potest homini contingere per comparationem ad ipsum, et ad illas alias causas, non autem per comparationem ad Deum. Ratio huius diversitatis est, quia vis activa spiritualis sicut est altior quam corporalis, ita est univer-

salior; et propterea non ad omnia ad quae se extendit humana electio se extendit dispositio coelestis corporis. Item, virtus humanae animae, vel etiam Angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium; et per consequens per comparationem ad ipsam in nulla re potest esse aliquid casuale, et improvisum.

Ad evidentiam huius differentiae considerandum est, quod *aliter* loquendum est de causa particulari, et *aliter* de causa universali. Quia enim causa universalis in plura potest quam causa particularis, non inconvenit aliquid fieri secundum ordinem causae universalis, quod non sit secundum ordinem causae particularis; et per consequens non inconvenit aliquid esse per se intentum a causa universali, quod sit praeter intentionem causae particularis; et idcirco sit casuale in comparatione ad causam particularem, licet non sit casuale in ordine ad causam universalem: causa autem particularis non potest in aliquid in quod non possit causa universalis, quum non agat nisi eius virtute. — Ideo non potest aliquid esse per se, in ordine ad causam particularem, quod tamen sit per accidens et fortuitum, in ordine ad causam universalem: immo si sit causa adeo universalis, quod omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens sive fortuito evenire: quia ergo anima rationalis universalior est, quo scilicet ad intellectionem, et volitionem, quam sit virtus coeli; ideo non inconvenit aliquid evenire per se, per comparationem ad ipsam, quod est per accidens et fortuitum, in ordine ad virtutem coeli: sicut quum virtus coeli inclinat ad unum, puta ad iram, et vindictam, et tamen homo ex voluntate, et libero arbitrio eligit mansuetus esse, parcereque inimico; quod enim iste mansuetus sit, parcatque inimico, est per se, respectu hominis, sed est per accidens, in ordine ad virtutem, et inclinationem syderum. Similiter, quum Deus maximus omnem causam particularem, tam naturaliter agentem, quam libere, sub se contineat, atque unamquamque applicet ad operationem, ut superius est ostensum (*cap. 70 et 89*); constat nihil posse esse per accidens et fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus evenit, excepto malo culpae, inquantum huiusmodi, est ab ipso provisum, et intentum.

Tertio ostenditur, *respectu quorum, dicitur quis bene aut male fortunatus*; et ponitur *duplex conclusio.*

Prima est: **Respectu moralium non potest quis dici bene, vel male fortunatus, sed bene aut male natus.**

Probatur *prima pars:* quia bona moralia non possunt praeter intentionem esse. — *Secunda* vero *pars* probatur; quia ex corporis dispositione naturali est quis aptus ad electionem virtutum, vel vitiorum.

Secunda conclusio est: **Respectu bonorum exteriorum**

potest dici homo bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab Angelis custoditus.

Adverte, quod bona moralia dicuntur actus voluntarii, et sub electione cadentes: Nam proprium moralium actuum est, quod voluntarii sint; ideo bene dicitur quod moralia non possunt praeter intentionem esse. Repugnat enim quod aliquid voluntarie fiat quod praeter intentionem eveniat, respectu eiusdem.

Adverte etiam, quod Deo attribuitur gubernatio hominis, Angelis vero custodia; quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem; primum autem et principale, inter ea quae hominis sunt, per quod homo ad finem pervenit per opera meritoria, est electio, quia nihil potest habere rationem meriti, nisi inquantum sub electione cadit: ideo quia Deus solus est causa humanae electionis interius agendo, sibi gubernationem hominis S. Thomas attribuit: ad custodiam autem hominis pertinet instructio de agendis, et quia per illuminationes Angelorum homines de huiusmodi instruuntur, idcirco Angelis hominis custodia attribuitur.

Quantum ad secundum principale ostenditur, quomodo quantum ad exitus suarum operationum homo a causis superioribus adiuvatur.

Et ponitur *duplex auxilium*: — *unum* est, secundum quod adiuvatur homo, vel impeditur a superioribus quantum ad ipsam electionem modis dictis: — *aliud* est, secundum quod consequitur robur, et efficaciam ad exequendum quod eligit, quae quidem efficacia non solum a Deo, et Angelis esse potest, sed etiam a corporibus coelestibus, inquantum in corpore sita est; ut est efficacia medici in sanando, agricolae in plantando, militis in expugnando. — Declaratur in rebus inanimatis quae sortiuntur efficaciam praeter eas virtutes quae qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, sicut quod magnes attrahit ferrum: sed multo perfectius hanc efficaciam ad sua opera efficaciter consequenda Deus hominibus elargitur. — Quantum ad *primum* auxilium, scilicet in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere: quantum vero ad *secundum* dicitur confortare. — Haec auxilia tanguntur simul in Psalmo XXVI, 1, quum dicitur: *Dominus illuminatio mea et salus mea; quem timebo? — Dominus protector vitae meae; a quo trepidabo?*

Adverte, cum dicitur medicum in sanando consequi efficaciam a superioribus causis; quod hoc intelligitur de operatione medici, qua ipse aliqua opera medicinalia exequitur, quia si loqueremur de inclinatione ad eligendum medicinam quae sit aegroto conveniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuvatur ad eligendum utilia.

Inter ista auxilia, inquit S. Thomas, *duplex* est *differentia*:

Prima est, quia ex *primo* auxilio adiuvatur homo tam in iis quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis: sicut iuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod detur ei virtus ad inveniendum thesaurum, cum ex nulla hominis virtute procedat, quod fodiens sepulchrum, inveniat thesaurum. *Secundum* autem auxilium ad illa tantum se extendit, ad quae virtus hominis; videlicet, ut quod medicus sanet, vel miles vincat in pugna, potest adiuvari non solum in hoc quod eligat convenientia ad finem, sed etiam ut per virtutem, a superiori causa acceptam, efficaciter exequatur: unde primum auxilium est universalius.

Circa illam propositionem; *Non potest iuvari homo ut ei detur virtus ad thesaurum inveniendum;* **dubium** occurrit, quia aliquis sciens ubi positus est thesaurus, habet virtutem ipsum thesaurum inveniendi, unde ipsum quaerendo ex intentione invenit: ergo non inconvenit quod homini ex superioribus causis detur virtus ad thesaurum inveniendum.

Respondetur, quod per virtutem inveniendi thesaurum, *duo* possumus intelligere; scilicet, aut virtutem per modum virtutis *dirigentis* operationem sive inventionem thesauri; aut virtutem per modum virtutis corporalis *exequentis.* — *Primo modo*, non inconvenit alicui dari virtutem inveniendi thesaurum, quia non inconvenit alicui revelari, et dari cognitionem thesauri, per quam ad eius inventionem dirigatur. *Secundo,* vero *modo,* non potest dari talis virtus executiva, quia virtus executiva quae est in membris, non terminatur ad ipsam thesauri inventionem, nisi mediante aliqua operatione terminata ad aliquem effectum cui inventio thesauri coniungitur, sive sit ambulatio, sive effossio sepulchri, sive quodcumque aliud tale. Coniunctio autem inventionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est, quod non semper aut pro maiori parte illi coniungitur. Non enim semper aut in maiori parte, fossioni sepulchri, aut inventioni ad talem locum, talis inventio thesauri est coniuncta. Ideo nullam habet causam naturalem per se, ut superius est ostensum; et propterea virtus quae est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inventiva thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eveniat et praeter eius intentionem sive inclinationem. De tali ergo virtute indendit S. Thomas, quod non potest dari homini, non autem de prima.

Ad *rationem in oppositum* dicitur, quod sciens ubi est thesaurus reconditus, et occultatus, habet virtutem directivam ad inventionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigitur ad illam operationem per quam devenitur ad thesauri inventionem; non

autem habet virtutem per modum exequentis ipsam, quae dicatur virtus thesauri inventiva.

Secunda differentia est, quia ex *secundo* auxilio quum detur homini ad prosequendum efficaciter ea quae homo intendit; non potest dici proprie loquendo homo bene fortunatus, sed bene ex *primo*; *aut* videlicet ipso solo agente, ut cum adiuvatur ad hoc solum, ut eligat illud cui coniunctum est aliquod commodum, quod provenit praeter intentionem, ut in inventione thesauri; *aut* actione alterius causae concurrente, secundum videlicet quod duo agentia diriguntur ad aliquam actionem vel motum, sicut cum vadens ad forum, causa aliquid emendi, invenit debitorem praeter intentionem.

Quantum ad tertium, removet S. Thomas *duo dubia*, quae ex dictis oriri possent.

I. — Quia enim dictum est ex coelo, et ex Deo inclinari hominem ad electionem alicuius, cui coniungitur aliquod commodum vel incommodum; posset **primo** aliquis *quaerere*: Utrum illud commodum vel incommodum sit fortuitum in ordine ad istas causas, sicut in ordine ad hominis intentionem.

Respondet autem, quod illud commodum, vel incommodum, quod relatum ad hominis electionem est fortuitum, relatum ad Deum amittit rationem fortuiti, non autem ad corpus coeleste relatum: cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est unus; et ideo non potest habere causam per se, aliquam virtutem naturalem: cum naturae sit proprium tendere ad unum, virtus autem coelestis est causa agens non per modum intellectus, sed per modum naturae: unde virtus coelestis licet possit per modum passionis, ut dictum est, ad fossionem sepulchri instigare; non tamen potest per se inclinare ad hoc totum quod iste effodiat sepulchrum, et locum ubi est thesaurus: agens autem per intellectum, quia intelligentis est multa ordinare in unum, potest esse causa inclinationis in hoc totum. Declaratur, quia etiam homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset ignorantem mittere ad fodiendum sepulchrum in loco thesauri, ut illum praeter intentionem suam inveniret.

« *An effectus per accidens in ordine ad unam causam, possit esse per se in ordine ad aliam. — Discrimen inter effectus per accidens in humanis, et in naturalibus, in ordine ad virtutem coelestis corporis — Quotupliciter aliquid potest esse secundum ordinem talis corporis.* »

Circa hoc **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia S. Thomas in VI. *Metaph.* (*lect. 3. sup. 8. text.*) videtur oppositum dicere eius quod hic dicitur. — Nam ibi ait, quod multi effectus per accidens in istis inferioribus inventi, si in causam coelestem referantur, inveniuntur non esse per acci-

dens. — Hic vero dicitur, quod cum aliqui effectus per accidens coniunguntur, talis coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest, et per consequens neque virtus corporis coelestis: constat autem haec opposita esse. — Videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet, quod potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum coelestium. Quod enim est secundum corporum coelestium ordinem, non est fortuitum per comparationem ad corpora coelestia.

Secundum dubium est, quia quod hic dicitur de agente per intellectum, scilicet quod potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quod iste fodiat sepulchrum, et locum thesauri; videtur contradicere ei quod superius dixit, non posse adiuvari hominem in hoc quod detur ei virtus ad inveniendum thesaurum.

Ad evidentiam primi dubii: — Considerandum *primo* est, quod cum nullum ens per accidens, inquantum per accidens est, habeat causam per se; nullus effectus per accidens in comparatione ad unam causam, potest esse per se in ordine ad aliam causam, nisi ammittat in ordine ad ipsam, rationem entis per accidens: si autem illam rationem ammittat, et accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere.

Considerandum *secundo,* quod aliter loquendum est de effectibus in eventibus humanis provenientibus, et aliter de effectibus naturalibus. — Nam effectus qui fortuito accidunt hominibus, non solum per accidens se habent ad effectum intentum ab homine, faciuntque cum illo unum per accidens; sed etiam per accidens se habent ad effectum ad quem corpora coelestia inclinant; puta cum homo fodiens sepulchrum praeter suam intentionem invenit thesaurum, ista thesauri inventio per accidens se habet ad fossionem sepulchri intentam ab homine, inquantum huiusmodi; et secundum se ad illam fossionem ordinem non habet tamquam ipsam per se concomitetur, cum videamus pro minori parte illa duo coniungi: per accidens etiam se habet ad illam fossionem sepulchri, inquantum homo ex inclinatione coelesti sepulchrum fodit, cum raro eveniat ut qui ex inclinatione coelesti sepulchrum fodit, inveniat thesaurum. — In effectibus autem naturalibus invenitur, quod aliquis effectus per accidens se habet ad proprium effectum alicuius causae, inquantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum, ut a causa coelesti provenit, per se ordinem habet; sicut floritio unius herbae, alia herba florente, ad floritionem alterius herbae, inquantum a virtute illius herbae provenit, secundum se ordinem non habet, sed per accidens se habet ad illam; cum virtus unius herbae causalitatem nullam habeat super floritionem alterius; quia tamen potest esse ut ab una virtute coelesti, proveniat utriusque herbae floritio eodem tempore, ideo floritio unius, quae per accidens erat in comparatione ad floritionem alterius, ut est ipsius herbae proprius effectus, in

comparatione ad ipsammet floritionem, prout a virtute coelesti dependet, habet ordinem per se, eo quod sese aut semper aut pro maiori parte concomitentur, tamquam ab una et eadem causa provenientes.

Ex his sequitur, quod cum in eventibus humanis id quod est unum per accidens, comparatum ad corpus coeleste, non amittat rationem per accidens uniti et coniuncti cum effectu ab homine intento; cum virtus coelestis directe non agat super voluntatem humanam, quae locum principalis agentis inter causas creatas tenet, respectu illius effectus ad quem fortuitus eventus consequitur, et eventus fortuitus raro effectui intento coniungatur; non potest habere unam causam coelestem, per se utriusque effectus coniunctionem intendentem: sed bene aliquis effectus naturalis, qui in ordine ad aliquam causam particularem est unum cum alio per accidens, potest in ordine ad causam coelestem esse unum per se cum illo; ideo potest habere unam causam per se naturalem quae sit una virtus coelestis.

Ad dubium (*primum*) ergo: — Dicitur *primo*, quod ea quae dicit S. Thomas in VII. *Metaph.* non contradicunt iis quae hic dicuntur: quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliqui effectus inveniri, qui licet non habeant ordinem per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in comparatione ad causam coelestem. Hic autem loquitur in eventibus humanis, in quibus effectus non habentes ordinem inter se, non possunt habere ordinem per se, etiam ad causam coelestem ordinati. — Et si aliquando videatur S. Thomas dicere, quod impossibile est aliquam virtutem coelestem esse causam eorum quae hic aguntur per accidens, sive casu, sive a fortuna; in quo et effectus naturales videtur includere, ut maxime videtur haberi, *Prima parte, quaest. 116. art. 1*; dicitur, quod non intendit absolute, nullum eorum, quae hic per accidens fiunt, posse a virtute coelesti per se procedere; sed quod inquantum per accidens est et casuale, secundum esse quod habet extra intellectum, et nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam coelestem; sed bene in causam intelligentem reduci potest, quae in illis quae nullum per se ordinem habent in natura, potest ordinem ponere secundum quod per intellectum apprehenduntur. Hunc sensum dat ipse intelligere dum *Prima par. quaest. 115. art. 6*, loquens de concursu per accidens causae alicuius impedientis actionem alterius causae, inquit, quod talis concursus non habet causam inquantum est per accidens.

Dicitur *secundo*, quod ea quae in principio capituli dicuntur, non contradicunt iis quae hic dicuntur. *Dupliciter* enim potest intelligi aliquid esse secundum ordinem corporis coelestis. *Uno modo* directe et per se, quomodo scilicet, virtus coelestis aut est causa illius per se immediate; aut est causa alicuius quod est per se illius causa: sicut floritio herbae dicitur esse secundum ordinem

corporis coelestis. *Alio modo,* occasionaliter tantum et indirecte, quando videlicet, non est causa per se illius neque mediata, neque immediata, sed est tantum causa alicuius quod est illius alterius occasio propinqua aut remota. — Cum ergo dicitur in principio capituli, aliquid posse contingere praeter intentionem hominis, quod est secundum ordinem coelestium corporum, intelligitur de ordine coeli occasionaliter: dicitur enim coelum ordinare ad aliquod commodum vel incommodum, inquantum imprimendo in corpus, voluntatem aliquo modo inclinat ad eligendum aliquid, ex quo provenit sibi utilitas; quem sensum dat intelligere etiam hoc loco, dum inquit, homini contingere bene aut male secundum fortunam ex corpore coelesti, inquantum ab ipso disponitur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum: hoc autem non repugnat ei quod dictum est, tale commodum vel incommodum fortuitum esse ad coelum relatum. — Quum autem probatur, quia quod est secundum ordinem corporum coelestium, non est fortuitum per comparationem ad ipsa; dicitur, quod illud est verum de eo quod est secundum ordinem ipsorum directe, et per se, non autem de eo quod est secundum ordinem ipsorum occasionaliter.

Ad secundum dubium respondetur, quod *dupliciter* potest intelligi inclinari hominem ad illud totum: *Uno modo,* accipiendo virtutem per quam habeat ordinem ad illius totius effectus productionem; et ad hunc sensum intelligitur quod dictum est superius, non posse dari homini virtutem ad inventionem thesauri, quae scilicet sit virtus executiva in membris existens. *Alio modo,* ex eo quod ad totum effectum movetur ex intentione alicuius causae moventis, licet non totus effectus sit secundum propriam ipsius intentionem, sed tantum aliqua pars eius; et sic intelligitur hoc loco: constat autem haec oppositionem non habere.

II. — **Secundum,** quod *dubitari* posset, est: Quia enim dictum est hominem esse bene fortunatum ex coelo, et ex Deo, *quaerere* aliquis posset: An homo dicatur ex coelo universaliter fortunatus, ita scilicet, quod in sua natura habeat impressionem coelestem ad eligendum semper vel in pluribus aliqua quibus commoda coniungantur per accidens.

Respondet S. Thomas, quod ex una virtute coelesti non potest quis esse universaliter bene fortunatus, sed solum quantum ad hoc vel ad illud; quia natura non ordinatur nisi ad unum: ea autem secundum quae accidit homini bene vel male secundum fortunam, non fiunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt infinita, et indeterminata, ut II. *Physic.* (*text. comm. 50.*) dicitur, et ad sensum patet: sed bene potest esse universaliter fortunatus, ita quod ex una coelesti inclinatione inclinetur ad eligendum aliquid cui per accidens coniungatur aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium, et sic de aliis. Ex una vero divina dispositione potest

homo ad omnia dirigi, et per consequens esse universaliter bene fortunatus.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod differt virtus naturalis corporum coelestium a virtute divina, qua Deus aliqua in inferioribus ordinat. et disponit. Virtus enim coelestis cum sit naturalis, non potest una existens ad multa inclinare, quae in aliquod unum per se non uniantur, quia virtus naturae ad unum tendit. Virtus autem divina qua res ordinat, est sua conceptio, qua universaliter cuncta disponit; et quia Deus unico conceptu omnia apprehendit et intuetur, atque distincta et multa in unum ordinat; ideo unica dispositione omnia providet, et gubernat. Propter hoc bene dicitur, quod per unicam virtutem coelestem, non potest homo esse universaliter bene fortunatus, quasi ex unica impressione coelesti inclinetur semper ad eligendum utilia, sed bene ex una divina dispositione et ordinatione potest homo esse ordinatus ad eligendum semper aut pro maiori parte ea quae sibi utilia sunt; et sic esset universaliter bene fortunatus, dum ad omnes suas electiones, aut ad maiorem partem ipsam, praeter eius intentionem aliqua commoda consequuntur.

Ex his quae dicta sunt, patet non esse omnino removendum quin homo possit ex coelo bene aut male fortunatus dici, ut voluit Ioannes Picus (*lib. 4. cont. Astrol. cap. 2. et seq.*) vir alioquin omnifariam eruditissimus. — Nec ratio quam assumit ex hoc capite, hoc probat; quia videlicet effectus fortuitus cum effectu intento non est unum per se, sed tantum per accidens: effectus autem qui est unus per accidens, non potest in unam causam naturalem reduci. — Nam. ut exposuimus, ex hac ratione non infertur, nisi quod aggregatum ex effectu intento et fortuito, non est ab aliqua virtute coelesti; et per consequens, quod non potest sic aliquis dici ex coelo fortunatus, quasi ad illud totum ex syderum impressione inclinetur: quod utique concedimus, et est de mente S. Thomae; sed per hanc rationem non probatur non posse hominem esse occasionaliter a coelo, et syderum positione fortunatum, inquantum ex aliquo syderum afflatu ad aliquas electiones occasionaliter inclinatur, ad quae aliqua sequuntur commoda: immo, vult S. Thomas, hominem hoc pacto posse dici ex corporum coelestium impressione fortunatum. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Augustini, Quinto *de civitate Dei* (*cap. 6.*), inquientis, « non usquequaque absurde dici posse ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sydereos, ex quibus, videlicet, corporum differentiis humanae actiones occasionari possunt. »

CAPUT XCIII.

DE FATO, AN SIT, ET QUID SIT.

Tertium quod infert S. Thomas ex praedictis est, quid de fato sit sentiendum.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* removet falsas opiniones de fato, *Secundo*, veram opinionem ponit.

Quantum ad primum tangit duas opiniones:

Prima est eorum qui fatum nihil omnino esse dixerunt, eo quod ea quae per accidens eveniunt a causis particularibus, a nulla superiori causa ordinari putabant.

Adverte, quod hanc opinionem, Augustinus in Quinto *De Civitate Dei* (*cap. 9.*) attribuit Tullio, (*lib. 2. de divinat.*) qui ut in superioribus est ostensum, visus est in libris *de divinatione*, providentiam negare et fatum, praesertim circa res humanas.

Secunda est illorum, qui posuerunt fatum aliquid esse, dicentes ea quae videntur a casu contingere, esse ab aliqua altiori causa praeordinata ut essent; et ista omnia, etiam electiones humanas, conati sunt in corpora coelestia tamquam in causas reducere, fatumque appellabant ipsam dispositionem syderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant. Sed hanc positionem impossibilem esse ex superioribus constat (cap. 71 et seq.): ubi scilicet ostensum est, ea quae ad intellectum, et voluntatem pertinent, non subdi directe corporibus coelestibus, et quod non omnia, etiam corporalia, a corporibus coelestibus de necessitate proveniunt. — Item, quod ea quae per accidens sunt, et fortuita, non possunt in unam naturalem causam reduci, qualis est virtus corporis coelestis.

Quantum ad secundum, ponit opinionem veram; et ait, quod hi qui ea quae hic casu eveniunt, in dispositionem divinae providentiae reduxerunt, dixerunt ordinationem quae est in rebus ex divina providentia esse fatum. — Ostendit autem hoc per diffinitionem Boëtii, de fato positam, *4. de Consol.*, (*prosa 6*) inquientis, quod fatum est: « *inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* » — Exponens autem S. Thomas hanc diffinitionem, ait, quod *dispositio* pro ordinatione ponitur; dicitur *rebus inhaerens,* ut distinguatur a providentia quae est ordinatio in mente divina existens, nondum rebus impressa; dicitur etiam

mobilibus, ut ostendatur quod ordo providentiae a rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Hoc itaque modo, inquit S. Thomas, negare fatum, est negare divinam providentiam. Verumtamen, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, nomen fati non est a fidelibus in usum sumendum, ne videamur illis assentire, qui omnia necessitati syderum subiecerunt.

Confirmatur, auctoritate Augustini, Quinto *de Civitate*, (1) et Gregorii, in *Homilia Epiphaniae* (2).

Circa expositionem diffinitionis datae a Boëtio de fato:

Considerandum *primo*, quod cum dispositio, *duo* significet, scilicet *qualitatem* quandam, secundum quod habitus et dispositio ponitur prima species qualitatis; et *ordinem*, qui est relatio: fatum dicitur dispositio non secundum quod nomen dispositionis significat qualitatem, sed secundum quod significat ordinem. Nam Augustinus fatum seriem causarum nominat, idest ordinem: propter hoc dicit S. Thomas, quod in hac diffinitione dispositio pro ordinatione ponitur.

Considerandum *secundo*, quod per ordinationem divinam in rebus explicatam, *duo* possumus intelligere: scilicet, *aut* ordinem effectuum divinae providentiae ad ipsam providentiam, secundum quod in rebus effectum est id quod divina providentia ordinavit; *aut* ordinem causarum secundarum ordinatarum ad aliquos effectus divinae providentiae producendos. Quum ergo inquit S. Thomas, ordinationem divinam secundum quod est rebus impressa, esse fatum; intendit ordinationem impressam, non quidem ipsis inferioribus effectibus, sed causis mediis, quibus, ordine quodam, divinae providentiae dispositio ad inferiora descendit; ut patet, *Prima par. quaest. 116. ar. 2.* Nam fatum habet aliquo modo rationem causae respectu inferiorum effectuum, ratione scilicet ipsarum causarum superiorum ordinatarum, licet ad divinam providentiam comparetur ut eius effectus: propter quod, ut inquit S, Thomas, *1. Sent. d. 30. q. 2. art. 1. ad quintum*, dicitur fatum quasi quoddam *effatum divinae ordinationis*, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus.

Considerandum *tertio*, quod fatum ipsum sive series et ordo causarum mediarum ad productionem inferiorum effectuum provisorum, secundum seipsum quidem mobile est, et variabile ac impedibile; quum corporales effectus in inferioribus fiant a corporibus coelestibus variabiliter, et contingenter, et multo magis electiones

(1) Si quis virtutem vel potestatem Dei, fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. » Aug. loc. cit. c. 1.

(2) « Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquod esse dicant. » Greg. loc. cit. hom. 10.

humanae. Propter hoc inquit S. Thomas, dixisse Boetium, ipsum mobilibus inhaerere, ut ostenderet divinae providentiae ordinem. qui ab ipsa per causas medias ad inferiora pervenit, non auferre contingentiam, et mobilitatem a rebus. Secundum autem quod subest divinae providentiae, immobilitatem, et necessitatem sortitur (ut inquit S. Thomas, *Prima p.*, *q. allegata art. 3*), non quidem absolutam, sed ex suppositione, et secundum modum qui divinae providentiae subest, scilicet ut contingenter, et defectibiliter causet; secundum quod in superioribus dictum est, hanc conditionalem esse veram: Si Deus hoc futurum esse praescivit, hoc erit. Sed de iis satis dictum est in praecedentibus (*lib. 1, c. 67*), et in Cap. seq. dicetur.

Attendendum *postremo*, quod *tres* modos acceptionis fati tangit hoc loco S. Thomas: — *Unus* est. secundum quod ordinatio effectuum in mente divina existens, quae dicitur providentia, fatum nuncupatur, sed hoc, ut dicitur *Prima parte,* ubi supra, *causaliter* dicitur, non *essentialiter*. — *Alter* est, secundum quod ipsa ordinatio secundarum causarum ad producendos effectus provisos, dicitur fatum. — *Tertius* vero est, prout fatum dispositio syderum dicitur, cuncta quadam necessitate producens.

Modus autem hic, *duos* illos modos complectitur quos Ioannes Picus in Quarto *adversus Astrologos* libro (*cap. 4*) ponit: quorum *unus* est, ut fatum dicatur causarum series ordoque nexu necessario cuncta producens: *alter* vero est, ut ipsa syderum constitutio, cum quid aut nascitur, aut concipitur, aut inchoatur, fatum nominatur. Horum enim modorum, secundum sub primo contineri constat, veluti particulare sub universali, et pars in toto continetur; esse enim syderum constitutionem, cum aliquid aut nascitur, aut concipitur, in hoc quod est esse seriem causarum necessario cuncta producentem, manifesto comprehenditur.

Praeter modos praedictos alium adducit ipse Picus modum fati, ex sententia Alexandri ex Aphrodiade in libro *de fato* (*cap. 4*), ad principes Severum, et Antonium; ut ipsa scilicet natura, quae aliud ab electione principium est, fatum dicatur; in qua significatione dici potest, quod ignis fato calefacit, et sol illuminat, et cum quis dissoluto corporis temperamento moritur, quod fato moritur: cum vero ex equo praecipitatur vel gladiis occiditur, non moritur fato: in quem modum de Didone Virgilius dicit (*lib. 4, Aeneid. vers. 696*):

Nam, quia nec fato, merita nec morte peribat.

Sed licet quintuplex huius nominis, fatum, significatio sit usitata, tamen apud eos qui fati nomine utuntur, ut praecipue sunt Stoici, significatio est, syderum dispositio, in qua quisque natus est vel conceptus, cuncta quae homini eveniunt, sive per se, sive per accidens et fortuito, necessario et inevitabiliter producens. Et ideo

licet catholicus, fati nomine ipsam divinam providentiam intelligat, aut dispositionem secundarum causarum ex divina providentia constitutam; ne tamen ad usitatam significationem ipsum nomen fati videatur assumere, etiam ab ipso nomine, iuxta Augustini consilium (5, *de Civit. cap. 1*), debet abstinere; atque cum de humanis eventibus sermo inciderit, debet potius dicere cuncta divina providentia regi, quam fato.

CAPUT XCIV.

DE CERTITUDINE DIVINÆ PROVIDENTIÆ.

Postquam ostendit S. Thomas, omnia divinae providentiae subdi, vult de ipsius divinae providentiae qualitate determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* agit de ipsius certitudine. *Secundo* de eius ratione, Cap. 97.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod divina providentia sit certa. *Secundo*, quod eius certitudo utilitatem orationis non excludit, Cap. sequenti.

Circa primum, *tria* facit. *Primo*, ponit ea quae videntur difficultatem in hac re facere. *Secundo*, propositum probat: *Tertio*, ad obiecta respondet.

Quantum ad primum, tangit *quinque*; quae videntur difficultatem afferre.

Primum est, quia probat Philosophus, VI *Metaph.* (*text. comm.* 7) quod si ponamus omnem effectum habere causam per se, et quod qualibet causa per se posita, necesse est effectum poni; sequitur quod omnia futura de necessitate eveniant. Ergo oportet dicere; aut quod non omnia divinae providentiae subduntur, cuius oppositum ostensum est supra; aut quod providentia posita, non est necesse eius effectum poni; et per consequens quod non est certa, aut quod omnia de necessitate contingant, cum providentia sit ab aeterno.

Secundum est, quia tunc haec conditionalis erit vera: Si Deus hoc providit, hoc erit: Et per consequens, sicut antecedens est necessarium, cum sit aeternum, ita et consequens necessarium erit: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cuius antecedens est necessarium; et sic sequetur quod omnia ex necessitate proveniant.

Tertium est. Si provisum est a Deo, quod aliquis sit regna-

turus; aut possibile est quod non regnet; aut non: Si secundum, ergo impossibile est ipsum non regnare: Ergo necesse est ipsum regnare. Si primum, possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere: Ergo hoc non est possibile; et sic oportet, si omnia a Deo provisa sunt, aut quod providentia non sit certa, aut quod omnia de necessitate eveniant.

Quartum est, quia ut argumentatur Tullius in libro Secundo *De divinatione (cap. 8)*: Si omnia sunt provisa, omnia aguntur fato, et nullum erit voluntatis arbitrium; et eadem ratione omnes causae contingentes tollentur.

Quintum est, quia providentia causas medias contingentes et deficere valentes non tollit: Ergo providentiae effectus deficere potest; Ergo etc.

Quantum ad secundum, *duae* ponuntur *conclusiones:*

Prima est: **Divina provisio omnino cassari non potest.**

Probatur *duobus suppositis,* quae in praecedentibus sunt ostensa: — *Unum* est, quod divinae providentiae ordo omnes res complectitur, cum sit omnium existentium causa omnibus rebus conferens esse, et per consequens omnibus conservationem largiens, et perfectionem in ultimo fine conferens, qui scilicet est assimilari Deo. — *Alterum* est, quod cum tanto perfectior sit providentia in praemeditando ordinem, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest perduci; in hoc vero quod ordo praemeditatus rebus imponitur, fit dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem, quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet; oportet, cum divina providentia in summo perfectionis consistat, ut in providendo, suae sapientiae praemeditatione sempiterna, omnia ordinet quantumcumque minima videantur: quaecumque vero aliquid operantur, instrumentaliter agant ab eo mota, et ei obtemperando ministrent ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicatur, excogitatum explicandum in rebus.

Adverte, quod addit S. Thomas; *ut ita dicatur*: ut det intelligere, quod non est proprie dictum ordinem providentiae divinae esse excogitatum, cum in Deo non sit virtus cogitativa; sed impropria locutio est; nominando ipsum actum intellectus cogitationem, ex aliqua similitudine cogitativae ad intellectum.

Istis suppositis, **arguitur** sic: Divinae providentiae executio impediri non potest, eo quod aliquod agens impediat sibi contrarium agendo; cum omnia quae agere possunt, necesse sit ut ei in agendo ministrent: neque etiam propter defectum alicuius agentis aut patientis; cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata: neque denique per ipsius

providentiae mutationem; cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra est ostensum (*lib. 1. c. 15*): Ergo divina provisio omnino cassari non potest.

Ad huius evidentiam, *considerandum* est *primo*, quod *aliter* loquendum est de divina virtute, et *aliter* de virtute corporum coelestium, licet utraque sit universalis. — Divinae enim virtuti, quia omnibus causis dat virtutem agendi, et omnes causae sunt eius instrumenta, nihil resistere potest in contrarium ipsius virtutis agendo. Si enim in contrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret ut motum a Deo. Similiter, sibi non potest deficere virtus activa, aut passiva quibus operetur, tamquam causis mediis, si Deus velit per causas medias operari, cum ipse infinitate suae potentiae omnibus causis secundis, eam quam voluerit possit virtutem tribuere. — Virtuti autem coelesti particulari potest aliqua causa resistere sibi, contrarium agendo; puta, si aliqua stella inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens, ad siccitatem operando: universali etiam virtuti coelestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quod, ut superius est ostensum, virtuti coelesti directe non subditur. Similiter, potest deficere virtuti coelesti causa media sufficiens, puta, si inclinet virtus coelestis ad generationem masculi, potest isti influxui deficere in aliqua generatione virtus activa hominis generantis; quando videlicet, virtus hominis generantis, qua coelum utitur, fuerit debilis et impotens: potest denique virtuti coelesti deficere conveniens dispositio materiae, quam suae actioni praesupponit; cum sit agens corporeum limitatatae virtutis. Ideo ordo virtutis coelestis ad aliquem effectum multipliciter cassari potest et impediri; ordo autem divinae providentiae cassari non potest; et propterea iste ordo est certus, ille vero incertus, et fallibilis.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae, *de Verit. q. 6. art. 3.* quod *alia* est certitudo cognitionis, et *alia* certitudo ordinis: certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc, quod ista existimatur de re sicut est; certitudo vero ordinis attenditur in hoc, quod causa infallibiliter suum effectum producat. Cum ergo dicitur quod divina providentia est certa, intelligitur, quod effectus quilibet divinae providentiae infallibiliter eveniet, et hoc significavit S. Thomas cum dixit, quod divina provisio omnino cassari non potest; dicitur enim ordinatio et provisio aliqua cassari posse, quando impediri potest ne quod ordinatum est, eveniat.

« *An, et qua ratione divinae providentiae ordo semper certus atque infallibilis sit.* »

Sed occurrit **dubium**: Videtur enim S. Thomas oppositum eius quod hic dicitur, in Quaest. *de Verit. q. 6. art. 1.* et *Primo sent. dist. 40. q. 1. art. 2.* tenere. Ibi enim tenet, quod praedesti-

natio a providentia in hoc differt, quod *praedestinatio* respicit ordinem salvandorum in beatitudinem et eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequentur; *providentia* vero respicit ordinem in finem tantum, non autem eventum ordinis; quia non omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur: omnes enim homines per divinam providentiam ordinantur ad beatitudinem, et tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur velle, quod ordo divinae providentiae non est certus et infallibilis, immo, quod cassari potest.

Respondetur. — Et *dicitur primo*, quod *aliter* loquendum est de providentia quantum ad communem rationem providentiae, et *aliter* quantum ad modum aliquem ipsius particularem: sicut aliter loquendum est de animali, quantum ad communem rationem animalis, et aliter quantum ad aliquam eius determinatam speciem. Si loquamur de providentia quantum ad communem eius rationem, inquantum absolute providentia est, sic providentia respicit ordinem in finem tantum, non autem eventum, et finis consecutionem: ideo de intellectu eius nihil aliud est, quam ratio ordinis uniuscuiusque rei in suum finem particularem et in communem finem qui est divina bonitas. Si autem loquamur de providentia quantum ad aliquem particularem eius modum, sic non inconvenit quod etiam eventum et consequutionem finis respiciat; sicut patet in hoc particulari modo providentiae qui dicitur praedestinatio, et in illo modo providentiae, quo res necessariae providentur, ac etiam in illo modo quo vult aliquod contingens finem suum consequi.

Dicitur secundo, quod est universaliter verum, ordinem divinae providentiae in rebus provisis positum, eo modo quo ad divinam providentiam spectat, certum esse et infallibilem, et cassari non posse, ut hic dicitur, et etiam habetur *1, p. q. 22, art. 2, ad primum*, et *art. 4.* Item, *q. 23, art. 6.* Item, *q. 103, art. 7.* Quum enim, *dupliciter* aliqua ordinentur in finem a divina providentia; *uno modo,* quia per divinam providentiam determinatur tantum, ut habeant ea quibus ad suum finem pervenire possint; *alio modo,* quia non solum per ipsam determinatur ut habeant ea quibus ad finem possint pervenire, sed etiam ut ad ipsum finem perveniant: utroque modo determinatio divinae providentiae est certa, et infallibilis. Ea enim quae sic ad finem ordinantur, ut non solum habeant ea quibus finem assequi possint, sed etiam ut ipsum finem assequantur, utrumque infallibiliter consequuntur. Ea vero, quae solum *primo modo*, ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea, quibus suum finem assequi possint. Quod ergo hic dicitur, intelligitur ad hunc sensum, quod infallibiliter evenit id quod per divinam providentiam est ordinatum, eo modo quo ordinatum est, et provisum. In Quaest. autem *de Verit*, et in *Primo Sententiarum*, loquitur S. Thomas de providentia quantum ad id quod convenit sibi secundum communem rationem providentiae, et intelligitur

quod non omnia per divinam providentiam ordinata ad aliquem finem, consequuntur finem suum, sed bene omnes ordinati ad beatitudinem per divinam praedestinationem, beatitudinem consequuntur; quia aliqua, primo modo tantum, per providentiam divinam ordinantur ad finem: et sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad causas particulares, non autem per comparationem ad divinam providentiam quae non ordinavit, ut illi qui finem non consequuntur, consequerentur finem, sed hoc tantum ut haberent convenientiam ad assequutionem finis. Constat autem quod non contradicunt, providentiam non respicere exitum ordinis ad finem respectu omnium quae per divinam providentiam aliquo modo ordinantur ad finem, sed respectu aliquorum respicere ordinem in finem tantum, non autem eventum ordinis; et tamen ordinem intentum, eo modo quo est provisus, cassari non posse, sed esse certum et infallibilem.

Si autem *instetur*, quia providentia ad voluntatem consequentem pertinet, voluntas autem consequens semper impletur; et sic videtur quod providentia eventum ordinis in omnibus respiciat, et consequenter quod *de Verit.* erit falsum, et retractatum in *Prima parte*, et hoc loco. — *Respondetur*, quod cum providentia *duo* includat, scilicet volitionem *finis* aliquo modo, et volitionem *ordinis* rerum ad finem, respectu ordinis rerum ad finem, pertinet ad voluntatem consequentem, et sic semper impletur quod est provisum, quia omne quod est provisum, ut habeat ordinem ad aliquem finem; illum ordinem consequitur; respectu autem finis pertinet ad voluntatem antecedentem quantum ad aliqua provisa, ut vult S. Thomas in *quaest. de Verit*, et *1. Sent.* Per providentiam enim, ut ibi dicitur, omnes homines ad beatitudinem ordinantur, et tamen non omnes beatitudinem consequuntur, licet quantum ad aliqua, etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Unde assumptum falsum est, quantum ad providentiam respectu finis, si universaliter sumatur.

Secunda conclusio est: **Ex certitudine, et immobilitate divinae providentiae non oportet ut omnia quae ex divina providentia eveniunt, de necessitate eveniant.**

Ad huius autem probationem supponit S. Thomas *duo*:

Primum est, quod cum omne agens tendat ad bonum, et melius quod potest, et bonum ac melius non considerentur eodem modo in toto, et partibus, immo melius foret parti si ad gradum superioris partis perveniret; melius autem toti est disparitas inter partes, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, ut in corpore humano declaratur; differentia est inter agens particulare, et agens universale: quia agens particulare tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest in genere suo; universale autem agens tendit ad bonum totius, unde aliquis defectus est

praeter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem agentis universalis. — Declaratur in generatione feminae, et in corruptione, et diminutione, quae sunt de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis, non autem de intentione naturae particularis; quum quaelibet res fugiat defectum, tendat vero ad perfectionem quantum in se est.

Secundum suppositum est, quod inter partes universi prima distinctio apparet secundum contingens, et necessarium: superiora enim in entibus sunt necessaria, et incorruptibilia et immobilia: infima vero corrumpuntur quantum ad esse, moventur quantum ad suas dispositiones, et suos effectus contigenter producunt.

Istis suppositis, vult sic *arguere*: — Quodlibet agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse, et dispositione naturali persistere, et suum stabilire effectum. Deus autem qui est universi gubernator, intendit quod effectuum eius, hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic vero contingenter: et secundum hoc diversas causas eis adaptat: Ergo cadit sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc esse contingenter, alium vero necessario: Ergo quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur, sunt necessaria, quaedam vero contingentia, et non omnia necessaria: Ergo etc. — *Antecedens* pro utraque sui parte patet ex suppositis. — *Prima* vero, et *secunda consequentia* ex se est manifesta.

Circa istam propositionem: *Aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem uuiversalis agentis.*

Considerandum primo, quod intentio, proprie loquendo, in intellectualibus tantum invenitur: est enim actus voluntatis tendentis in finem; quia tamen intentio huiusmodi est inclinatio quaedam voluntatis, consequens apprehensionem rei per modum finis, transumptum est nomen intentionis ad significandum inclinationem formae naturalis in aliquid: et secundum hoc dicitur esse secundum intentionem naturae universalis, quia virtus causae universalis ad illud inclinatur, et alia ad ipsum movet. Aliquid vero dicitur secundum intentionem naturae particularis, quia virtus causae particularis ad illud inclinationem habet.

Considerandum secundo, quod quia virtus consequitur formam, non autem materiam, agit enim unumquodque secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia; ideo dicitur proprie aliquid esse de intentione naturae, quod est secundum formae inclinationem, non autem quod rei convenit ratione materiae; licet et id quod rei convenit ratione materiae, dicatur sibi naturaliter convenire: corruptio ergo et defectus, et diminutio alicuius rei, non sunt de intentione ipsius rei, quia non est secundum inclinationem formae, cum formae sit dare esse et perficere; sed bene in aliquibus ex necessitate materiae sequuntur, et pro-

pter hoc illi defectus dicuntur naturales. Nam et materia natura est, ut patet, II. *Physic.* (*text. comm.* 7). Bene ergo hic dicitur quod corruptio et defectus rei, est praeter intentionem naturae sive agentis particularis, licet sit de intentione agentis universalis, intendentis multiplicationem individuorum, et conservationem generationis, quod sine aliquarum rerum corruptione esse non potest.

Considerandum tertio, ex doctrina S. Thomae, 4. *Sent. d. 36, q. 1, art. 1, ad secundum*, quod non inconvenit aliquid esse praeter primam intentionem naturae particularis, quod tamen est de secunda intentione ipsius; quando scilicet, inclinatio virtutis naturalis primo est ad unum; secundario autem, si illud evenire non potest, est ad alterum. — Cum ergo hic dicitur, feminae generationem esse praeter intentionem agentis particularis, intelligitur de prima tantum intentione, non autem de secunda. Nam licet virtus quae est in semine, prima intentione feratur ad generationem masculi, tamen si illud aut ex defectu materiae, aut ex quavis alia causa evenire non potest, fertur secundario ad generationem feminae, tamquam ad id quod primo intento est propinquum.

Quantum ad tertium, *respondetur obiectionibus* factis.

Ad primum quidem, *negatur* ista *consequentia*: Divina providentia est causa huius effectus futuri, et est non solum in praesenti, et praeterito tempore, sed ab aeterno: ergo talis effectus est de necessitate futurus. Divina enim providentia est per se causa quod hic effectus contingenter eveniat, et hoc cassari non potest.

Adverte, sensum responsionis huius esse, quod non est verum, posita causa per se alicuius effectus, qua posita, necesse est effectum poni, oportere effectum evenire necessario absolute; sed verum est, oportere effectum evenire eo modo quo sub causa continetur. Si enim sit causa effectus quantum ad esse suum absolute, non autem quantum ad modum necessitatis aut contingentiae; utique, oportet quod talis effectus de necessitate eveniat absolute; et ad hunc sensum procedit ratio Aristotelis. Si autem sit causa effectus non tantum quantum ad esse, sed etiam quantum ad determinatum modum producendi, scilicet necessitatis aut contingentiae, oportet effectum necessario evenire cum illo modo: Quia ergo sub divina providentia continentur res, non secundum esse solum, sed etiam secundum modum producendi; inquantum per divinam providentiam determinatum est quomodo res quaelibet evenire debeat, et non est per ipsam determinatum ut omnia de necessitate eveniant, sed quod quaedam eveniant necessario, ut motus coelorum, quaedam vero contingenter, ut haec inferiora; non sequitur omnia necessario eve-

nire absolute, sed infallibiliter aliqua evenire ex necessitate, aliqua vero contingenter. (1)

Ad secundum per idem respondetur: quod scilicet illa conditionalis est vera, et quod illud consequens est necessarium, scilicet: Hoc erit, sed eo modo quo est provisum: si enim est provisum quod contingenter eveniat, infallibiliter eveniet contingenter.

Ad tertium dicitur eodem modo: quod possibile est ipsum non regnare, si secundum se consideretur, id est, si consideretur suum esse absolute in ordine ad suam causam proximam; quia provisum est ut contingenter hoc eveniat: si autem consideretur ut est provisum, idest, quantum ad modum eveniendi sibi ex divina providentia taxatum, est impossibile quod contigenter non eveniat.

Adverte, quod S. Thomas paucis verbis satisfacit rationi, quam si ad omnes propositiones assumptas applicare voluerimus, dicendum est: Cum *quaeritur:* utrum possibile sit hunc regnare aut non; *dicitur,* quod possibile est ipsum non regnare absolute, et in se consideratum, in ordine scilicet ad causam particularem: est autem impossibile ipsum non regnare contingenter ut est provisum. — Cum impugnatur *prima pars*, quia possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere, et non esse certam; *negatur minor*: quia divinae providentiae non subest quod iste sit regnaturus absolute necessario, sed quod sit regnaturus contingenter. Unde non potest poni in esse quod iste non regnet contingenter, stante ista suppositione quod sit provisum ut contingenter regnet: licet secundum se consideratus possit non regnare. Si autem ponatur in esse quod iste non regnet, sequitur non esse provisum quod esset regnaturus absolute, non autem sequitur quod providentia deficiat. — Cum autem impugnatur *secunda pars,* conceditur quod necessarium est ipsum regnare contingenter, non autem absolute. Ex quibus patet, illam conditionalem, quae infert scilicet: — Si omnia sint provisa a Deo, quod, aut providentia non est certa, aut omnia ex necessitate eveniant; — non sequi ex praemissis, si intelligatur omnia de necessitate evenire absolute: si autem intelligatur omnia evenire de necessitate, eo modo quo provisa sunt, conceditur. Nam altera pars illius consequentis est vera, scilicet, secunda pars.

Ad quartum, *negatur consequentia,* ut patet ex praemissis. Cum enim providentiae subdantur non solum effectus, sed etiam

---

(1) Maximi momenti haec sunt ad sanam intelligentiam doctrinae de Deo movente, praemovente et applicante causas secundas contingentes et liberas: nam posito, quod divina virtus attingat et determinet res, secundum esse unicuique proprium, et secundum ipsum modum contingentiae, patet quomodo ab ipsa divina voluntate determinante, et movente, repetenda sit radix creatae libertatis. — Cfr. lib. 1. c. 67, cum nostris adnot.

causae, et modi essendi, non sequitur, si omnia providentiae subduntur, quod nihil sit in nobis: aliqua enim sic sunt provisa, ut per nos libere fiant.

Ad quintum *negatur consequentia:* quia cum Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis ad eius providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque deficere sinat, quandoque a defectu conservet; sensus istius resposionis est, quod aliquando Deus producens aliquem effectum mediante causa defectibili, non permittit ipsam deficere; et consequenter ille effectus infallibiliter a divina providentia evenit, licet mediante causa contingenti, et deficere potenti: et ideo infallibilitas, et certitudo divinae providentiae, non tollit contingentiam quae effectui secundum se convenit in ordine ad causam proximam.

Ubi *attendendum* ex doctrina S. Thomae, *de Ver. q. 6. ar. 3.*, quod *dupliciter* invenimus ordinem respectu alicuius effectus esse certum: *Uno modo,* ex eo quod una causa particularis suum effectum ex ordine divinae providentiae infallibiliter producit. *Alio modo,* ex eo quod multae causae, quarum quaelibet potest deficere, ad consecutionem unius effectus a Deo ordinantur loco eius quae deficit, vel ne deficiat: sicut videmus perpetuitatem speciei salvari in rebus corruptibilibus, non per unicum individuum, sed per successionem unius ad alterum: divina providentia sic gubernante, ut non deficiant omnia, uno deficiente. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eveniunt, non tantum in ordine ad divinam providentiam, sed etiam in ordine ad suas causas proximas. Si autem loquamur de effectibus contingentibus, illi infallibiliter eveniunt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad divinam providentiam quae tot adminicula apponit, quod illorum propriae causae non deficiunt. Propterea inquit S. Thomas, quod ad divinam providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque a defectu conservet.

Ultimo addit S. Thomas: supra, ubi de scientia Dei agebatur (*lib. 1. c. 67.*)soluta esse ea quae ad necessitatem provisorum possent assumi ex certitudine praescientiae.

« *Quaenam sit fundamentalis ratio ad componendam divinae providentiae certitudinem cum contingentia causarum et arbitrii libertate; — quantumque valeat ad difficultates quae contra praedictam veritatem fieri solent. — Rationes contrariae solvuntur.* »

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est, quod utique difficillimum est certitudinem divinae providentiae cum contingentia causarum, et libertate arbitrii concordare, ut de certitudine praedestinationis inquit S. Thomas, *de Verit. q. 6. ar. 3*; propter imbecillitatem inquam humani ingenii non valentis divina,

sua virtute penetrare. — Optimus tamen modus evadendi difficultates quae circa hoc insurgunt, est modus qui hic tangitur; scilicet, quod cum divinae providentiae, et effectus, et causae subsint, non solum secundum esse, et secundum operationem, sed etiam secundum modum essendi, et secundum modum operandi; non oportet omnia naturalia aut humana absolute evenire ex necessitate, sed evenire ex necessitate suppositionis, et immutabilitatis, eo modo quo provisa sunt; scilicet contingenter et libere, ea quae determinavit Deus ut libere, et contingenter eveniant, necessario autem, quae determinavit necessario evenire.

Per hoc enim fundamentum, ut patuit, solvit S. Thomas omnes adductas instantias, et per ipsum possunt etiam aliae instantiae solvi.

Arguit enim Aureolus (*1. sent. dist. 39. q. 4. art. 4. concl. 9.*) apud Capreolum, *Primo Sent. dist. 40. artic. 3*:

Primo: Omne quod infallibiliter eveniet immutabiliter eveniet; quia idem importatur per utrumque: sed quod est provisum, infallibiliter eveniet; ergo immutabiliter: ergo sic eveniet effectus divinae providentiae quod mutari non poterit.

Secundo: Manente conditione immutabili, fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa conditione manente: sed manifestum est quod divina providentia immutabilis permanet, et stante providentia id quod est provisum, non potest non evenire: ergo fatuum est conari aut consiliari de eo quod provisum est: quum ergo omnia sint provisa, sequitur quod omnis conatus, et omne consilium sit vanum.

Ad primum horum: Per hoc fundamentum dicitur, quod omne provisum infallibiliter utique, et immutabiliter eveniet, eo modo quo provisum est: non tamen omne huiusmodi eveniet infallibiliter, et immutabiliter absolute; aliqua enim sic provisa sunt, ut proveniant a causa proxima fallibili, et mutabili.

Ad secundum dicitur, quod fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, manente conditione immutabili, eo modo quo illud est immutabile illa conditione manente: modo dicitur, quod manente divina providentia immutabili, id quod est provisum est immutabile, eo modo quo provisum est, non autem absolute: ideo fatuum est conari ad tollendum quin illud contingenter eveniat, quod provisum est ut eveniat contingenter, aut quin necessario eveniat, quod est provisum ut eveniat necessario; non autem fatuum est conari ad tollendum illud absolute: ideo non est vanus omnis conatus, nec est vanum omne consilium. (1)

Non autem *approbo* responsionem illam quae dicit, quod Deus

---

(1) Cum his conferenda sunt, quae Ferrariensis perspicue et eximie docet in Primo Libro, cap. 85.

ex sua altiori, quam cogitare possimus, excellentia, sic rerum eventibus providet, ut esse provisum a Deo sequatur aliquid altius quam evitabilitas, vel inevitabilitas: — Hoc enim nihil dictu est. Nam cum evitabile, et non evitabile contradictorie opponantur, sicut posse non evenire, et non posse non evenire; oportet de re provisa alterum illorum dici, scilicet *aut* quod evitabilis sit, *aut* quod non sit evitabilis, et sic remanet eadem difficultas: quia videtur sequi incertitudo divinae providentiae, si ponatur quod sit evitabilis; necessitas autem omnium, si ponatur quod sit inevitabilis. Ideo responsio quae sumitur ex S. Thoma, hoc loco, convenientior est, et melius satisfacit.

Sed contra istam responsionem S. Thomae posset aliquis sic instare:

Accipio aliquem effectum provisum ut eveniat, a causa tamen contingenti; certum est quod providentia *duo* respicit, scilicet, quod ipse *effectus* eveniat, et quod eveniat *contingenter*, puta Antichristus. Quaero quantum ad primum; utrum, scilicet Antichristus, *fallibiliter* eveniet, ita scilicet quod possit non evenire; an eveniet *infallibiliter*, ita scilicet, quod non possit non evenire. Si dicis quod *fallibiliter:* ergo providentia non est certa. Si dicis quod *infallibiliter:* ergo necessario secundum se eveniet; et sic sequitur id quod dicis esse provisum ut contingenter eveniat, necessario evenire absolute.

Respondetur, quod evenire fallibiliter ab aliqua causa, *dupliciter* potest intelligi:

Uno modo, quod posita causa ad agendum disposita, possit non evenire quod proprie dicitur evenire fallibiliter. Nam fallibiliter evenire dicitur in ordine ad causam positam in actu, et hoc modo provisum ut eveniat, non evenit fallibiliter sed infallibiliter; quia divina providentia est efficacissima; et non stant simul, quod aliquid sit provisum, et non eveniat modo quo est provisum: non tamen propter hoc sequitur, quod necessario absolute eveniat; sed tantum quod eveniat necessario ex suppositione; idest, facta hac suppositione quod provisum sit ut eveniat, et eo modo quo provisum est ut eveniat, scilicet contingenter; sicut necessarium est Sortem moveri, facta hac suppositione quod currat, et tamen absolute contingenter movetur, sicut et contingenter currit. — Unde sicut valet: Si Sortes currit, Sortes movetur: sed currit: ergo movetur; ita valet: Si hoc est provisum ut eveniat, eveniet: sed est provisum ut eveniat; ergo eveniet. — Sed sicut non valet: Si Sortes currit, Sortes movetur: sed Sortes currit; ergo movetur necessario, et infallibiliter; ita non valet: Si hoc est provisum, eveniet: sed est provisum; ergo eveniet necessario, et infallibiliter absolute.

Alio modo, quod ipsum secundum se possit non esse, et non produci; quod tamen improprie dicitur fallibiliter evenire, et hoc

modo omnia provisa fallibiliter eveniunt, quia sicut Deus ab aeterno determinavit ut ista ventura essent, ita potuit non determinare, sive determinare oppositum, absolute loquendo, cum ea quae Deus producit, libere producat, et sic quod est nunc provisum, non esset: non tamen ex hoc sequitur divinam providentiam esse incertam; sed quod de eo cuius est providentia ut sit, potuit non esse huiusmodi providentia absolute, licet ipsa providentia posita mutari non possit.

Si autem *iterum instetur:* Iam facta est ista suppositio: quod provisum est ut Antichristus eveniat, et ista suppositio mutari non potest: ergo inevitabiliter Antichristus eveniet. — *Dicitur*, quod inevitabiliter Antichristus eveniet eo modo quo provisum est, scilicet contingenter: quia contingenter evenire, inseparabiliter coniunctum est huic quod est, Antichristum evenire secundum quod est provisum. Nam non est provisum quod Antichristus eveniat, nisi cum hac conditione, quod eveniat contingenter, et ideo per divinam providentiam sunt illi causae contingentes praeparatae ad hoc, ut contingenter eveniat.

Unum postremo dixerim, quod cum evidenti ratione ostendi possit, divinam providentiam esse certam, et experientia videamus nos liberi arbitrii esse, cum pro nostro arbitrio multa faciamus, obscurum autem sit et difficile quomodo certitudo divinae providentiae cum libertate arbitrii nostri stare possit; fatuum est negare nos liberi arbitrii esse, aut divinam providentiam non esse certam, quorum apertam, et manifestam notitiam habemus, propter obscuritatem et inevidentiam eius quod nostrum ingenium superat, nostrisque viribus capere non possumus.

Quomodo autem cum certitudine divinae providentiae stet libertas arbitrii, possumus hoc exemplo declarare: Si quis, debilem viribus et volentem aliquo proficisci iuvaret, sustinendo ne caderet in via, sicque eum ad aliquem destinatum locum absque defectu perduceret, suis tamen pedibus gradientem; diceretur utique quod iste produxit ad terminum, absque defectu eum, qui si sibi relictus fuisset, multotiens in itinere cecidisset; et tamen hoc non obstante, hic suis pedibus ad terminum pervenit, et quantum est ex se, defectibiliter, cum viribus debilis esset: Simili ratione, cum per divinam providentiam homo ad aliquem finem perducitur, Deo eius voluntatem movente, et adiuvante, atque universa removente impedimenta; homo quidem libere et propria voluntate, ac quantum est ex ipso, defectibiliter operatur, adiutus tamen per divinam providentiam, inquantum huiusmodi, infallibiliter ad illum finem pervenit.

CAPUT XCV.

QUOD IMMOBILITAS DIVINÆ PROVIDENTIÆ UTILITATEM ORATIONIS NON EXCLUDIT.

Quia ostensum est superius, divinae providentiae immobilitatem, necessitatem rebus provisis non imponere; vult S. Thomas ostendere, quod nec etiam utilitatem orationis excludit.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit propositum. *Secundo* ostendit, quod non est inconveniens, si non semper petitiones orantium admittuntur a Deo, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, praemisso quod non ad hoc oratio funditur ad Deum ut aeterna providentiae dispositio immutetur, sed ut quis id quod desiderat, assequatur; **arguitur** sic:

Primo. Ad supereminentiam divinae bonitatis pertinet, ut esse et bene esse, omnibus ordine quodam distribuat: Sed omnia naturaliter bonum desiderant: Ergo conveniens est, ut secundum suam bonitatem desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

Adverte, quod sensus huius rationis est: quia ad divinam bonitatem pertinet distribuere esse, et bene esse omnibus, ordine quodam, idest dare rei unam bonitatem mediante alia; et uti causis mediis ad conferendum bonitatem rebus secundum conditionem suae naturae; ordo autem naturalis uniuscuiusque rei ad bonum est mediante desiderio; quia naturaliter quaelibet res tendit ad bonum suum mediante inclinatione, quae hic vocatur desiderium; conveniens est, ut Deus det creaturae bonum suum mediante desiderio boni, sicut et mediantibus aliis causis aliquos producit effectus. Hoc autem est adimplere creaturae desiderium; ideo conveniens est, ut desiderium creaturae adimpleat; creatura autem rationalis suum desiderium per orationem explicat; ergo conveniens est, ut Deus adimpleat creaturae rationalis desideria per orationem explicata.

Circa autem *ipsam conclusionem,* advertendum, ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 83, art. 1*: Et *4, sent. d. 15, q. 4, art. 1,* quod oratio, ut hic loquimur de oratione et de qua Theologi multa de-

terminant, nihil aliud significat, quam petitionem quamdam quam homo, Deo facit. Unde Augustinus in libro *de Verbis Domini, (serm. 5)* ait, quod « *oratio petitio quaedam est* »; et Damascenus in Tertio libro (*fid. orthod. cap. 24*) ait, quod « *oratio est petitio decentium a Deo.* » Sicut autem imperare proprie est actus rationis, quia per imperium applicantur subditi ab imperante ad consecutionem eius quod desideratur; in quo ordinatio quaedam disponentis aliquid per aliud esse faciendum importatur; ita oratio ad rationem pertinet: est enim actus rationis ordinantis aliquo modo, ut aliquid per alium fiat, qui inferior non est, dum illud per ipsum fieri petit. — Sed licet oratio sit formaliter actus rationis, praesupponit tamen desiderium, tanquam principium a quo causatur: est enim *petitio executionis desiderii a Deo:* ideo, oratio vocalis, quae immediate significat actum rationis deprecantis, mediate significat ipsum desiderium voluntatis, sicut principium et originem a quo procedit. — Ex his sequitur, quod idem est dicere, Deum adimplere desideria per orationem explicata, et Deum adimplere orantium preces. Sed licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea S. Thomas, ut magis naturam orationis explicaret, cum proposuerit per immobilitatem providentiae utilitatem orationis non excludi; et per consequens probandum esset, Deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre; concludit, quod conveniens est Deum desideria pia, quae per orationem explicantur, adimplere.

Advertendum etiam, quod non dicit S. Thomas, absolute conveniens esse, ut Deus desideria impleat; sed ut *pia adimpleat desideria:* non enim omnia desideria per orationem explicata merentur exaudiri; puta si quis complementum alicuius peccati peteret; sed illa quae sunt de necessariis, et utilibus ad salutem, quae pia desideria dicuntur.

Secundo arg. Omne desiderium est quidam motus ad bonum qui non potest rebus inesse, nisi a Deo: Ergo etc. — Probatur *antecedens* quo ad *secundam partem;* quia Deus est per essentiam bonus, et fons bonitatis. — Quo ad *primam* vero *partem;* quia movens omne movet ad aliquid simile sibi. — *Consequentia* vero probatur: quia ad moventem pertinet, ut illud quod movetur, perducat ad finem: cuius signum est, quod per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit.

Circa istam propositionem; *Motus desiderii ad bonum non potest esse in rebus nisi a Deo;* advertendum, quod per hoc non intendit S. Thomas excludere causas proximas desiderii; sed hoc tantum vult habere, quod iste motus est a Deo tamquam a prima et principali causa; inquantum talis motus ad bonum non provenit a libero arbitrio nisi ut movetur a Deo; si enim sit desiderium naturae, constat quod est a Deo, cum ipse sit omnis naturae

auctor: si vero sit desiderium voluntatis, constat ex praecedentibus, quod ipse solus movet voluntatem, et ad operationem applicat, interius operando.

Tertio arg. Efficacior est impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus, quam in substantiis aliis naturalibus: Sed naturalia per motionem divinam, naturalem appetitum boni consequuntur, et appetitus complexionem, assequendo proprios fines: Ergo multo magis intellectuales substantiae. — Probatur *maior:* quia quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis consequuntur, ut patet de his quae ab igne calefiunt; substantiae autem intellectuales sunt propinquiores Deo, quam substantiae naturales inanimatae.

Quarto arg. Deus creaturam suam amat, et magis eam, quae plus de bonitate eius participat, ut ostensum est supra *(lib. II, c. 91).* Ergo vult desideria creaturae rationalis impleri, quae perfectissime divinam bonitatem participant: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia de ratione amicitiae est, quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum; unde dicitur quod amicorum est idem velle. — *Secunda* vero, probatur; quia voluntas Dei est perfectissima causa, cum ipse per suam voluntatem sit causa rerum.

Quinto arg. Est maxime commendabile in hominibus, ut iuste petentibus assensum non negent, quum per hoc vocentur liberales, clementes, misericordes, et pii: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia bonum creaturae, derivatum est per quandam similitudinem a bonitate divina.

Confirmatur auctoritate Psal. CXLIV, 19: *Voluntatem timentium se faciet, et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos:* Et Matth. VII, 8: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.*

CAPUT XCVI.

QUOD PETITIONES ORATIONUM NON SEMPER ADMITTUNTUR A DEO.

Quia ex rationibus praecedentis capitis posset aliquis existimare, quod orationes nostrae semper debeant a Deo exaudiri, vult S. Thomas falsam hanc existimationem excludere.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo,* ostendit quod non est inconveniens, si orantium petitiones non semper admittuntur a Deo. *Secundo,* ex praemissis colligit principale intentum capituli praecedentis. *Tertio,* quosdam errores excludit.

Primum ostendit per supradictas rationes discurrendo.

Primo. Ex *prima ratione* habetur, quod Deus adimplet desideria creaturae rationalis, inquantum bonum desiderat: Sed non semper quod petitur, est verum bonum, sed apparens; malum vero simpliciter: Ergo talis oratio non est exaudibilis; intellige, ex misericordia Dei.

Quandoque enim exauditur ad vindictam, ut inquit S. Thomas *2-2, q. 83, art. 16,* dum Deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Unde Augustinus inquit, quod Deus quandoque negat propitius, quod concedit iratus. (*tract. 72 in Ioan.* et *de Verb. Dom. serm. 53, c. 7.*).

Ista ratio tangitur, Iac. IV, 13: *Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*

Secundo. Ex *secunda ratione* idem habetur; quia Deus ad desiderandum movet: Sed mobile ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur: Ergo si desiderii motus per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens, si oratio debitum non consequatur effectum. — Habetur haec ratio ex Luc. XVIII, 1: *Quoniam oporteat semper orare et non deficere.* Et I Thessal. V, 17: *Sine intermissione orate.*

Tertio. Ex *tertia ratione* habetur idem. Ostensum est enim, quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet, inquantum ei appropinquat. Sed Deo quis appropinquat per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem ac firmam intentionem: Ergo ubi ista desunt, oratio non est exaudibilis, quantum scilicet est ex merito orationis. — Ista ratio habetur ex Psal. CI, 18: *Re-*

spexit in orationem humilium: et Iac. I, 6: *Postulet autem in fide, nihil haesitans.*

Quarto. Idem, ex ratione amicitiae, in *quarta ratione* est ostensum: Ergo qui a Dei amicitia declinat, non est dignus ut eius oratio exaudiatur. — Habetur haec ratio Proverb. XXVIII, 9: *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit exsecrabilis*: et Isaiae I, 15: *Quum multiplicaveritis orationem, non exaudiam, manus enim vestrae, sanguine plenae sunt.*

Ex eadem radice procedit, quod aliquis Dei amicus non exauditur, quando scilicet pro iis rogat, qui non sunt Dei amici, ut habetur Hier. VII, 16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi; quia non exaudiam te.*

Circa istam propositionem: *Qui a Dei amicitia declinat, non est dignus ut eius oratio exaudiatur;* attendendum, quod non ideo hoc dicitur, quasi nullus peccator exaudiatur a Deo, quia etiam peccatores quandoque exaudiuntur; ut est de mente Augustini *super Ioan. (tract. 44)*, et Chrysostomi *super Matth: (alius auctor hom. 18)*, sed quia, licet quandoque exaudiatur, hoc tamen est non quasi ex iustitia, sed ex pura misericordia. Unde non dixit S. Thomas, quod illius oratio non est exaudibilis, sed quod non est dignus exaudiri; quasi diceret, quod non meretur exaudiri, licet eum quandoque, ex misericordia Deum exaudiat.

Quinto, ex eodem fundamento arguitur. — Quandoque aliquis ex amicitia denegat, quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc esse nocivum; et contrarium ei magis expedire; ut patet in medico. Ergo et Deus quandoque eorum, quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat, quod petenti magis expedit ad salutem. Unde stimulum carnis a Paulo non amovit propter humilitatis conservationem, ut habetur II. ad Corinth. XII, 7 — 9;

Confirmatur auctoritate Matt. XX, 22: *Nescitis quid petatis* — Rom. VIII, 26; *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* — Et Augustini ad Paulinum et Therasiam (*ep. 34*); « Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat. »

Ex praemisis rationibus advertendum est, quod *quatuor* tanguntur *conditiones orationis*, quibus omnibus existentibus, semper exaudit, et quarum aliqua deficiente, non semper oratio habet efficaciam impetrandi; quae quidem conditiones tanguntur in glossa, Lucae, XI, super illam parabolam: *Quis vestrum habebit amicum;* etc. scilicet, quod *pie, perseveranter, pro se,* et quod *ad salutem* pertinet, petatur. — Nam *prima*, *tertia*, et *quarta* ratio, ostendit aliquam orationem non exaudiri, aut propter defectum *primae* conditionis; aut videlicet quia non petitur bonum utile ad salutem sed contrarium salutis; aut quia deficiunt aliae conditiones, ex parte orantis requisitae, inquantum est orans, quae in *tertia* ratione explicantur; aut quia deficit charitas, quod est non pie orare. Nam

ut inquit S. Thomas, *4. sent. d. 15. q. 4. ar. 7. quaestiuncula 3. ad sextum*, hoc quod dicitur *pie*, includit omnes circumstantias virtutis, quibus ordinatur actus ex parte agentis. Propter defectum *secundae*, ostendit *secunda* ratio quandoque orationem non exaudiri, quia videlicet non petitur perseveranter. Propter defectum *tertiae*, ostendit *quarta* ratio in secunda sui parte aliquem non exaudiri, quando scilicet orat non pro se, sed pro alio. *Quinta* vero ratio ostendit aliquem non exaudiri propter defectum *quartae* conditionis: quia videlicet, non petitur utile ad salutem, nec tamen petitur quod manifeste saluti est contriarum; ubi vero omnes praedictae conditiones affuerint, semper Deus hominem audit, ut inquit S. Thomas in art. praeallegato, et etiam, *2-2, q. 83. ar. 15. ad 2*, et non solum iustum, sed etiam peccatorum.

Si autem quaeratur, *quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit*, cum non sit in charitate, et consequenter non pie oret: — *Dicitur* ex doctrina S. Thomae in *4.* ubi supra, *ad primum*, et *2. 2.* eadem quaest. *art. 16, ad 2.*, quod peccator non potest pie orare, quasi eius oratio habitu pietatis informetur, quae alio nomine dicitur religio; potest tamen pie orare in hoc, quod petit aliquid ad pietatem pertinens; quando scilicet, petit aliquid, quod non contrariatur Deo et saluti, sed aliquid quod in honorem Dei, et utilitatem propriae salutis pertinet; sicut etiam dicitur aliquis quandoque iustum velle et operari, licet non ex habitu iustitiae operetur.

Quantum ad secundum, *confirmatur conclusio praecedentis articuli*, ex supradictis, tali ratione:

Eorum, quae fiunt a Deo, scilicet aliquorum, causae sunt orationes, et desideria: Ergo orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, immo, quod tali petenti hoc concedatur, sub tali ordine cadit. — Probatur *consequentia*: quia divina providentia causas alias non excludit, immo ordinat eas ad executionem statuti ordinis apud se.

Confirmatur: Quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orandum, ut aliquid consequamur a Deo, est simile ac si diceretur non esse ambulandum, ut ad locum perveniamus, nec esse comedendum ut nutriamur; quae patet esse absurda.

Quantum ad tertium, excluduntur *duo errores*.

Primus est eorum qui dicebant, nullum esse orationis fructum: qui quidem error erat, et negatium omnino divinam providentiam, ut faciebant Epicurei; et subtrahentium res humanas divinae providentiae, ut quidam Peripatetici faciunt, scilicet Averrois (*XII Metaph. comm. 37*), secundum opinionem S. Thomae; et ponentium omnia quae divinae providentiae subsunt, ex necessitate contingere, ut Stoici arbitrabantur. Ex his enim omnibus sequebatur etiam, quod omnis deitatis cultus in vanum fieret. — Tangitur hic error

Malach. III, 14: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus praecepta ejus, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

Secundus error est dicentium, divinam dispositionem vertibilem orationibus esse; qui error fuit Aegyptiorum dicentium, fatum orationibus, et imaginibus et fumigationibus verti. (*test. Greg. Nyss. Phil. lib. 16. c. 2*).

Huic errori favere videntur quaedam auctoritates Script. Sacrae: Isa, XXXVIII, 1 — 5, de revocatione mortis Ezechiae: *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu et non vives:* — et post orationem Ezech. - *factum est verbum Domini ad Isaiam dicens: Vade et dic Ezechiae..... Audivi orationem tuam..... ecce adjiciam super dies tuos quindecim annos.* — Et Hier. XVIII, 7: *Repente loquar adversum gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam ed disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* — Et Ioel. II, 13 — 14: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum.., quia benignus et misericors est..... et praestabilis super malitiam. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?*

Sed ad ipsas **respondet** S. Thomas.

Et dicit *primo*, quod si secundum superficiem intelligantur, deducunt ad hoc, quod voluntas Dei sit mutabilis; quod aliquid, scilicet reale, ex tempore Deo adveniat; et quod aliqua, quae in creaturis temporaliter fiunt, sint causa alicuius existentis in Deo, quae sunt manifeste impossibilia, et auctoritati Sacrae Scrip. adversantur, quae infallibilem continet veritatem, et expressam; scilicet, Numer. XXXIII, 19; *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo et non faciet? Locutus est et non implebit?* — I Reg. XV, 29, *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat poenitentiam.* — Et Malach; III 6: *Ego Dominus et non mutor.*

Dicit *secundo*, quod error qui in his accidit, ex hoc provenit, quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem; cum tamen tanto communior sit ordo, quanto causa fuerit universalior: differentia autem est inter istos ordines; quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem, vel per aliquem alium modum, cum extra illum ordinem aliquid sit, quod potest illum immutare: ordo autem, ab universali causa (quae est Deus) dependens, mutari non potest, quia extra hunc ordinem non potest aliquid poni per quod possit everti. — Quia ergo Aegyptii reducebant rerum humanarum ordinem in corpora coelestia, dicebant fatum, ex stellis proveniens, posse aliquibus orationibus et ritibus immutari; extra enim corpora coelestia et supra ea Deus est, qui potest coelestium corporum impedire effectum secuturum. — Stoici vero, in Deum, sicut in causam omnium rerum,

ordinem referentes, ponebant ordinem institutum a Deo nulla ratione posse immutari; sed in hoc recedebant a consideratione universalis ordinis, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam voluntates hominum et desideria sub illo universali ordine non comprehendantur: si enim comprehendantur sub illo ordine, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequuntur; unde idem est excludere orationum effectus, et communium aliarum causarum.

Dicit *tertio*, quod non valent orationes, quasi ordinem divinae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine existentes.

Dicit *quarto*, quod per orationis efficaciam, particularis ordo inferioris causae immutari potest, Deo favente, sub quo necessitas ordinis inferioris causae continetur, tamquam ab eo institutus.

Dicit *quinto, ad praedictas auctoritates*, quod per orationem piorum dicitur Deus converti, vel poenitere; non quasi aeterna eius dispositio immutetur, sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto ab ipso. Unde Gregorius ait, quod non mutat Deus consilium, quamvis quandoque mutet sententiam; non eam scilicet, quae exprimit dispositionem aeternam, sed quae ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quam Ezechias erat moriturus, et gens aliqua pro peccatis punienda.

Dicit *sexto,* quod haec sententiae mutatio dicitur transumptive poenitentia, inquantum ad similitudinem poenitentis se habet, sicut et metaphorice dicitur irasci.

Circa positionem Stoicorum *adverte,* quod S. Thomas, non reprehendit ipsam in hoc, quod ponebat ordinem divinae providentiae immutari non posse (ut enim patet ex dictis, hoc est verissimum et auctoritatibus Sacrae Scrip. comprobatum) sed quantum ad hoc eam reprehendit, quod ponebat orationes ad nihil utiles esse: in hoc enim manifeste errabat: quia sicut sub ordine divinae providentiae continentur aliae particulares causae, inquantum Deus ordinavit se aliquos effectus eis mediantibus producturum; ita et orationes sub ordine divinae providentiae continentur, sicut causae, quibus mediantibus, Deus aliqua se facturum ordinavit. Unde Gregorius in lib., *Dialogorum* ait, quod ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. — Ex quibus patet, quod valent orationes ad hoc, ut ordo divinae providentiae circa aliquos particulares effectus exequutioni mandetur.

Ea vero quae ad immobilitatem divinae voluntatis pertinent, superius, in Primo libro, sunt explanata, ideo non oportet circa illa immorari.

CAPUT XCVII.

QUOMODO DIVINÆ PROVIDENTIÆ DISPOSITIO HABEAT RATIONEM.

Postquam determinavit S. Thomas de certitudine divinae providentiae nunc de eius rationabilitate determinat.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* ostendit, quod ea quae sunt per divinam providentiam ordinata, habent aliquam rationem. *Secundo*, excludit quosdam errores ibi: « Sic igitur per praemissa. » *Tertio* infert unum corollarium, cum dicit »: Sic ergo cum quaeritur. »

Circa primum, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo* ostendit, quod licet sit aliqua ratio divinae providentiae, est tamen aliquid in creaturis, quod ex simplici Dei voluntate dependent.

Quantum ad **primum, probat** propositum tali ratione. — 1) Ex fine sumitur ratio diversitatis formarum: — 2) ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis rerum, id est diversitas graduum in naturis rerum: — 3) ex diversitate formarum sequitur operationum differentia ac finium, et diversa habitudo materiae ad res: — 4) ex hac diversa materiae habitudine sequitur diversitas agentium et patientium: — 5) ex diversitate formarum et materiarum et agentium, sequitur diversitas proprietatum, et accidentium: Ergo cum per divinam providentiam diversa accidentia, et actiones, et passiones, et collocationes, scilicet secundum superius et inferius distribuuntur, non absque ratione accidit.

Prima pars antecedentis probatur: Deus per suam providentiam omnia ordinat in bonitatem suam, sicut in finem, ut similitudo illius quantum possibile est imprimatur in rebus: sed non potest divina bonitas ab uno aliquo perfecte repraesentari, cum quaelibet creatura ab eius perfectione deficiat: ergo ad hoc, ut perfectiori modo repraesentaretur, oportuit esse diversitatem in rebus: sed res sunt diversae, eo quod diversas formas habent a quibus speciem sortiuntur; ergo etc. — *Probatur prima consequentia* per simile, in explicatione conceptus mentalis per verbum vocale; nam cum homo videt mentis conceptum uno vocali verbo sufficienter exprimi non posse, verba ad illum exprimendum multiplicat.

— *Confirmatur* quoque: quia per diversitatem creaturarum, divinae perfectionis eminentia considerari potest.

Secunda vero *pars antecedentis* probatur: In formis differentia esse non potest, nisi per hoc quod una perfectior existit, quam alia: ergo et diversitas rerum, quae est per formam, exigit quod in ipsis sit ordo et gradus: ergo etc. — Probatur *assumptum:* Forma nihil aliud est quam similitudo divina participata in rebus, ut patet ex I. *Physic.* (*text. comm. 81*) et quia secundum ipsam res habet esse: per hoc autem quod res habet esse, ad similitudinem Dei accedit: similitudo ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus est propinqua vel remota: quanto aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est: ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una est perfectior alia. — *Confirmatur* auctoritate Philosophi in VIII. *Metaph.* (*text. comm. 10*), assimilantis formas, et naturas rerum numeris. — Ostenditur quoque, ex ordine inanimatorum, plantarum, irrationalium, et rationalium in quibus videmus diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, intantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et econverso, ut etiam Dionysius, 7, cap. *de divinis nominibus* ait.

Adverte, quod loquitur S. Thomas de diversitate, quae est in formis, quae dicitur diversitas formalis; quae scilicet, sumitur ex diversa ratione formae; talis enim diversitas exigit ordinem inter illas, scilicet, quod una sit superior et altera inferior.

Tertia pars antecedentis probatur quo ad *primam partem* sic: Operatio rei consequitur formam eius: ergo si sint diversae formae habent diversas operationes — Probatur *antecedens*: quia unumquodque agit secundum quod est in actu: est autem in actu, per formam. — Quo ad *secundam partem* probatur; quia per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit — Quo ad *tertiam* vero *partem* probatur sic: Praeter formas per se subsistentes sunt quaedam quae per se subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ergo oportet inter materias et formas esse proportionem: ergo necesse est, quod diversis formis diversae materiae respondeant; ut scilicet quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero compositam; et secundum diversas formas oporteat esse diversam partium compositionem. — Probatur *prima consequentia*: quia non possent materia et forma ad aliquid unum componendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter illa.

Quarta pars antecedentis probatur: Unumquodque agit ratione formae, patitur vero ratione materiae: ergo quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agunt in illa quorum formae sunt imperfectiores, et magis sunt materialia.

Quinta vero *pars antecedentis* probatur quo ad *primam* quidem et *secundam partem:* quia cum substantia sit causa accidentis

sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. — Quo ad *tertiam* vero *partem*; quia ex diversis agentibus sunt diversae impressiones in patientibus.

Confirmatur conclusio auctoritate Scripturae, et rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae attribuentis, ut Prov. III, 19 20: *Dominus sapientia fundavit terram; stabilivit coelos prudentia: sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* — Sap. VIII, 1: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;* et XI, 21: ubi dicitur: .*Omnia in mensura et numero et pondere constituisti* (*disposuisti*).

Ex praedictis infertur, rationabiliter esse dictum a Boëtio in Primo suae *Aritmeticae*, (*cap. 2*) « quod quaecunque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata ». In praedicto enim divinae providentiae ordine positum est, primam rationem simpliciter, esse divinam bonitatem; primam vero rationem in creaturis, esse rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse.

Circa istas duas propositiones: - *Per divinam providentiam omnia ordinantur in bonitatem divinam, ut similitudo eius quantum possibile est, imprimatur rebus;* - et: *Non potest divina bonitas ab uno aliquo perfecte repraesentari;* - adverte, quod *dupliciter* illas possumus interpretari:

Primo, quod per ipsas non intendit S. Thomas, velle Deum per multitudinem creaturarum suam bonitatem absolute sumptam manifestare, et rebus imprimere quantum possibile est; ut ly *tantum,* et *quantum,* importent adaequationem absolute inter bonitatem divinam repraesentabilem a creatura, et similitudinem creaturarum repraesentantem; neque multitudinem creaturarum perfecte secundum aequalitatem repraesentare divinam bonitatem absolute, quam una creatura perfecte repraesentare non potest; sed loquitur de bonitate divina, ut manifestanda secundum determinationem divinae sapientiae: sicut enim per suam sapientiam Deus determinavit suam bonitatem secundum quandam similitudinem communicare et manifestare, ita determinavit ipsam secundum aliquos gradus perfectionis communicare. De ista ergo similitudine divinae bonitatis rebus imprimenda, sic per eius sapientiam determinata loquendo, Deus per suam providentiam determinavit, ut quantum possibile est, imprimatur rebus; idest, ut rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest, et tantum quantum creaturae patitur natura; unde cum creaturae convenire non possit, ut omnes gradusnitatis id bovinae, secundum determinationem divinae sapientiae communicandi, in uno aliquo manifestentur et imprimantur, oportuit diversitatem esse in rebus: similiter, una creatura non potest divinam bonitatem repraesentare perfecte, idest,

secundum omnes gradus secundum quos Deus eam manifestare decrevit; sed bene universitas creaturarum illam repraesentat perfecte, idest, secundum omnes illos gradus, licet non perfecte absolute: quia sunt infiniti alii gradus divinae bonitatis secundum quos manifestari posset.

Sed quia S. Thomas inferius, videtur accipere tanquam prius in divina voluntate, hoc quod est velle communicare bonitatem divinam quantum possibile est, quam hoc quod est velle eam communicare secundum istos determinatos gradus perfectionis; — ideo, *secundo* possumus interpretari, quod ly *inquantum*, non importat adaequationem communicationis bonitatis divinae ad possibilitatem receptionis creaturae absolute; ut sit sensus, quod Deus vult ut similitudo bonitatis suae imprimatur rebus secundum omnem gradum, qui non repugnat creaturae: sunt enim multi gradus divinae similitudinis quos non repugnat in creaturis esse, et tamen Deus non determinavit illos creaturis communicare; sed explicat et specificat genus et rationem communicationis et impressionis: — cum enim forma alicuius *tripliciter* possit intelligi alteri communicari, scilicet, *secundum* eandem rationem, et eundem modum essendi; *secundum* eandem rationem tantum; et solum *secundum* quandam similitudinis participationem; sensus est, quod per divinam providentiam statuitur, ut similitudo divinae bonitatis imprimatur rebus, non quidem secundum eandem rationem, neque secundum illum modum essendi, quo bonitas divina est in seipsa; quae scilicet, unite et indivisibiliter omnem perfectionem continet; quia iste modus non est possibilis creaturae; sed per quandam similitudinis diffusionem: per illum enim modum creaturae potest divina bonitas communicari. Iste autem modus est, ut quod unite continetur in divina bonitate, in creaturis multipliciter recipiatur; et per hunc etiam modum dicitur tota universitas creaturarum perfectiori modo repraesentare divinam bonitatem, quam una sola creatura. Unde non intendit S. Thomas, in secunda propositione, quod in uno non possit perfecte repraesentari absolute, in multis autem possit, per acceptionem naturae divinae secundum eandem rationem qua in Deo est; sed quod non ita perfecto modo in uno manifestari potest, sicut in multis, secundum acceptionem aliqualis similitudinis bonitatis divinae.

Circa illam propositionem: *Ex diversitate formarum et materiarum sequitur diversitas proprietatum et accidentium;* advertendum, quod ex materia secundum se, inquantum huiusmodi, ut a forma praescindit, non sequuntur aliquae proprietates, aut accidentia, cum ut sic dicat potentiam passivam; sed dicuntur aliqua huiusmodi consequi materiam, quia consequuntur formam, ut est in materia taliter disposita; secundum enim diversitatem materiae, sequuntur ex forma diversa accidentia: et etiam quia ex natura composita ex forma et materia, secundum diversam conditionem

materiae sequuntur diversa accidentia: unde quod dicitur hic, ex diversitate formarum et materiarum sequi diversa accidentia, intelligendum est de forma et materia coniunctim, non divisim.

Circa illam *interpretationem,* quam hic ponit S. Thomas, mensurae, numeri, et ponderis existentium in rebus, advertendum, quod aliter exponit ea hoc loco, et aliter *1. p. q. 5,* et *Ver. q. 21.* Hic enim exponit ea secundum quod in universitate rerum inveniuntur: in illis vero locis exponit, secundum quod inveniuntur in unaquaque re creata; secundum tamen eadem consideratur in rerum universitate, et in unaquaque re, ut patet conferenti ea quae hic dicuntur, ad ea quae dicuntur in locis praeallegatis.

Circa ipsam *conclusionem* advertendum, quod non ideo ponitur divinam providentiam habere rationem, quasi aliquid sit causa ipsius ex parte Dei providentis; sed quia ex parte particularium effectuum providentiae potest assignari aliqua ratio, et aliqua causa cum interrogatur, quare hoc est: cum enim quaeritur, quare est diversitas formarum in rebus creatis, respondetur finis pro causa; scilicet, ut manifestetur divina bonitas in rebus, quae per unum manifestari non poterat. Si vero quaeritur, quare in perfectionibus rerum invenitur ordo, ita quod una est maior, et altera minor, redditur pro causa proxima ipse formarum ordo; quia scilicet, formarum una est altera perfectior, alia vero imperfectior, et sic de aliis; et idcirco non potest dici, quod Deus absque ratione gubernet creaturas, licet ipse actus divini intellectus providentis causam non habeat.

Secundo ostendit S. Thomas, quod ratio secundum quam divina providentia res dispensat, sumitur ex suppositione divinae voluntatis.

Ad huius autem manifestationem *praemittit,* quod operativa ratio, sive argumentatio, aut inquisitio operativa, et inquisitio speculativa *conveniunt* quidem in hoc, quod incipiunt ab aliquo principio, et per media ad aliquod intentum deveniunt; sed *differunt primo,* quia in speculativis principium est forma, et *quod quid est,* in operativis vero est finis, qui quandoque est forma quandoque aliquid aliud: *secundo,* quia in speculativis principium oportet semper esse necessarium, in operativis autem quandoque est necessarium, ut hominem vel felicitatem, quandoque vero non, ut hominem velle domus aedificationem: *tertio,* quia in speculativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, non autem in operativis, sed tunc tantum, quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut ei qui vult domum aedificare, quamvis velit aedificare domum ex sua simplici voluntate, non autem ex ratione domus, necessarium est quod quaerat ligna.

Isto supposito, **probatur** intentum sic: — Quod creaturae producantur in esse, quamvis ex ratione divinae bonitatis habeat

originem, tamen ex simplici Dei voluntate dependendet; et similiter, quod sua bonitatem, secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, communicare velit, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito tamen, quod Deus velit bonitatem suam secundum quod possibile est creaturis communicare, ex hoc rationem accipit, quod creaturae sint diversae; et supposito quod Deus hunc numerum rerum, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram statuere velit, ex hoc rationem accipit, quod habeat formam talem, et materiam talem: Ergo quamvis providentia divina, secundum quandam rationem res dispenset, sumitur tamen haec ratio ex suppositione divinae voluntatis — Probatur *antecedens* quo ad *primam partem:* quia quamvis Deus suam bonitatem necessario amet, non tamen necessario sequitur quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta: similiter, quamvis Deus velit bonitatem secundum quod possibile est communicare creaturis, non sequitur tamen necessario quod secundum hanc, aut illam perfectionis mensuram velit communicare; cum videlicet secundum aliam perfectionem manifestari et communicari possit.

Circa *secundam differentiam* inter operativam et speculativam rationem, advertendum quod principium in operativis esse necessarium, accipitur secundum proportionem ad principium necessarium in speculativis: cum enim intellectus respiciat verum tanquam obiectum, voluntas vero bonum et appetibile; principium ex quo procedit ratio speculativa, scilicet scientifica, quae ad veritatis cognitionem tendit, oportet esse necessarium necessitate veritatis, ita scilicet, quod necessariam veritatem contineat, et falsum esse non possit. Principium vero rationis practicae, quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem alicuius appetiti et amati; quando est necessarium, intelligitur habere necessitatem appetibilitatis, ita scilicet, quod non appeti non possit. Hoc modo dicimus, quod beatitudo, quae est finis hominis, est principium necessarium rationis practicae; quia non potest ipsam voluntas non velle, si in actum exeat circa ipsam. Similiter, cum in divino intellectu et divina voluntate aliquem ordinem ponimus, secundum nostrum modum intelligendi, dicimus bonitatem divinam esse principium necessarium; quia Deus ipsam necessario amat, et ex ratione suae perfectionis habet quod ametur, et quod non possit non amari. Propter quod dixit S. Thomas, quod productio creaturae habet originem ex ratione divinae bonitatis; secundum quam videlicet convenit sibi, quod necessario Deus eam amet. E contrario autem, dicitur in operativis, principium non esse necessarium, quando non est necessario appetibile, sicut et in speculativis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum: hoc modo dicimus quod domus aedificanda non est principium necessarium, quia non necessario homo vult aedificare domum, eo quod non conveniat domui aedi-

ficandae, ex propria ratione, ut ametur, et desideretur, sed ex libera hominis voluntate proveniat.

Circa *rationem* advertendum, quod hunc ordinem in divina voluntate S. Thomas ponit, ex parte scilicet volitorum non ex parte ipsius voluntatis: quod inquam, *primo* Deus vult bonitatem suam; *secundo* vult eam communicare; *tertio* vult diversitatem creaturarum esse; *quarto* vult ipsam secundum istos determinatos perfectionis gradus communicare creaturis; *quinto* vult huic rei dare hanc materiam, et hanc formam, illi vero illam. In hoc ordine autem, primum est necessario volitum absolute; tertium est volitum ex suppositione secundi; ultimum vero est volitum ex suppositione tertii; sed alia intermedia ex mera libera voluntate divina procedunt; sicut cum diversis viis potest quis ad aliquem locum tendere, quod istam eligat, ex eius libera voluntate provenit.

Quantum ad secundum principale, ex praedictis S. Thomas *duos excludit errores:* scilicet, — et loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses (*lib. 3, cap. 18*) ait, dicentium omnia simplicem Dei voluntatem absque ratione sequi; — et aliorum dicentium, causarum ordinem ex divina providentia per modum necessitatis sequi.

Et licet, ut inquit S. Thomas, quaedam verba Sacrae Scripturae videantur omnia simplici Dei voluntati attribuere, ut in Psalm. CXXXIV, 6. (1): et Iob. IX, 12. (2): et ad Rom. IX, 19. (3): Et etiam Augustinus, 3. de Trinit. (*cap. 3 et 9*) videtur dicere (4); tamen non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur.

Quantum ad tertium, *infertur corollarie:* quod cum quaeritur *propter quid* de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua causa proxima, dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. — Declaratur exemplariter, quum videlicet quaeritur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis. Si enim respondeatur, quia Deus voluit, convenienter respondetur, quia reducitur quaestio in causam primam: inconvenienter vero, si aliae excludantur causae.

---

(1) *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.*

(2) *Quis dicere ei potest: Cur ita facis?*

(3) *Voluntati enim eius quis resistit?*

(4) « Nonnisi Dei voluntas causa prima sanitatis et aegritudinis, proemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum. »

CAPUT XCVIII.

QUOMODO DEUS POSSIT, AUT NON POSSIT FACERE PRÆTER ORDINEM SUÆ PROVIDENTIÆ.

Postquam de divina providentia ostensum est, quod ad omnia se extendat, vult S. Thomas ostendere, quomodo praeter ipsam Deus agere possit.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod Deus aliquo modo potest agere praeter ordinem suae sapientiae, aliquo vero modo non. *Secundo* ostendit, quod potest agere praeter ordinem rebus inditum, Cap. seq.

Circa primum, *tria* facit: *Primo*, ponit quasdam distinctiones. *Secundo*, ostendit propositum. *Tertio*, quosdam errores eliminat.

Quantum ad primum, *duas tangit distinctiones.*

Prima est: *Duplex* est *ordo,* unus *universalis*, qui dependet ex prima causa, et omnia complectitur; alius *particularis*, qui scilicet, ex aliqua causa creata dependet, et continet ea quae illi causae subduntur. Talis autem est multiplex secundum causarum diversitatem, et unus eorum sub altero continetur, sicut una causa sub alia; et omnes sub illo universali ordine continentur, et ab illo descendunt, cum inveniantur in rebus secundum quod a prima causa dependent. — Declaratur per exemplum in politicis: omnes enim domestici unius patrisfamilias ordinem quendam habent, secundum quod ei subduntur.

Advertendum, quod quum omnes effectus unius causae ordinem quendam habeant, secundum quod ab una causa dependent, ut dixit S. Thomas, superius, cap. 96; ubi inquam, plures effectus ab una causa procedunt, secundum quod multiplices sunt causae, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentium: et sicut aliqua est causa universalis a qua omnia secundum suum esse dependent; aliqua vero particularis a qua determinati effectus proveniunt; ita *duplex* est ordo, scilicet *universalis*, quia omnia complectitur, et *particularis,* quia aliquos tantum complectitur effectus. Ordo autem qui est inter effectus unius causae, si comparetur ad principium ipsius ordinis, est unus: si autem comparetur ad ipsos effectus sub causa contentos, et ab ipsa ordine quodam procedentes, dum unus alium praecedit, alius vero sequi-

tur, habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatorum multitudinem. Est etiam unus per comparationem ad principalem finem illius causae, inquantum omnia ad unum finem qui est a causa intentus ordinantur. Quia ergo S. Thomas loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam et principium ordinis; ideo de ordine contentorum sub una causa loquitur, tanquam de uno ordine, et comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa, tanquam ad aliquod unum.

Secunda distinctio est, quod ordinem universalem secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare, et quantum ad res quae subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem quae ex principio ordinis dependet.

Adverte, quod per rationem ordinis intelligit S. Thomas speciem et naturam ordinis, quae ex principio ordinis sumitur. Cum enim prius et posterius in aliquo ordine dicantur per comparationem ad principium ordinis, ut dicitur, V. *Metaph., text. comm. 16*, et ponit S. Thomas, *Quodlibet. quinto, quaest. 10, art. 1:* et *Primo sent. dist. 20, art. 3;* ex ipso principio accipit ordo speciem; sicut aliquis est ordo secundum locum, aliquis est ordo secundum tempus; inquantum unus accipitur per comparationem ad principium loci, alius vero per comparationem ad aliquod principium temporis. Potest ergo considerari ordo rebus statutus, ex divina providentia, *aut* ex parte rerum quibus imponitur et determinatur ordo, *aut* ex parte sui principii, ex quo ipse ordo habet ut dicatur ordo divinae providentiae, et divinae voluntatis et scientiae; sicut si diceremus ordinem aliquorum secundum locum posse considerari, aut inquantum est ordo talium rerum, aut inquantum est ordo secundum locum: et iste est sensus huius distinctionis.

Quantum ad secundum, ponuntur *duae conclusiones*.

Prima est: **Deus potest aliqua facere praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata.**

Probatur: Res proveniunt a Deo non per necessitatem naturae vel cuiuscunque alterius, ut ostensum est in Secundo lib. (*cap. 23*); sed ex simplici eius voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem; Ergo etc.

Adverte, quod addit S. Thomas, *vel cuiuscunque alterius;* ut ostendat quod Deus neque per necessitatem naturae agit, neque per necessitatem voluntatis, neque per necessitatem intellectus, aut iustitiae; quia quovis istorum modorum de necessitate ageret, sequeretur quod non posset Deus aliqua facere praeter ea, quae sub ordine divinae providentiae cadunt. Unde quidam eorum qui hoc asserebant, movebantur, quia dicebant Deum agere de neces-

64

sitate naturae; et per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam. Quidam vero, quia dicebant Deum agere de necessitate sapientiae et iustitiae suae. Propterea, utroque fundamento destructo, ex praecedentibus, relinquit S. Thomas eorum positionem falsam esse.

Adverte etiam, quod addit, *maxime quantum ad primam rerum institutionem*; quia ut in Secundo lib. (*cap. 30*) est ostensum, licet primi effectus divini ex simplici voluntate divina dependeant, posteriores tamen effectus habent aliquam necessitatem ex suppositione.

Secunda conclusio est; **Deus non potest praeter dictum ordinem facere, si consideretur quantum ad rationem a principio dependentem.**

Probatur: Ordo ille procedit ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem: Sed non potest Deus praeter haec facere; Ergo etc. — Probatur *minor* discurrendo per singula. — Non enim potest esse quod fiat aliquid a Deo quod non sit ab eo volitum, cum res ab eo per voluntatem procedant: — Neque quod eius scientia non comprehendatur, cum voluntas non possit esse nisi de aliquo noto: — Neque quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cum bonitas sua sit proprium obiectum suae voluntatis: — Similiter, cum Deus sit omnino immutabilis, non potest esse quod aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de novo aliquid incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

Concluditur ergo, *utramque conclusionem* comprehendendo, quod nihil potest Deus facere, quin sub ordine suae providentiae cadat; sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur, licet alia possit facere quam ea quae eius providentiae et operationi subduntur, si absolute consideretur eius potestas: nec etiam potest facere aliqua quae sub ordine providentiae eius ab aeterno non fuerint, cum sit immutabilis.

Ad evidentiam istarum conclusionum considerandum est, quod cum quaeritur: *Utrum Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae; — duplex* potest esse quaesitum: *Primum* est, ut fiat comparatio potentiae divinae secundum se, ad providentiam quam Deus habet de rebus in ordine ad obiecta utriusque; et est sensus, utrum potentia divina ad alia obiecta se extendat, quam ad illa quae sub divina providentia cadunt: et ad hunc sensum posita est *prima conclusio*, quod sic. Idem enim est dicere: Deus potest aliqua facere praeter ea quae sub divina providentia cadunt; et dicere, potentia divina ad alia obiecta se extendit, quam sint obiecta quae sub divina providentia cadunt; quod sane verum est: quia ut dicitur, *1. p. q. 25. art. 5. ad 1.*, ipsum posse Dei non subiacet praeordinationi divinae, cum sit naturale. — *Secundo*, potest esse quesitum: ut fiat comparatio ipsius actualis productionis

rerum ad praeordinationem divinam ex scientia et voluntate dependentem; et est sensus, utrum possit esse in actu quod operatio divina ad aliquid se extendat, ad quod non se extendat divina praeordinatio: et ad hunc sensum posita est *secunda conclusio*. Idem enim est dicere: praeter ordinem divinae providentiae, secundum suam rationem a principio dependentem consideratum, Deus non potest facere; et dicere, non potest esse quod Deus aliquid actualiter faciat, et illud non sit praeordinatum: hoc enim verissimum est; quia ut dicitur loco praeallegato, ipsum facere Dei, subiacet divinae praeordinationi, licet ipsum posse facere, illi non subiaceat.

Considerandum *secundo*, quod ex duobus contingere posset ut aliquid Deus faceret, quod non est praeordinatum; et sic ageret praeter ordinem providentiae; *aut* videlicet, quia illud faceret absque cognitione et voluntate, quae sunt principia illius praeordinationis; sicut dicitur aliquid fieri ab homine praeter eius cognitionem, quando illud quod facit, non cognoscit: *aut* quia sua praeordinatio mutaretur, ordinando videlicet aliquid quod prius non ordinavit, sicut diceretur hominem posse facere praeter cognitionem quam nunc habet, quia potest habere novam aliquam cognitionem, et secundum illam operari. — *Utrumque* ergo istorum removet S. Thomas a Deo in sua ratione. *Primum*, cum ait, non esse possibile ut Deus aliquid faciat quod non sit volitum, et scientia sua comprehensum, ac in divinam bonitatem ordinatum. *Secundum* vero, cum ait, quod est impossibile ut Deus aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. Patet enim, omnia ista *sensum compositum* includere, scilicet quod aliquid prius non sit in divina voluntate et scientia, et postea sit in illis: quod mutationem in Deo ponit.

Advertendum quoque, circa id quod addit S. Thomas, *si absolute consideretur eius potestas*; quod dat intelligere vulgatam illam distinctionem de potentia Dei *absoluta* et *ordinaria*. Si enim potentia Dei *absolute* consideretur, nullo scilicet habito respectu ad determinationem divinae sapientiae, potest Deus alia facere praeter ea quae eius providentiae et operationi subduntur. Si autem consideretur ut exequitur imperium sapientiae et voluntatis, quibus determinavit Deus hos effectus esse producendos et alios, quo modo considerata nominatur a nobis potentia *ordinaria*; sic non potest Deus alia facere quam ea quae eius providentiae subiiciuntur.

Quantum ad tertium, *tres* excluduntur *errores* ex inconsideratione praedictae distinctionis provenientes.

Primus est eorum qui dixerunt, omnia necesse esse: sicut et adhuc amplius, quod Deus non potest alia facere quam quae facit, immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur extendentes: (*Averr. II. coel. text. 64. seq.*) — Contra quos est aucto-

ritas Matth. XXVI, 53: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?*

Secundus est eorum qui econtrario, rerum mutabilitatem quae subduntur providentiae, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt; ponentes Deum ad modum hominis esse in sua voluntate mutabilem (*Manich. ut dicit Aug. de nat. boni contr. Manich. c. 24.*) — Contra quos est auctoritas Numer. XXIII, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur.*

Tertius est eorum qui dixerunt, divinam providentiam ad contingentia non se extendere (*Rab. Moys. lib. 3. c. 18.*) — Contra quos est auctoritas Thren. III, 37: *Quis est iste qui dixit, ut fieret aliquid Domino non iubente?*

Adverte, quod *primus* error et *tertius* sunt directe contra primam conclusionem, *secundus* vero est contra secundam.

CAPUT XCIX.

QUOD DEUS POTEST OPERARI PRÆTER ORDINEM REBUS INDITUM, PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROPRIIS.

Cum ostenderit S. Thomas, quo pacto possit Deus praeter ordinem suae sapientiae agere, vult ulterius ostendere, quomodo agere possit praeter ordinem ab ipso rebus inditum.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* propositum ostendit. *Secundo,* de ipsis rebus a Deo praeter ordinem naturae factis determinat, Cap. sequenti.

Circa primum, *tria* facit: *Primo,* propositum probat. *Secundo,* removet quoddam dubium. *Tertio* assignat rationem praetermissionis huius ordinis a Deo.

Quantum ad primum proponit hanc

Conclusionem: quod, **Praeter ordinem a Deo rebus inditum, qui est ut inferiora per superiora moveantur, potest ipse facere effectum, scilicet, aliquem in inferioribus agendo, nihil ad hoc operante superiori agente, qui inquam infra Deum sit:**

Et **arguit** sic **primo:** Deus operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae; Ergo statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem: Ergo mi-

nores effectus qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque causis secundis. — *Consequentia prima* probatur: — Tum, ex differentia inter agens per necessitatem naturae, et agens per voluntatem; quia videlicet agens naturale maximae virtutis non potest immediate producere aliquem effectum parvum, sed bene agens per voluntatem. — Tum exemplo artificis: perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus. — *Secunda* vero relinquitur pro manifesta.

Circa *consequens primae consequentiae* advertendum, quod ista dictio, *statim*, proprie quiddam significat sine intermissione et tempore immediate sequenti, sive parvo interiecto tempore; sed et ab hoc etiam derivatur ad significandum idem quod *immediate*, immediatione *causalitatis* et *efficientiae;* quasi dicatur, aliquis effectus statim produci ab aliqua causa, quia inter causam et talem effectum non cadit duratio alterius producti a tali causa, aut alia causa operans. Cum ergo dicitur, quod agens per voluntatem, statim sine medio, potest producere effectum quemcumque qui suam non excedat virtutem; non accipitur ly *statim*, in propria significatione: quia hic non intendit S. Thomas de immediatione durationis inter causam et effectum tractare; sed accipitur transumptive, ut idem est, quod nullo mediante effectu, nullaque intercedente alia causa. Unde ly *sine medio*, est expositio illius termini, *statim*.

Circa *differentiam* hic assignatam inter agens per necessitatem naturae et agens per voluntatem; considerandum, quod agens per necessitatem naturae agit per formam per quam est in actu. Unde hic dicitur, quod ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis activae, et modo illius formae. Agens vero per voluntatem agit per formam quam concipit. Idcirco oportet effectum causae agentis de necessitate naturae, proportionari formae per quam agens est in actu; effectum autem agentis per voluntatem proportionari conceptioni et ordinationi agentis: ideo bene inquit S. Thomas, quod agens naturale quod est maximae virtutis, non potest immediate, hoc est nulla alia concurrente inferiori causa, producere parvum effectum, sed producit effectuum suae virtuti proportionatum; agens vero per voluntatem, sicut artifex perfectissimus, potest facere effectum immediate qualem ipsum facit agens imperfectum: potest enim perfectissimus artifex opus tale concipere quale imperfectus artifex facit, et facere opus ad similitudinem illius formae conceptae, nullo interveniente imperfecto artifice. Sed agens naturale perfectissimae virtutis necessario agit effectum suae formae naturali similem, et per consequens non potest seipso solo parvum et eius virtuti improportionatum opus efficere.

Occurrit autem in verbis S. Thomas **dubium.** — Inquit enim,

agens maximae virtutis producere immediate effectum suae virtuti proportionatum; et tamen addit, quod in tali effectu invenitur quandoque, minor virtus quam in causa: Videtur enim esse contradictio, quod effectus sit virtuti causae proportionatus, et tamen quod in ipso sit minor virtus quam in causa: nam si in eo est minor virtus quam in causa, iam non est virtuti causae proportionatus.

Respondetur, quod *dupliciter* contingit effectum esse proportionatum causae: *Uno modo,* per aequalitatem perfectionis, ut patet in iis quae a causa univoca producuntur: homo enim genitus, est aequalis perfectionis essentialis cum homine generante. *Alio modo,* per adaequationem causalitatis et dependentiae: quia videlicet, causalitas causae non potest ad aliquid maius se extendere, et ipse effectus est nobilissimum quod ab ipsa dependere potest. Effectum *primo modo* virtuti causae proportionatum, oportet esse aequalis virtutis ad agendum cum sua causa: videmus enim, quod effectus univocus suae causae cum ad perfectum venerit, potest omnem effectum producere quem sua causa poterat, quantum est ex conditione formae, licet aliquando ex indispositione materiae impediatur: et tunc effectum esse proportionatum virtuti causae, et ipsum esse minoris virtutis, contradictionem implicat. Effectum vero *secundo modo* proportionatum virtuti causae, non oportet esse aequalis virtutis cum sua causa; ut patet in effectu causae aequivocae. Nullus enim Solis effectus, ab ipso immediate productus, est aequalis virtutis cum Sole: continetur enim effectus in sua causa aequivoca secundum similitudinem formae excellentioris, ut in plerisque locis inquit S. Thomas; et ideo effectum huiusmodi esse proportionatum hoc modo virtuti causae, et ipsum esse minoris virtutis quam sit causa, nullam implicat contradictionem. Hoc *secundo modo,* accipit S. Thomas effectum esse proportionatum virtuti causae, *non* autem *primo modo:* ideo obiectio non sequitur.

Secundo arg. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas, sicut virtus universalis ad virtutes particulares; estque Deus agens per intellectum, qui est cognoscitivus non solum primarum et universalium causarum, sed omnium particularium: Ergo potest immediate producere omnem effectum quem producit quodcunque particulare agens. — Probatur *consequentia;* quia causa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest *duplici modo*: scilicet, et per *causam* particularem mediam, ut virtus Solis ad hominem per virtutem quae est in semine; et virtus propositionis universalis per assumptionem particularis propositionis; et per *intellectum* qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit.

Ad evidentiam huius rationis considerandum, quod ad hoc ut una causa possit in effectum alterius causae, requiritur et quod habeat virtutem quae ad illum effectum se extendat, et quod ad illum effectum sit determinata: quodcunque enim istorum deficeret, non posset ille effectus a tali causa provenire. Ut ergo ostenderet S. Thomas, quod Deus habet virtutem se extendentem ad omnes particulares effectus, assumpsit quod virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas, sicut virtus universalis ad virtutes particulares: virtus enim universalis ad omnem effectum causae particularis se extendit, cum causa particularis agat virtute causae universalis. Ut autem ostenderet, quod virtus divina universalis ad omnem effectum particularem determinari potest absque concursu alterius causae particularis; assumpsit, quod intellectus divinus est cognoscitivus non solum suae essentiae, quae est tanquam universalis virtus activa, et primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa universalis agens per intellectum ad particularem effectum, non solum per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus, absque concursu alicuius alterius causae particularis.

(**Dubium**) *Sed videtur* ratio haec non valere: Non enim videtur sequi: Aedificator habet virtutem ad domum producendam se extendentem, et non solum causas universales domus cognoscit, sed etiam particulares, et particularia instrumenta; ergo potest immediate domum producere: indiget enim certis et determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere non potest; ergo. — Nec etiam valet: Deus habet virtutem se ad omnem particularem effectum extendentem, et cognoscit omnium particulares causas; ergo unumquemque effectum potest immediate producere.

Dicitur, quod ratio optime concludit, si bene intelligatur. Fit enim comparatio virtutis divinae universalis non ad instrumenta aliqua habentia solum rationem instrumenti, quae scilicet non per propriam formam, sed tantum ut mota a principali agente operantur; sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes; et causae ipsi universali subordinatas. — Tunc enim ratio sic procedit: In omnem effectum potest divina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscunque agentis particularis potest determinari, per suum intellectum: ergo potest in omnem effectum absque propria causa illius in quod potest quodcunque agens particulare. — *Maiorem* supponit ex praecedentibus; ubi ostensum est, divinam voluntatem divinamque scientiam efficacissimas esse per se ad agendum quicquid fuerit divino intellectu conceptum tanquam producendum. — *Minorem* vero probat; quia intellectus divinus intelligit non solum causas universales, sed etiam particulares; et per consequens potest virtutem divinam determinare

ad effectus particularium causarum. — Ex quo patet, instantiam contra rationem adductam nullam esse; tum quia non fit in hac ratione comparatio virtutis divinae ad particulares causas tanquam ad instrumenta praecise, ut fit ad instantiam adductam: quia aedificatoris scientia et voluntas non sunt per se efficacia ad domum producendam, sicut divina scientia et divina voluntas.

Tertio arg. Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediate produxit in esse: Ergo potest immediate unamquamque rem producere, sive movere ad aliquem affectum absque mediis causis. — Probatur *consequentia*: quia cum accidentia consequantur principia substantialia rei, ille qui immediate substantiam rei producit, potest immediate circa ipsam rem operari quaecunque ad substantiam eius consequuntur; ut patet de generante.

Adverte, quod vis rationis consistit in hoc, quod quamvis inferiores causae habeant essentialem ordinem ad superiores, ut sine ipsis in suas actiones naturales et in naturales effectus non possint, Deo hunc ipsum ordinem statuente (non enim ignis calefaceret aut generaret alium ignem, si motus coeli cessaret); potest tamen Deus, qui universa immediate creavit, movere unamquamque rem ad suam operationem naturalem consequentem rei substantiam, absque concursu superioris causae agentis; sicut cessante motu coeli posset movere ignem ad calefactionem: quia cum immediate produxerit rei substantiam secundum suam speciem, potest etiam ipsam rem movere immediate ad omnem operationem naturam rei consequentem: sicut generans dans formam, dat etiam omnes proprietates et motus consequentes. Similiter, cum immediate omnia per creationem produxerit, constat quod etiam nunc potest unumquemque effectum immediate producere, absque mediarum, scilicet, causarum concursu: ex quo patet, quod agere potest praeter ordinem rebus ab ipso inditum.

Quarto arg. Ordo rerum profluit a Deo in res, secundum quod est in intellectu ipsius praemeditatus: — Declaratur per similitudinem in rebus humanis: princeps enim civitatis ordinem apud se praemeditatum cuilibet inponit: — Sed intellectus divinus non est ad hunc ordinem de necessitate determinatus, ut nullum alium intelligere possit: Ergo potest, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari. — Probatur *minor*: quia et nos possumus alium ordinem rerum intelligere; puta, quod Deus hominem ex terra absque semine formet.

Quinto arg. Repraesentatio divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo; intellige, de fine ipsius rebus intrinseco: Sed potest divina bonitas praeter hunc ordinem rerum alio modo repraesentari: Ergo voluntas divina non est determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, quin alium velle possit: Ergo etc. —

Probatur *minor,* quam tamen S. Thomas implicite duntaxat ponit: quia ordo rebus inditus non repraesentat divinam bonitatem perfecte: quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum alio modo repraesentari.

Circa *consequens* illatum advertendum, quod *dupliciter* potest intelligi voluntatem divinam non esse ad hunc ordinem determinatam, et posse alium ordinem velle: *Uno modo,* ut intelligamus divinam voluntatem posse desinere velle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, et posse aliam volitionem alterius ordinis de novo habere: et ad hunc sensum non intelligitur. Hoc enim esset ponere mutabilitatem in divina voluntate. *Alio modo*, ut intelligamus divinam voluntatem non habere necessariam habitudinem et inclinationem ad hunc ordinem rebus impositum, quasi non potuerit alium ordinem velle ab aeterno, sed necessario hunc ordinem voluerit: et ad hunc sensum intelligitur, et est verum. Ostensum est enim in superioribus, (*lib. 1. cap. 81*, *82*) voluntatem divinam ad nullam rem creatam, necessariam habere habitudinem; cum nulla res creata sit talis, ut sine ipsa divina bonitas esse non possit. Unde, sicut dicimus Deum ab aeterno hunc ordinem rerum voluisse; ita dicimus ipsum potuisse alium ordinem rerum velle, et quod de facto alium ordinem aliquando in aliquibus rebus fore, praeter ordinem naturae, ab aeterno voluit: ut patet in iis quae Deus quandoque miraculose operatur, quae non est dicendum non esse a Deo ab aeterno volita et praeordinata, cum divina voluntas sit immutabilis.

Sexto arg. Ex hoc quod anima aliquid imaginatur, et vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem, absque actione principiorum naturalium quae nata sunt sanitatem vel aegritudinem causare: Ergo multo magis ex voluntate divina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus. — Probatur *consequentia;* quia universa creatura magis est Deo subdita, quam corpus humanum animae eius; cum anima sit corpori proportionata ut eius forma; Deus autem omnem proportionem creaturae excedat, et per consequens maiorem virtutem habeat et ampliorem.

Ad evidentiam antecedentis considerandum est, quod illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animae per se immediate causet sanitatem vel aegritudinem in corpore; hoc enim negat S. Thomas, *3. p. q. 13, art. 3. ad 3;* et inferius Cap. 103; sed quia ex imaginatione sequuntur aliquae passiones appetitus, per quas aliquo modo variatur motus cordis et spirituum, ex quibus retractis ad cor, vel ad membra diffusis, quandoque sequitur alteratio in corpore ad aegritudinem vel sanitatem, praecipue quando materia est disposita. Quod vero inquit S. Thomas, quod ab imaginatione fit talis immutatio absque actione principiorum naturalium, quae nata sunt aegritudinem vel sanita-

tem causare; intelligitur quod non fit mediantibus omnibus principiis, quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine provenire; puta, mediante putrefactione alicuius humoris, aut mediante aliqua cibi indigestione in stomacho; sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione, variato motu cordis et spirituum, sequuntur huiusmodi alterationes.

Septimo arg. Proprium effectum virtutum elementarium interdum virtus coelestis efficit absque actione elementi; sicut cum sol calefacit absque ignis actione. Ergo multo magis divina virtus absque actione causarum creatarum, potest earum proprios effectus producere. — Patet *consequentia*; quia naturae ordine virtutes activae elementorum sub virtutibus corporum coelestium continentur; sicut scilicet, omnes aliae virtutes sub divina continentur virtute.

(**Dubium**) Sed videtur in hac ratione assumere S. Thomas oppositum eius quod in prima ratione assumpsit. Ibi enim dixit, quod ab agente per necessitatem naturae non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis activae: et ideo agens maximae virtutis non potest immediate producere parvum effectum: ex quo sequitur, coelum, quod est agens de necessitate naturae, et est maximae virtutis, non posse immediate producere calorem, qui est ignis effectus, cum parvus effectus sit in comparatione ad virtutem coelestem aut effectum cuiuscunque alterius inferioris. Huius autem oppositum in hac ratione dicit.

Respondetur, quod nulla est contradictio: non enim contradicunt, solem non producere parvum effectum, sive effectum elementi immediate se solo, et ipsum quandoque producere effectum elementorum; puta calorem, absque elementi actione: nam licet absque ignis actione sol quandoque calefaciat aquam aut ferrum, non tamen hoc se solo agit immediate, sed per multa media hic parvus effectus a sole provenit. — Si autem *instetur*, quoniam S. Thomas in Quaestionibus *de malo*, *q. 16. ar. 9.* et *10.*, inquit, debilem effectum ab agente remoto provenire; et dat exemplum de sole immediate causante generationem imperfectorum animalium: — *respondetur*, quod non intendit removere omne medium in huiusmodi causis quae naturaliter operantur, sed tantum agens univocum cum effectu: sensus enim est, quod debilis effectus potest provenire ab agente remotiori, nullo agente univoco ad illius productionem concurrente.

Quantum ad secundum, removet quoddam **dubium.**

Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instare: Deus ordinem istum rebus indidit: Ergo non potest esse absque eius mutatione ut praeter hunc ordinem operetur. Sed ipse mutari non potest; Ergo etc.

Respondet S. Thomas, *negando consequentiam:* quia ordo rebus inditus non est ut ubique vel semper idem eveniat, sed ut frequenter, et in paucioribus aliter accidat, vel propter defectum virtutis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens: sicut cum natura generat hominem cum sex digitis in manu: et utrumque sub divina providentia cadit. — Unde in oppositum rationis arguitur sic: Per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est raro, absque mutatione providentiae; ergo multo magis divina virtus aliquid facere potest sine praeiudicio providentiae suae, praeter ordinem rebus naturalibus inditum.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est, quod sicut Deus ab aeterno ordinavit ut aliquae causae pro maiori parte suos effectus producerent, ita ordinavit ab aeterno ut pro minori parte deficerent: et ideo absque providentiae praeiudicio evenit, quod quandoque deficiant. Similiter, sicut ab aeterno Deus per suam providentiam ordinavit ut talis ordo et talis cursus in rebus naturalibus esset: ita ab aeterno ordinavit se quandoque facturum praeter hunc ordinem rebus inditum: et ideo absque mutatione suae providentiae est, quod quandoque praeter hunc ordinem institutum operetur.

Quantum ad tertium, ostendit S. Thomas, *propter quid* Deus quandoque praeter naturae ordinem agat.

Et *dicit:* ipsum hoc interdum facere ad suae virtutis manifestationem; quia nullo modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta sit voluntati, quam per hunc modum per quem ostenditur, quod libera voluntate operatus est Deus rerum ordinem. Nec debet frivola haec ratio reputari, quia cum omnes creaturae corporales ad intellectualem ordinentur, naturae autem intellectualis finis sit divina cognitio; non est mirum, si ad praebendum rationali creaturae cognitionem de Deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

CAPUT C.

QUOD EA QUÆ DEUS PRÆTER NATURÆ ORDINEM FACIT, NON SUNT CONTRA NATURAM.

Postquam ostendit S. Thomas, Deum posse praeter naturae ordinem operari; vult de iis, quae sic praeter naturae ordinem a Deo fiunt, determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* determinat de ipsis in ordine ad naturam. *Secundo,* in ordine ad rationem miraculi, Cap. sequenti.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.**

Probatur primo. Deus comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et sicut activum ad id quod est in potentia: Ergo quicquid in rebus creatis a Deo fit, non est contra naturam. — Probatur *antecedens*; quia Deus est actus purus: omnia vero alia habent aliquid de potentia admixtum. — *Consequentia* vero probatur: quia quod est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter; etsi sit aliquando contrarium particulari formae, quae corrumpitur per actionem huiusmodi. — Declaratur in generatione ignis corrupto aëre.

Circa probationem *antecedentis* advertendum, quod cum omne agens agat inquantum est actu; *unumquodque tantum agit, quantum est in actu.* Videmus enim quod ignis, qui est caeteris elementis actualior et formalior, est ipsis etiam magis activus: similiter *unumquodque patitur inquantum est in potentia;* et quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passivum: Ideo, quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludens, et omnem actualitatem includens, comparatur ad unumquodque quod aliquid habet potentialitatis, sicut activum ad passivum, et sicut motivum ad mobile; tanquam videlicet in se continens actum, ad quem unumquodque est in potentia. Propterea optime probavit S. Thomas, Deum comparari ad omnia sicut motivum ad mobile, et sicut activum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est

actus purus, nullo scilicet modo per aliquam potentiam contractus aut limitatus; omnia vero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Circa *consequens* illarum, considerandum est, quod aliquid fieri contra naturam, nihil aliud est quam ipsum fieri contra ordinem et inclinationem alicuius naturae. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter et universaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem et inclinationem cuiuscunque naturae. Dicitur vero esse contra aliquam naturam particularem, quando est contra illius ordinem et inclinationem. Quod ergo Deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem, inquantum id quod fit, est contra ordinem et inclinationem propriae formae alicuius naturae: non autem potest esse contra naturam simpliciter et universaliter, cum illud fiat secundum ordinem et dispositionem naturae universalissimae, quae est Deus, a quo unumquodque suum ordinem proprium habet, suamque propriam actionem. Et ad hunc sensum intelligitur conclusio illata.

Ad evidentiam eius quod assumitur ad probationem *consequentiae*, attendendum est, quod dicitur aliquid esse in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, quando ex natura sua habet ut sit susceptivum alicuius formae a tali agente, aut alicuius motus; et ideo si aliqua forma, aut aliquis motus in ipso a tali agente recipiatur, non dicetur illud fieri simpliciter contra naturam, cum sit secundum ordinem naturalem patientis ad agens, licet possit esse contra naturalem inclinationem formae illius: sicut in exemplo S. Thomae, cum ex aëre ab igne per ipsius aëris corruptionem generatur ignis, non dicitur huiusmodi generatio neque huiusmodi corruptio simpliciter contra naturam esse; immo est naturalis, eo quod secundum naturalem ordinem aër natus sit ab igne corrumpi, et natus sit, ut ex ipso per actionem ignis possit ignis generari; est tamen talis corruptio aliquo modo contra naturam, inquantum est contra inclinationem formae aëris, in quo sensu dicitur, II *Coeli* (*text. comm. 37*), quod corruptio, et senium, et defectus omnis contra naturam est.

Secundo prob. Omnia quae sunt post Deum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius: Ergo non est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo. — *Antecedens* probatur; quia Deus est primum agens. — *Consequentia* vero; quia cum instituta sint instrumenta ut deserviant actioni principalis agentis, non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae (*4 Sent. dist. 1, q. 1, art. 4*: et *dist. 4, q. 1, art. 1*, et in plerisque aliis locis: et *de Ver. q. 27, art. 4*) quod de ratione agentis instrumentalis est, esse movens motum; et omnis causa, quae non movet nisi mota, habet rationem instrumenti; ideo, cum

causa secunda non moveat nisi mota a prima, consequens est, quod habeat rationem instrumenti respectu primae. Propterea optime probat S. Thomas, quod omnia quae sunt sub Deo, sunt tanquam ipsius instrumenta, eo quod est primum agens.

(Dubium). Sed videtur ista ratio non concludere: Posset enim aliquis dicere; licet omnis causa secunda sit intrumentum causae primae, non tamen sequitur quod non moveatur contra naturam, qualitercumque moveatur; quia cum diversa instrumenta sint diversis effectibus proportionata, si quis utatur instrumento ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturam talis instrumenti quod sic moveatur.

Respondetur, quod instrumentum inquantum est instrumentum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni, quam ipsum principale agens intendit. Unde hic dicit S. Thomas, quod materia et forma talis esse debet, ut sit competens actioni principalis agentis: unde si quis vellet uti instrumento alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agentis, utpote ipsi non deserviens: omnia autem sic Deus creavit, ut sint sibi instrumenta, et deserviant actioni quam in creaturas exercere determinavit, sive frequenter, sive raro aliquid in ipsis efficere determinaverit; et ideo qualitercumque a Deo moveantur res creatae, non sunt improportionatae illi motioni, cum ad hoc institutae a Deo sint, ut ab ipso quandoque taliter moveantur; et naturam talem sortitae sint a Deo, ut taliter ab ipso moveri possint. Idcirco, nihil a Deo in ipsis fit, quod sit simpliciter contra naturam, licet, ut dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formae alicuius. — *Unde ad argumentum dicitur*, quod licet res diversae, quae sunt instrumenta divinae virtutis, sint diversis actionibus et motibus propriis secundum inclinationem propriae formae proportionatae, et una res sit improportionata actioni alterius; inquantum tamen unaquaeque est instrumentum divinae virtutis, nulla est improportionata actioni et motioni quam Deus in ea intendit efficere.

Tertio prob. Motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; ut patet in fluxu et refluxu maris: Ergo multo magis, quod fit a Deo in quacumque creatura, non potest dici violentum, aut contra naturam.

Advertendum hoc loco, quod sicut omnia creata comparantur ad Deum sicut instrumenta, ita et inferiora corpora sunt instrumenta superiorum, inquantum non movent neque operantur nisi a superioribus mota. — Unde huiusmodi inferiora corpora *dupliciter* considerari possunt: *Uno modo,* inquantum sunt talia corpora habentia talem formam, et talem naturalem inclinationem: *Alio modo,* in-

quantum sunt instrumenta corporum coelestium, nata ab ipsis moveri secundum eorum intentionem. Quod ergo fit in ipsis a corporibus coelestibus, est naturale ipsis inquantum sunt coelestium corporum instrumenta. Naturale est enim instrumento, ut a principali agente moveatur; potest tamen esse innaturale inquantum sunt corpora talia habentia talem formam, et talem inclinationem quae est ad oppositum, sicut dicimus de motu fluxus et refluxus maris: hic enim est naturalis aquae maris, inquantum est instrumentum a corpore coelesti motum, est autem sibi contra naturam, inquantum est corpus grave naturaliter ad medium tendens.

Advertendum etiam, quod S. Thomas, *fluxus* et *refluxus maris* nullam aliam causam assignat, nisi impressionem corporis coelestis; quia in hac parte sequutus est opinionem Albumasar, Secundo libro *Maioris introductorii*, et Commentatoris in III *Coeli*, *commento. 57.*, qui nullam aliam praeter hanc, assignat causam: alii tamen alias causas assignant. — Nam Adelandus quidam, ut refert Picus, Tertio *adversus Astrologos* libro, *capitulo quintodecimo*; ex opinione Saracenorum dicit, huiusce motus causam esse, quod cum ipsa sibi maris brachia obviare atque confluere impetu concito properent, obiectu montium, aut etiam terrae situ, ab ipso naturali motu deficientes, ad superius, unde moveri incipiunt, referantur. — Alii hunc accessum et recessum maris in vapores et ventos exsuscitatos in aqua referunt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac idcirco locum quaerit ampliorem quo se diffundat, adiuvantibus etiam superioribus ventis, qui aquae summa ad infernas partes propellentes, interno flatui obviant, atque ab ipsis ad superna propelluntur, quo fit, ut eructans aqua abundet, tumescatque: ubi autem vis illa spirituum, dissolutis vaporibus conflagescit, subsidunt aquae et in angustiis se contrahentes, ab occupatis locis descendunt.

Advertendum quoque, inter eos, qui hunc maris accessum recessumque, coelorum impressionibus tribuunt, differentiam esse: Sunt enim quibus placeat augmentum, et decrementum luminis in luna esse huiusce rei causam: Aliis vero, et etiam Divo Thomae in Tractatu *de occultis operibus naturae* (*Opusc. 34.*) : et *de Potentia q. 6. art. 1. ad 17,* visum est hoc ipsum esse in lunae motum referendum; ut scilicet, ipsa ascendente, ascendat et aqua, descendat autem, ipsa descendente.

Circa id quod inquit S. Thomas, *Motum aquae naturalem esse solum ad unam partem*; scilicet ad medium; occurrit **dubium.** — Videtur enim experientia in oppositum: nam cum effoditur terra aquae vicina, videmus ipsam aquam ascendere, et consequenter a medio recedere; quod quidem videtur naturale esse aquae, sicut et grave naturaliter, remoto impediente, descendit.

Respondetur, quod ascensus illius aquae non est naturalis, sed ab aliquo propellente ipsam fit: sive sit alia aqua, sive aliquid

aliud: cuius signum est, quod si a lateribus declivior defodiatur locus, statim in illum descendit.

Quarto prob. Id est naturale unicuique per quod conformatur suae mensurae: Sed prima mensura cuiuscumque naturae est Deus; Ergo unicuique rei naturale est, quod est ei a Deo inditum; Ergo etc. — *Maior* probatur; quia de unaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium. — *Minor* vero, quia Deus est primum ens, quod est omnibus essendi causa.

Quinto prob. Non est contra rationem artificii, si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei suam formam dedit; Ergo neque contra naturam est, si aliquid Deus aliter in rebus naturalibus operetur, quam consuetus naturae cursus habeat. — Probatur *consequentia:* quia omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem.

Confirmatur conclusio auctoritate Augustini *contra Faustum*: « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis motus, numerus, ordo naturae ». *(De nat. boni contra Manich. c. 3).*

Advertendum, quod istae duae ultimae rationes concludunt ad sensum praecedentium, scilicet, quod non est contra naturam simpliciter et universaliter, si aliquid Deus in rebus naturalibus aliter operetur, quam consuetus cursus naturae habeat; non autem quod non sit contra naturam alicuius particularis formae, modo praeexposito.

CAPUT CI.

DE MIRACULIS

Postquam determinavit S. Thomas de iis quae a Deo fiunt praeter solitum cursum naturae in ordine ad naturam; nunc determinat de ipsis quantum ad rationem miraculi.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* de ipsis miraculis determinat. *Secundo* ostendit, quibus conveniat miracula facere, Cap. sequenti.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quae possint dici miracula. *Secundo,* ponit miraculorum gradus et ordines.

Quantum ad primum inquit, quod illa simpliciter dicenda sunt miracula, *quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.* — Hoc autem declarat, quia *miraculum* dicitur, quasi *de se admiratione plenum.* — Illud autem simpliciter *mirum* est, quod habet causam simpliciter occultam, causa autem simpliciter occulta, Deus est.

Ad evidentiam secundae propositionis *notat,* quod cum tunc admiremur aliquid, cum effectum videntes, causam ignoramus; aliquid quidem est mirum quantum ad hunc hominem tantum, non autem simpliciter, quando alicui causa apparentis effectus est ignota, non est autem ignota omnibus; ut patet in eo qui videns eclipsim Solis, admiratur: aliquid vero est simpliciter mirum, quando causa alicuius effectus est simpliciter omnibus occulta.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, ex doctrina ipsius *de Potentia, q. 6, art. 2:* et *2. Sent. dist. 18, quaest. 1. art. 3,* quod ad rationem miraculi simpliciter et proprie dicti, *duo* requiruntur, secundum quod duo ad admirationem pertinent, ut haberi potest ex Primo *Metaphysicae cap. 2.* — *Unum* est, causa secundum se nobis occulta, qualis est Deus, ut scilicet illud quod miraculum est, sit a solo Deo productum, aut factum. *Alterum* est, ut in re sit, unde videatur aliter debere evenire, sicut resuscitatio mortui est a solo Deo, et corpus mortuum in se habet ut perpetuo careat vita, et sic habet in se. unde non debeat in ipso vita causari, et idcirco miraculum dicitur: ubi altera istarum conditionum deficiat, non est proprie miraculum. — Utraque conditio hoc loco tangitur:

Prima, dum dicitur illa simpliciter dicenda esse miracula, quae divinitus fiunt. *Secunda,* cum dicitur praeter ordinem communiter servatum in rebus: ex hoc enim quod aliquid praeter talem ordinem sit, constat quod in re est unde aliter fieri debeat.

Propter defectum *secundae* conditionis creatio universi non est miraculosa, quia non est in re unde aliter esse debeat, immo naturali ordine sic esse debet; cum solus Deus sit totius esse auctor. Similiter, animarum creatio non est miraculosa, quia non potest aliter anima habere esse: et consuetus ordo productionis est, ut homine materiam disponente, a Deo creetur in materia. Si tamen Deus aliquam animam crearet absque opere hominis materiam disponentis, talis creatio esset miraculosa, utpote praeter consuetum modum eveniens. Eadem ratione, non est miraculosa iustificatio impii, quae communiter fit, quia anima rationalis cum sit ad imaginem Dei facta, secundum naturam suam capax est Dei per gratiam: et a solo Deo iustificatio fieri potest; et propterea non est praeter ordinem naturae creatae: licet enim voluntas impii tendat in malum, et sic videatur habere ordinem ad oppositum iustificationis, secundum iustitiae exigentiam; quia tamen iustificatio non fit praeter ordinem propriae causae, quae est Deus, cuius solius est iustificare, idcirco non est miraculosa; sicut nec calefactio aquae ab igne est miraculosa, licet sit contra inclinationem formae aquae. Aliqua tamen iustificatio potest esse miraculosa, si scilicet fiat praeter consuetum cursum iustificationis, sicut fuit iustificatio Pauli, qui statim quandam perfectam iustitiam accepit.

Advertendum tamen, quod licet proprie loquendo, creatio et iustificatio non sint miracula, quia completam rationem miraculi non habent; improprie tamen et imperfecte dici possunt, miracula, quia sunt magna opera, et a solo Deo fieri possunt, qui est causa nobis occulta; et ideo quandoque a doctoribus inter opera miraculosa connumerantur. Unde S. Thomas *1. 2. q. 112, art. ult.* inquit, quod si in operibus miraculosis consideretur, quod sola virtute divina fieri possunt, quantum ad hoc creatio et iustificatio et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici possunt.

Quantum ad secundum, *enumerat* S. Thomas *gradus* miraculorum et ponit *tres gradus.*

Supremus est, quando aliquid fit a Deo quod natura numquam facere potest; ut cum duo corpora sunt simul, et similia; et in hoc gradu etiam ordo est: quia quanto aliqua maiora sunt, et magis a facultate naturae remota, tanto maiora miracula sunt. — *Secundus* est, quando Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem; sicut cum homo post mortem redit ad vitam, et in hoc etiam gradu, quod est magis a facultate naturae remotum, maius miraculum est. — *Tertius* est, quando Deus facit

quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque naturae principiis operantibus.

Ad evidentiam huius distinctionis *considerandum* est, ex *Prima parte*, *q. 105*, *art. 8.*, quod ad *supremum* gradum pertinent illa quae sunt omnino supra naturam quantum ad substantiam facti; ita videlicet, quod id quod fit a Deo, nullo modo potest a natura fieri. Ad *secundum* gradum pertinent illa quae a natura quidem fieri possunt, sed non in hoc; sicut vita a natura quidem fieri potest, sed non in corpore animalis mortui: unde quod hic ait S. Thomas, quod non possunt a natura fieri per illum ordinem; intelligitur, non de ordine actualis productionis formae, sed de ordine et sequela formae productae ad conditionem subiecti: exemplificavit enim S. Thomas de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, et de visione post caecitatem. Ad *tertium* gradum pertinent illa quae excedunt facultatem naturae, quantum ad ipsum ordinem faciendi, et modum operandi; puta, quia fiunt statim, et non secundum consuetum cursum et ordinem naturae, sicut cum quis statim a febre curatur, et cum aër statim, absque naturalibus causis, condensatur in pluvias.

Circa *magnitudinem miraculorum*, considerandum est, quod non est idem dicere, aliquid esse maius opus Dei, altero eius opere, et illud esse maius miraculum; potest enim esse maius opus Dei, et tamen erit minus miraculum: nam dicitur maius opus Dei, quod est nobilius et exellentius, et magis divinam virtutem manifestat; dicitur autem maius miraculum, quod magis rationem miraculi participat, quae consistit in hoc: quod aliquid a Deo fiat, et quod in in re sit aliquid ex quo videatur, quod aliter fieri debeat. Non inconvenit autem quod aliquid sit excellentius altero, et magis divinam virtutem manifestet, et tamen minus habeat de ratione miraculi; ut puta, quia non est in natura creata, unde debeat aliter evenire, cum ad illud nullum ordinem habeat natura activa creata; sed ipsum sit supra ordinem omnium producibilium a natura; sic dicimus, creationem universi et iustificationem impii, esse maiora opera divina, quam sit sanatio subita alicuius a febre, licet ista sanatio sit maius miraculum, utpote magis de ratione miraculi habens. Propter hoc inquit S. Thomas, *Prima secundae*, artic. praeallegato, *ad primum*, quod quaedam miraculosa opera, licet sint minora quam iustificatio impii, quantum ad bonum quod fit; plus tamen habent de ratione miraculi. Intellige, quia habent quicquid ad rationem miraculi pertinet; iustificatio autem hoc tantum habet de ratione miraculi, quod a Deo fit, qui est causa secundum se nobis occulta.

« *Quando ea quae a natura nullimode fieri possunt, sed a solo Deo, miracula dici queant. — Utrum creatio et justificatio miracula sint. — Qua ratione in anima sit naturalis ordo et potentia ad gratiam et gloriam. — An divisio maris Rubri, angelica virtute fieri potuerit.* »

Circa dicta autem, **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia dictum est, quod primum gradum inter miracula tenent, quae quantum ad substantiam facti, natura nunquam facere potest: huic enim videtur contradicere id quod dicitur *Prima parte*, quaest. supra allegata, *art.*, 7, *ad 1*, ubi dicitur quod, creatio et iustificatio non dicuntur proprie miracula, quia non sunt nata fieri per alias causas: ex hoc enim sequitur, quod ea facta a Deo, quae natura facere non potest, non solum non sunt suprema miracula, sed nec proprie sunt miracula; quod est oppositum eius quod hic dictum est.

Secundum dubium est, quia inter suprema miracula enumerat S. Thomas, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat: hoc enim non videtur verum: immo nec videtur miraculum; quia posset fieri virtute Angeli, quae est virtus in natura creata; nam secundum doctrinam ipsius, materia corporalis, obedit Angelis quantum ad motum localem: constat autem quod talis divisio maris potest per motum localem aquae fieri: ergo etc.

Ad primum horum *dupliciter* responderi potest:

Primo, ex doctrina S. Thomae, de *Potentia Dei*, et *Secundo sent.* locis allegatis, quod dictum in *Prima parte*, intelligitur quando nec etiam est in re unde aliter esse debeat. Quia enim tunc solum miramur de aliquo, quando videtur nobis quod aliter esse debeat; illa, quae nullo modo quantum ad substantiam facti a natura fieri possunt, nec est in ipsis unde oppositum esse debeat, proprie miracula dici non possunt; quia in seipsis non habent admirationis causam: et hoc modo creatio, et iustificatio impii, proprie loquendo, miracula non sunt, quia non sunt nata fieri ab alia causa quam a Deo, et non habent in se res unde sic non debeat esse. Non est ergo contradictio, quia hic ponuntur in supremo gradu miraculorum ea, quae nullo modo natura facere potest, et in re est unde aliter debeat evenire: de iis autem non loquitur S. Thomas in loco praeallegato *Primae partis*, sed tantum de iis quae a natura fieri non possunt; nec etiam est in re, unde oppositum esse debeat.

Secundo potest responderi, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 17, q. 1, art. 5*: et *1-2*, art. praeallegato, quod dictum *Primae partis* intelligitur, quando in recipiente est naturalis ordo ad recipiendum talem effectum a solo Deo, et a nullo alio. Hoc enim signant illa verba: *non sunt nata fieri per alias causas;* quasi diceretur: ideo creatio et iustificatio non sunt miracula, quia susceptiva creationis passivae et iustificationis, secundum naturae ordi-

nem, sunt huiusmodi effectus susceptiva a solo Deo, non autem a quacunque causa creata. Talia enim non fiunt, ut sic, praeter ordinem naturae, cum fiant ut eorum naturalis ordo exigit, et ideo proprie miracula non sunt: illa enim quae sunt miracula, non habent in recipiente ordinem naturalem ad illum effectum a solo Deo immediate recipiendum; sive non sunt ex se nata illum effectum a solo Deo immediate recipere, et ideo cum fiunt, non fiunt secundum ordinem suae naturae, sed praeter eorum naturalem ordinem.

Ex hoc patet, nullam esse in dictis S. Thomae contradictionem. Nam, cum hic ponuntur inter suprema miracula ea quae a natura nullo modo fieri possunt; intelligitur de illis effectibus, ad quos suscipiendos a solo Deo immediate, non est consuetus ordo naturae: cum vero dicitur in *Prima parte,* illa non esse miracula, quae non sunt nata fieri per alias causas; intelligitur de iis, et quae per alias causas fieri non possunt, et quorum susceptiva habent naturalem ordinem et aptitudinem ad hoc, ut illos effectus immediate a solo Deo recipiant.

Sed tunc *remanet dubium. — Quomodo,* inquam, *in anima recipiente gratiam per iustificationem, sit ordo naturalis ad gratiam,* cum sit donum Dei supernaturale, sicut et gloria.

Dicitur, quod *dupliciter* potest ordo alicuius susceptivi ad aliquam formam dici naturalis: *Uno modo,* quia consequitur naturam susceptivi per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur agens naturale; et sic non intelligitur ordinem animae ad gratiam esse naturalem. *Alio modo,* quia natura susceptivi est capax illius formae, et ad hoc est instituta a Deo, et ordinata, ut ab ipso solo talem formam suscipiat, et non ab alio, nec talis natura in se habet aliquid illi formae repugnans: talis enim *potentia* potest dici *obedientialis* aliquo modo, inquantum est ad formam a solo Deo suscipiendam; potest etiam dici aliquo modo *naturalis,* inquantum natura subiecti est a Deo ad illam formam, secundum institutionem divinam ordinata, et facta est illius formae secundum se capax; et hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominem enim Deus a principio instituit, ut esset, secundum animam, gratiae et beatitudinis capax, eamque (nisi sibiipsi impedimento esset) nancisceretur a Deo. — Ad hunc sensum intelligitur dictum Augustini in libro *de Praedestinatione sanctorum* (*cap.* 5), quod: «*posse habere fidem, sicut et charitatem, naturae est hominum*». — Talis autem ordo naturalis non invenitur in operibus miraculosis, quae a solo Deo fiunt. Non enim Sol est secundum naturam suam a Deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis ut continue procedat; licet praeter hunc ordinem consuetum, tempore Iosue, fecerit eum Deus retroducere: similiter est in aliis.

Ad secundum dubium. — Posset *primo* dici, quod talis divisio maris rubri qualis fuit tempore Pharaonis, non potest fieri

virtute aliqua creata: — Et cum *probatur*, quia materia corporalis obedit Angelis quantum ad motum localem: *diceretur*, quod illud habet veritatem ubi non immutatur ordo naturae a Deo institutus. Unde inquit S. Thomas, *de Malo, quaest. 16, art. 9, ad 2,* quod daemones non possunt humani corporis lineamenta in bestialia veraciter commutare, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; et Quaestionibus *de Malo*, *quaest. 16*, *art. 10, ad ultimum,* ait, quod daemones licet possint movere aliquam partem terrae, non tamen possent movere totam terram; quia non est proportionatum naturae eorum ut mutent ordinem elementorum mundi. In ista autem maris rubri divisione mutaretur aliquo modo ordo naturae institutus a Deo: instituit enim Deus mare continuum, et instabile ac fluidum, sicut et totam terram immutabilem fecit; et sic accipitur ipsum mare, propter magnam aquarum copiam, tamquam totum elementum aquae; ut sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita non possit ipsum mare illo modo dividere.

Secundo responderi potest, quod S. Thomas exemplum illud ponit secundum mentem illorum philosophorum, qui posuerunt quod substantiae separatae movent tantum corpora coelestia immediate, non autem possunt haec inferiora nisi mediante motu coeli movere: quam opinionem tenere videtur Aristoteles. Nam voluit S. Thomas exemplificare non tantum secundum fidei veritatem, sed etiam secundum philosophorum opinionem, dans exemplum in iis quae etiam philosophi a virtute creata fieri non posse, concederent.

CAPUT CII.

QUOD SOLUS DEUS POTEST MIRACULA FACERE.

Postquam ostendit S. Thomas, quae sint illa opera quae miracula sunt, vult ulterius, quibus conveniat miracula facere, manifestare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod solus Deus miracula facere potest. *Secundo,* quod aliae substantiae spirituales aliqua mira operantur, quae vera miracula non sunt, Cap. seq.

Quia autem haec propositio: *Solus Deus potest miracula facere;* duas habet exponentes; scilicet: *Deus potest miracula facere;* et: *Nullus alius a Deo hoc potest;* utramque in hoc capitulo probat S. Thomas: et *primo*, secundam; *secundo*, primam.

Arguit igitur **primo** sic: Omnis creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit; Ergo nulla creatura potest supra hunc ordinem operari, quod est miracula facere. — Probatur *consequentia*: quia quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *1. p. q. 110, art. 4,* quod ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid sit praeter ordinem, et inclinationem alicuius particularis virtutis creatae; sed requiritur quod sit praeter ordinem totius virtutis creatae; idest, quod nulla virtus creata illum effectum cum omnibus eius conditionibus possit efficere. Constat autem, quod particularis virtus creata non potest operari praeter ordinem totius naturae creatae, cum operetur secundum ordinem et inclinationem suam: qui ordo continetur sub universali ordine universitati creaturarum a Deo imposito, sicut pars continetur in suo toto; et ideo nulla virtus creata potest miracula facere; et secundum hoc procedit haec ratio.

Unde, et illa propositio quam assumit S. Thomas, scilicet: *Quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari;* intelligitur ad hunc sensum, quod si aliquid secundum omnem suam virtutem sub aliquo totali ordine, tamquam pars illius ordinis, contineatur; illud non potest praeter illum totalem ordinem operari; oppositum enim implicat contradictionem: si enim aliquid sua virtute operetur praeter aliquem totalem ordinem,

sequitur ut secundum suam virtutem extra totum illum ordinem sit, cum operetur id, ad quod nulla virtus in illo ordine contenta se potest extendere; et sic, si ponatur aliquid in aliquo toto ordine contentum, praeter totum illum ordinem operari; ponitur idem secundum suam virtutem in aliquo ordine esse, et non esse in illo ordine.

Secundo arg. Omnis creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos: Ergo quicquid virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest proprie miraculum dici, sed bene quod fit divina virtute, quae infinita est, et idcirco incomprehensibilis. — Probatur *consequentia*: quia quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur, ad quem est determinata, non est miraculum.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, *ad secundum*, et *quaest. 114*, *artic. 4.* Item *2. Sent. dist. 18. quaest. 1. art. 3.* Et *4. Sent. dist. 17. quaest 1. art. 5.*, quod aliquid miraculum potest dupliciter dici: *Uno modo* quo ad nos tantum: *Alio modo* simpliciter: *Quo ad nos* dicitur miraculum, cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, licet in se cognoscibilis, et comprehensibilis ab intellectu creato. *Simpliciter* autem miraculum dicitur, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, per virtutem secundum se a quocumque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quaecumque virtus finita, qualis est omnis virtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, et per consequens non est causa simpliciter occulta, virtus autem infinita est incomprehensibilis, et per consequens omnino occulta; ideo optime inquit S. Thomas, illa quae fiunt a virtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira illi qui huiusmodi virtutem ignorat, et per consequens miracula quo ad illum: sicut mirum est. apud ignorantem, virtutem magnetis, quod per ipsam attrahatur ferrum; et ignoranti virtutem piscis Echameidis seu Remorae, mirum videtur quod navem detineat: illa vero quae a virtute fiunt infinita, qualis est divina virtus, vere et simpliciter miracula esse; intellige, si adsint et aliae conditiones in praecedenti capite expositae.

Tertio arg. Nulla creatura potest agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei: Ergo sunt multa miracula quae nulla virtute creata fieri possunt, — Probatur *antecedens;* quia cum solius Dei sit creare; omnis creatura in sua actione requirit subiectum: nihil autem tale potest agere nisi illa ad quae subiectum est in potentia: cum non operetur nisi ut subiectum educat de potentia in actum. — *Consequentia* vero probatur; quia fiunt multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul.

Adverte, quod in ista ratione, per potentiam subiecti, intelligitur potentia naturalis simpliciter, quo modo dicitur subiectum esse in potentia ad formam, de eius potentia per agens naturale educibilem: non autem intelligitur potentia obedientialis, secundum quam dicitur aliquid in potentia ad quodcumque Deus in ipsum efficere voluerit: quia sic omnia miracula in quacumque re facta, sunt in potentia illius rei.

Adverte etiam, quod ista ratio non probat universaliter, nulla miracula virtute creata fieri posse, sed quaedam. Nam etiam Deus quandoque miraculose operatur in re id, ad quod est in potentia naturali, licet alio modo illud efficiat; sicut cum aliquem a febre statim ad sanitatem reducit: et ideo, ex hoc quod virtus creata non agit in re nisi id, ad quod est in potentia naturali, non poterat concludi universaliter, nulla miracula per virtutem creatam fieri posse.

Quarto arg. — Et est confirmatio praecedentis rationis. — Effectus secundum quos subiectum reducitur de potentia in actum, *aut* nati sunt fieri per solas causas superiores, *aut* non; Sed nullo illorum modorum est miraculum; Ergo nullo modo, virtute superiorum causarum, aliqua miracula fieri possunt. — *Maior* probatur: quia cum subiectum in quod agens agit, habeat ordinem, et ad agens per quod reducitur ad actum, et ad actum in quem reducitur; sicut est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum agens: ostenditur hoc ex eo, quod agens diversimode requiritur ad reducendum in diversum actum, idque exemplis declaratur. — *Minor* vero probatur, quantum ad *primam partem* exemplariter: non enim est miraculum cum animalia ex putrefactione sine semine generantur. — Quoad *secundam* vero *partem*: quia ad complementum effectuum, qui non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur causae inferiores particulares. Cum autem effectus producitur a causa superiori, mediantibus propriis principiis, non est miraculum.

Circa probationem *maioris* advertendum, quod S. Thomas ordinem subiecti ad formam, et ad agens, sumit ex diffinitione *potentiae passivae*, posita V. *Metaphysicae (text. comm, 17)*. Diffinitur enim, quod est *principium transmutandi ab alio inquantum aliud*.

Ex hoc autem habetur, quod subiectum de cuius potentia aliquis actus educitur, dicit ordinem non solum ad actum in quem per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens a quo habet transmutari, et in actum reduci. — Ex hoc autem ulterius sequitur, quod cum naturalis potentiae sit modus ipsius, et potentia passiva in sua ratione dicat ordinem ad actum et ad agens; quod dicetur *potentia naturalis* illa sola, quae respicit actum qui non est supra ordinem naturalium actuum, et habet pro proprio activo aliquod agens, quod in ordine agentium naturalium contineatur. Sicut enim potentia passiva, in communi sumpta, habet diffiniri

per actum et per agens; ita *potentia passiva naturalis*, habet diffiniri per actum naturalem, et per agens naturale: quemadmodum et *violenta potentia* dicitur, quae est susceptiva actus violenti, idest. sibi repugnatis ab agente in ipsam per violentiam.

Ex quo patet error Scoti, in *Primo Sent. q. I. Prologi*, tenentis quod finis noster, qui est visio divinae essentiae, sit naturalis animae nostrae, sed supernaturaliter acquisibilis. Patet enim hoc esse falsum, quia nulla virtute creata potest anima in actum illius finis educi, et per consequens anima ad illum non habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantum *obedientialem*; licet in illa aliquid naturalitatis sit, ut dictum est in praecedentibus, (*cap. 101*; *et prooem. lib. 1. cap. 5, fin.*) inquantum natura eius constituta est capax illius beatitudinis, et est ad illam a prima sua institutione a Deo ordinata. Potest autem opinio Scoti sustineri, si per talem potentiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentiae, et non repugnantia ad talem actum; ut videtur velle in *Quodlibet., quaest. 14*.

Advertendum quoque, quod ista ratio procedit ex eodem fundamento ex quo praecedens processit; scilicet ex hoc, quod nulla creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia subiecti: huic enim fundamento si adiungatur quod superius dictum est, scilicet, quod miraculum est praeter ordinem totius creaturae, optime procedit ratio: si enim a creatura id solum fieri potest, quod de subiecti potentia educitur; quod autem de potentia subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab universalibus causis tantum, aut ab illis, mediantibus causis propriis; necesse est, ut omne quod fit a creatura, altero illorum modorum fiat; sed quod fit eo modo et eo ordine, quo natum est fieri, non est miraculum, cum sit secundum naturae ordinem, non praeter ordinem naturae; nihil igitur quod fit a superioribus creaturis, est miraculum.

Quinto, ex eodem fundamento **arguitur:** Omnis creatura necesse habet uti subiecto, ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia: Ergo non potest aliquid facere nisi subiectum reducat in actum per determinata media: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*; quia eiusdem rationis videtur esse quod aliquid operetur ex subiecto, et quod operetur id, ad quod subiectum est in potentia, et ordinate per determinata media; quia subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, nisi cum fuerit actu in medio. Declaratur in cibo in carnem transmutando — *Secunda* vero probatur: quia miracula sunt, ex eo quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest.

Circa *primae consequentiae* probationem considerandum est, quod subiectum quod est in potentia ad plures actus, illos non confuse, sed ordine quodam respicit, ut in II. Lib. cap. 2, est ostensum: Oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem, via generationis, et postmodum per actum posteriorem; quia actus

prior est potentialis respectu actus posterioris, et per ipsum disponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris; ut patet in generatione carnis ex cibo, quem oportet prius in sanguinem converti quam in carnem, et in generatione hominis ex sanguine menstruo; in qua oportet prius transmutari materiam ad vegetativum et sensitivum, quam ad intellectivum. Quia ergo virtus, quae necessario in sua actione requirit subiectum, non facit nisi id, ad quod subiectum est in potentia, et eo modo quo est in potentia; necesse est ut ipsum subiectum reducat in actum, secundum ordinem actuum ad quos est in potentia; et ideo, non potest ipsum in ultimum actum reducere, nisi prius ad priores actus reducat, quod est ordinate per determinata media operari; et hoc est fundamentum illius consequentiae.

Sexto arg. Motus localis est causa omnium aliorum motuum: Ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente incorporali, qui proprie localiter moveri non potest, oportet ut per aliquid localiter motum proveniat. Ergo substantiae incorporeae creatae, virtute propria, miracula facere non possunt: Ergo multo minus substantiae corporeae; Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia motus localis est primus motuum; primum autem in quolibet genere est causa sequentium. — *Prima* vero *consequentia* probatur: quia effectus qui in inferioribus producuntur, scilicet ab agente creato, necesse est ut per aliquam generationem, vel alterationem producantur. — *Secunda* probatur: quia effectus qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi, cum corpora non operentur nisi naturaliter. — *Tertia* vero, quia omnis actio substantiae corporeae est naturalis; scilicet aperte, et manifeste loquendo de propria actione.

Adverte, cum inquit S. Thomas: agens incorporeum non posse proprie localiter moveri; quod idcirco addidit, *proprie,* quia sicut substantiae incorporeae improprie sunt in loco; sunt enim in loco, quia in loco operantur, non autem quia circumscribantur loco; ita et improprie possunt dici localiter moveri; quia videlicet, successive sua virtute diversa loca contingunt, non autem quia diversa loca occupent successive per continentiam a loco.

« Quaestio incidens: *De motu locali substantiae angelicae iuxta S. Thomae doctrinam* ».

Licet de motu Angeli incidenter occurrerit mentio, quia tamen materia haec in doctrina S. Thomae difficillima est, non erit ab re, si paucula quaedam explicavero. — *Tria* enim in *Prima parte, quaestione quinquagesima tertia* dicuntur, quae difficultatem afferre videntur.

Primum est, quod praeter motum localem Angeli discontinuum, potest etiam esse aliquis motus ipsius continuus; quia videlicet,

potest successive dimittere locum divisibilem, in quo prius operabatur, successive ac per partes alium locum occupando.

Secundum est, quod talis motus fit in tempore continuo, quod a tempore mensurante motum coeli, distinguitur.

Tertium est, quod nullus motus Angeli, neque inquam continuus neque discretus, potest in instanti esse.

1°. Circa enim *primum*: **dubium** occurrit: Ipse enim Divus Thomas in *Primo articulo* illius quaestionis, motum localem Angeli describens, inquit, quod necesse est, ut motus localis Angeli nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul: — Ex hoc enim arguitur sic: Motus localis Angeli nihil aliud est, quam diversi contactus diversorum locorum successive: sed diversi contactus angelici sibi succedentes, secundum diversas operationes fiunt: ergo motus localis Angeli diversas eius operationes circa locum requirit: sed diversae operationes Angeli non sunt continuae, cum unaquaeque suo instanti mensuretur; ergo motus Angeli continuus esse non potest.

Confirmatur: quia ipsemet Divus Thomas, hac motus ratione, *Primo sent. dist. 37, quaest. 4, art. 1.*, Angeli motum tenet non esse continuum.

2°. Circa *secundum*: **dubium** occurrit: — *Primo,* quia *Quodlibet. 9, art. 9,* ostenditur: Quod quia omnes motus continui conveniunt in uno genere, inquantum sunt mensurabiles, ideo possunt habere unam mensuram communem; et idcirco omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune: si ergo ponatur motus aliquis Angeli esse continuus, non inconvenit quod eodem tempore continuo cum aliis motibus mensuretur.

Secundo: Cum dicitur motus Angeli esse continuus; *aut* nomine motus intelliguntur ipsae operationes immanentes in Angelo, quibus effectus exterior imperatur, et producitur; *aut* effectus per tales operationes in loco producti; *aut* aliae operationes transeuntes. — Non primum, quia operatio quaelibet immanens, in Angelo tota simul producitur, et instanti temporis discreti, tamquam in mensura adaequata, mensuratur; sicque plures eiusmodi operationes non possunt continuo tempore mensurari. — Si secundum, sic non inconvenit operationes angelicas, tempore mensurante motum coelestem, mensurari: effectum enim angelicae operationis tali tempore mensurari non inconvenit, sicut neque effectum divinum. — Si tertium, cum actio transiens sit idem quod suus terminus; actio qua Angelus movet coelum, erit idem quod ipse motus coeli; et sic, cum motus coeli tempore mensuretur, et ipsa actio Angeli mensurabitur tempore communi, et sic motus Angeli erit in tempore communi.

3° Circa *tertium,* etiam **dubitatur.** Nam illa mutatio per quam terminus *a quo* totus simul abiicitur, et terminus *ad quem* totus simul acquiritur, est instantanea mutatio: patet enim hoc in gene-

ratione substantiali et in illuminatione, quae instantaneae mutationes dicuntur: patet enim ratione. Nam quod movetur in tempore, oportet ut partim sit in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*, ut habetur VI. *Physicorum* (*text. comm. 32*): hoc autem non invenitur ubi totus unus terminus simul abiicitur, et alius totus simul acquiritur; ergo etc. Sed in motu discreto Angeli, unus totus locus simul deseritur, et alius totus simul occupatur; ergo motus discretus Angeli est in instanti, licet motus eius continuus sit in tempore, sicut et motus corporum.

1º Ad evidentiam **primi dubii.** — Considerandum *primo*, quod cum Angelus non diffiniatur ad locum per operationem, secundum quod ab eius egreditur essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco, ut inquit S. Thomas, *Primo sent. d. 37, q. 4, art. 2*; ad videndum quomodo Angelus de loco ad locum continue, aut discrete moveatur, ad ipsas operationes respiciendum est, secundum quod ad operatum circa diversa loca operatur; et quia, *Prima parte, quaest. 53, art. 1*, proportionaliter ad motum localem corporis de motu continuo Angeli loquitur; ex motu corporis oportet in cognitionem motus angelici devenire.

Considerandum *secundo*, quod cum motus localis corporis, secundum quod successivus est, ad divisionem magnitudinis dividatur, et secundum magnitudinis continuationem continuitatem habeat; sicut magnitudo est una quidem continuitate, sed tamen plures habet partes, quarum una non est alia; ita motus corporis super magnitudine est quidem unus continuitate, sed tamen plures habet partes, quarum quaelibet est motus, diversis partibus magnitudinis correspondentes. Unde potest dici, quod in transitu corporis super unam magnitudinem est unus totalis motus, sed plures motus partiales ex quibus ipse totalis motus integratur; sicut et magnitudo totalis ex pluribus partibus, quarum quaelibet est magnitudo, constituitur. Sic ergo proportionaliter, de motu locali Angeli loquendo, cum Angelus motu continuo movetur, priorem locum successive deserendo, et posteriorem successive, secundum ordinem partium, occupando; oportet ut ibi sit unus contactus, unaque operatio totalis secundum continuitatem: sicut et ipsa loca, in quibus continue movetur, continuitatem habent: sed tamen iste contactus istaque operatio plures habet partes, secundum quod pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis; et ideo potest dici, quod in tali motu continuo est unicus quidem contactus totalis, sed multi partiales.

Utrum autem, secundum quod operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales; *dicendum videtur* quod: — Si solo imperio, et actu voluntatis, Angelus in corpora operetur, ita quod executio ab imperio non distinguatur realiter; non est possibile ut sit pluralitas aliqua in ipso contactu: —

non enim potest ibi esse unum velle, continuitatem habens ex pluribus sibi succedentibus integratum; cum omnis operatio immanens Angeli sit tota simul, et indivisibilis: — non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis, quae in motu continuo pertranseuntur ab Angelo, correspondentia; quia cum loca pertransita ab Angelo in tali motu sint infinita; sicut et in motu corporis, oporteret dicere, quod in fine motus Angelus infinitos actus volendi elicuisset: quod manifeste est impossibile: infinitum enim pertransiri non potest. — Si autem in corpora Angelus per aliquam operationem vere et formaliter transeuntem operetur; dicendum est, quod eodem modo in tali contactu, ut egreditur ab essentia, est unitas totalis, et pluralitas partialis, sicut, et in ipso ut terminatur ad operatum in loco. Nam cum talis contactus et operatio sit idem quod operatum, sicut et in actionibus corporalibus motus et actio est idem quod terminus motus; sicut ipsum operatum successionem et divisibilitatem habet, ita et ipsa actio successive et partibiliter ab ipso Angelo operante progreditur.

Ex istis facile patet **ad dubium** responsio. — Dicitur enim, quod in motu etiam continuo Angeli sunt plures contactus aliquo modo, secundum quod ad operatum terminantur. Nam est ibi unus contactus totalis, sunt vero plures partiales contactus; et hoc sufficit ad intentionem S. Thomae.

Quum autem *instatur*, quia diversae operationes Angeli non continuantur; — *dicitur*, quod hoc verum est de operationibus immanentibus, ut egrediuntur ab essentia Angeli: verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim, ut dictum est, una operatio Angeli, ut ad operatum terminatur, successionem habere, et partibilitatem, et sic ex pluribus partibus integrari, quarum quaelibet potest dici partialis operatio, secundum quod per ipsam pars magnitudinis pertransitae attingitur.

Ad confirmationem respondetur: quod si dicta S. Thomae in *Primo Sententiarum*, voluerimus tamquam non retractata per dicta in *Prima parte* sustentare; *dupliciter* possumus utrumque dictum concordare: — *Primo*, quod in *Primo Sent.*, loquitur de motu Angeli quo plura loca pluribus operationibus totalibus, et omnino distinctis attingit; in *Prima* vero *parte*, loquitur universaliter de motu quo plura loca pluribus, quomodocumque, attingit operationibus, sive inquam sint totales, et omnino distinctae, sive sint partiales. — *Secundo*, quod in *Primo Sent.*, loquitur de natura motus angelici quantum est ex parte Angeli. Nam cum ipse sit extra magnitudinem, non convenit sibi continuitas in suo motu ex parte substantiae suae; in *Prima* vero *parte*, loquitur de natura motus angelici, tam ex parte Angeli, quam ex parte magnitudinis in qua operatur, et super quam dicitur localiter moveri; et ideo posuit aliquem motum eius posse esse discretum, aliquem vero posse esse

continuum; ex eo quod potest, et unum locum totum simul dimittere, et potest locum in quo prius erat, secundum partes successive deserere, et alium eodem modo successive occupare.

2°. Quantum **ad secundum dubium**: – Attendendum est *primo* ex doctrina Aristotelis, X. *Metaph. text. 4* et deinceps, quod mensura propria alicuius debet esse cognata, sive eiusdem naturae cum mensurato, non solum secundum convenientiam in natura communi, et generica, sed etiam secundum convenientiam in natura speciali, quantum ad id secundum quod aliquid mensurabile est. Oportet enim, lineam linea mensurari, superficiem superficie, pondus pondere, et sic de aliis; et ideo sicut aliqua in natura conveniunt aut distinguuntur, inquantum mensurabilia sunt; sic possunt aut non possunt una mensura mensurari: quae enim in una ratione particulari sive specifica conveniunt, inquantum mensurabilia sunt, una specifica mensura mensurari possunt; quae autem una ratione generica participant, sed non una specifica, una mensura possunt mensurari, non autem una secundum speciem: quae vero in una ratione tantum analoga conveniunt, possunt una mensura analoga mensurari, non autem una generica et univoca : loquimur autem de mensura per se, et propria, non autem de mensura per accidens, aut excedente.

Considerandum *secundo*, quod cum motus sit alterius rationis quam tempus, etiam in ratione quanti; non convenit motui mensurabili secundum se totum, ut primo mensuretur tempore; sed oportet ut motu alio mensuretur, primo scilicet, et simplicissimo in genere motuum: mediante autem ipso primo motu potest mensurari tempore, ex eo quod tempus est numerus primi motus. Et ideo si sint aliqui motus, qui ad primum motum, ordinem et dependentiam habeant, tamquam ad exemplar suum, et tamquam ad perfectissimum, et simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordinem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari. Quia ergo motus localis Angeli non est eiusdem rationis cum motu corporis cuiuscumque, sed aequivoce dicuntur moveri localiter Angelus et corpus; ideo motus localis Angeli a motu coeli non dependent neque mensuratur; et consequenter, neque mensurari habet tempore qui est numerus motus coeli. Et haec est ratio propter quam tenet S. Thomas, tempus mensurans motum angelicum non esse idem cum tempore, motum coeli et alios motus corporales mensurante.

Attendendum tamen, quod *dupliciter* potest Angelus dici localiter moveri: *Uno modo* per se; *Alio modo*, per accidens. *Per se* dicitur continuo motu moveri, quando sua operatione successive diversa loca immediate contingit, unum per partem post partem relinquendo, et alium eodem modo occupando. *Per accidens* vero, quando unum corpus motu continuo movet, per cuius motum suc-

cessive ad diversa loca praesentiam habet, ex eo quod corpus ab ipso motum successive diversa occupat loca, sicut cum movet corpus ab eo assumptum, aut lapidem unum de loco ad locum. Quod ergo dictum est, Angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se, licet per accidens moveatur: sicut ille qui sedet in navi, et ad motum navis movetur, est in eodem loco per se, sed per accidens movetur ad motum navis.

Sed circa dicta *dubium* occurrit: Nam licet alia sit ratio motus localis Angeli, et alia ratio motus localis corporum, conveniunt tamen uterque motus in eadem ratione continuitatis. Nam uterque a continuitate magnitudinis continuitatem habet: cum ergo habeat motus mensurari tempore, coeli motum mensurante, ratione continuitatis suae; videtur quod uterque eodem tempore mensuretur, non obstante quod dicantur aequivoce motus locales. Et sic ratio S. Thomae non videtur concludere.

Respondetur. — Et dicitur *primo*, quod licet ab aliquo eodem isti motus continuitatem habeant, scilicet a magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitas motus localis corporum est continuitas, aut locorum successive circumscribentium ipsum corpus motum; aut diversorum *ubi*, quae in corpore moto successive recipiuntur: et ulterius eius continuitas non solum provenit ex continuitate magnitudinis, super quam fit motus, sed etiam ex continuitate corporis quod movetur: Continuitas autem motus Angeli est continuitas diversorum contactuum partialium, quibus Angelus diversa loca contingit; et eius continuitas ex continuitate sola magnitudinis, super quam fit motus, provenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod movetur.

Dicitur *secundo,* quod ex communi ratione continuitatis non habent aliqua ut una mensura specifica mensurentur; alioquin, et longitudo, et superficies, et motus, et pondera, una mensura mensurari deberent; sed ex particulari continuitatis ratione: et ideo licet una quaedam sit communis ratio continuitatis in omnibus motibus tam angelicis quam corporalibus; quia tamen alia et alia ratio particularis continuitatis est in ipsis; ideo alia et alia propria mensura mensurantur: licet illae propriae mensurae in communi ratione temporis continui conveniant.

Utrum autem motus continuus Angeli sit in genere quantitatis; videtur dicendum, quod si ipsa operatio Angeli nihil aliud sit quam eius imperium, ut videtur velle S. Thomas, *Quodlib. 6, art. 2.* et *Qq. de Malo, q. 16, art. 1, ad 14.* et *de Spirit. creat. art. 6, ad 8;* ipse motus Angeli, quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cum sit actio immanens; sed ex parte effectus producti non inconvenit ut sit in Praedicamento quantitatis per accidens, sicut et alii motus. Si autem operatio ipsa, sit operatio

vere transiens, quae est idem realiter cum termino operationis; sic non videtur inconveniens quod et ipsa in genere quantitatis sit per accidens, tamquam scilicet a magnitudine continuitatem habens, et similiter tempus quod talem operationem continuam mensurat: quamvis posset etiam fortassis dici, quod licet ipsa operatio, ut accidens quoddam rei quantae, sit quanta per accidens, quantitate de genere quantitatis; ut tamen operatio et motus continuus Angeli, non est in genere quantitatis, sed est continua continuitate transcendente. Sicut enim successio operationum immanentium in Angelo, quae motum eius discretum constituunt, non ponitur in genere quantitatis; nec tempus motus, mensurans huiusmodi motum, est in genere quantitatis, sed est numerus transcendens; ita motus continuus Angeli non est in genere quantitatis, sed transcendens, et tempus ipsum mensurans, et tempus transcendens, Quantitas enim quae est praedicamentum, non nisi in rebus materialibus invenitur. Sed haec sint probabiliter dicta.

Ad argumenta autem superius adducta (*pag. 612, n°. 2°*) **respondetur.**

Ad primum quidem, dicitur *primo*, quod fortassis S. Thomas ibi tenuit, nullum motum Angeli esse continuum, et propter hoc dixit omnes motus continuos uno tempore mensurari; sed in *Prima parte* tenuit, aliquem motum Angeli esse continuum. Ideo, sequendo determinationem eius in *Prima parte*, non est tenendum quod alibi dixit; quae enim dicit in Summa, sunt tenenda. — Dicitur *secundo*, sustinendo dicta in praefato *Quodlib.*, quod ibi loquitur de motibus continuis, qui univoce dicuntur motus, non autem de iis qui dicuntur motus aequivoce, cuiusmodi sunt motus Angeli, et motus corporum. — Dicitur *tertio*, quod sicut isti motus aliquo modo proportionaliter analogice dicuntur motus, ita tempore uno, unitate analogiae et proportionis, mensurantur: omnes enim mensurantur tempore continuo, licet alia ratio sit huius temporis, et alia ratio illius.

Ad secundum, dicitur primo, quod nomine motus angelici, intelligimus non ipsam operationem immanentem, inquantum immanens est; sed, aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, inquantum dictam terminat actionem; aut aliquam actionem Angeli vere transeuntem, et continuitatem habentem.

Cum *instatur* contra *primum*, quia non inconvenit effectum talem communi tempore mensurari: — *dicitur,* quod licet non sit inconveniens aliquem effectum operationis angelicae tempore communi mensurari, inconvenit tamen effectum de quo loquimur, ut terminat successive operationem Angeli, et ut est motus quo per se dicitur Angelus moveri, tali mensurari tempore; cum ut sic, sit alterius rationis a motu coeli.

Cum vero *instatur* contra *secundum*, quia cum ipsa actio transiens sit idem cum termino actionis, actio qua Angelus motu continuo movet coelum, mensurabitur tempore communi, sicut et ipse motus coeli: — *dicitur,* quod ratio supponit falsum; scilicet, quod dum Angelus movet coelum, dicatur ipse per illum motum continue per se moveri: Hoc enim falsum est. Nam si ponatur Angelus immediate suam virtutem applicare toti coelo, constat quod Angelus per illum motum non mutat locum neque secundum se totum, neque secundum partem, cum ipsum coelum secundum se totum non mutat locum; et consequenter per talem motum Angelus localiter non movetur. — Si autem (quod verius videtur, et conformius doctrinae Aristotelis VIII *Physic. text. comm. 84*) Angelus movet coelum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in Oriente, tunc motus ille Angeli non est continuus, sed discretus: non enim sic tangit successive quod priorem partem successive deserat, et successive aliam partem attingat; sed uni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, et illam simul totam deserendo, alteri parti toti eiusdem quantitatis, aut etiam maiori, vel minori simul applicatur, secundum quod multae partes ad Orientem perveniunt: et sic licet coelum continue moveatur, ipse tamen Angelus movendo coelum non continuo motu, sed discreto movetur. Si vero poneretur Angelus affixus determinatae parti orbis, et rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motu per accidens moveretur; et sic non esset inconveniens dicere, iuxta praedicta. quod in tempore communi moveretur: sed nos de motu eius per se, non autem de motu per accidens loquimur.

3°. Ad evidentiam **tertii dubii**: - *Considerandum primo,* quod cum motus sit transitus quidam de termino *a quo* ad terminum *ad quem*, transitus autem iste nihil aliud dicat quam recessum ab uno termino, et accessum ad alium; nihil aliud est mutationem aliquam in instanti aut in tempore esse, quam ipsum recessum ab uno termino, et accessum ad alium, mensurari tempore aut instanti. — Unde cum quaeritur, numquid motus localis Angeli sit in instanti: nihil aliud quaeritur quam, an transitus Angeli de loco ad locum, sive, an recessus eius ab uno loco, et accessus ad alium locum, in instanti fiat.

Considerandum secundo, conformiter ad doctrinam S. Thomae, *4. Sent. d. 11, q. 3, quaestiunc. 2, ad 3*, quod quando in aliqua transmutatione datur ultimum esse termini *a quo*, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso, ita quod immediate post illud instans in ipso non erit; et etiam datur primum esse termini *ad quem*, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere, mobile nunc est in isto termino, et immediate ante hoc non erat: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem sive ad illum transitum de termino ad terminum pertinent; unum

scilicet sicut principium durationis eius, alterum vero sicut finis. Cum enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo ultimo fuit sub albedine, est talis alterationis principium, instans vero in quo primo est sub nigro, est eius finis: neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suae durationis. Unde duo habet utrumque instans: primum enim est finis quietis praecedentis, et initium motus sequentis: secundum vero est finis motus praecedentis, et principium sequentis quietis:

Quando autem non datur ultimum esse termini *a quo,* quia videlicet, non datur ultimum instans in quo mobile est sub ipso, transitus de uno termino in alium terminum non includit duo instantia, sed unum tantum, in quo videlicet mobile primo est sub termino *ad quem,* et primo non est sub termino *a quo.* In toto enim tempore praecedenti fuit in termino *a quo*, et in illo instanti primo non est in eo: unde illius transmutationis, si per se solam sumatur, ut scilicet ab omni alio motu distinguitur, idem instans est principium et finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur instantaneae, quia videlicet, in eodem instanti incipiunt, et terminantur. Patet hoc in generatione ignis ex aëre, quae ponitur terminus alterationis ad formae substantialis introductionem ordinatae. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aëris. et non datur ultimum instans in quo sub ipsa fuerit, in ultimo autem instanti illius temporis est sub forma ignis; ideo seclusa praecedenti alteratione, sumptus transitus materiae de forma aëris ad formam ignis, unum duntaxat instans includit, in quo est principium, et finis ipsius transitus, et propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea.

Ex hoc apparet, necesse esse id quod saepenumero dicit S. Thomas, ut videlicet, huiusmodi mutationes instantaneae, alicuius motus sint termini. Nam si in tempore praecedente instantaneam introductionem formae substantialis, materia quievisset sub forma praecedenti, non posset in ultimo instanti illius temporis primo abiici praecedens forma, et sequens primo introduci, ut in eodem instanti esset principium et finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in ultimo instanti illius temporis, in qua fuit in toto tempore praecedenti. Unde oportet, quod aut in eodem instanti materia sit sub utraque forma, quod est omnino impossibile; aut quod mobile non quieverit sub termino *a quo* in tempore praecedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum *ad quem.* Et sic oportet, quod illa subita introductio termini *ad quem,* et desitio termini *ad quem*, aliquem motum consequatur.

Considerandum tertio, quod Angelus dum localiter movetur motu discontinuo, pluribus scilicet contactibus plura loca successive secundum se tota contingendo; quia unusquisque istorum

contactuum est instantaneus, utpote uno instanti temporis discreti mensuratus; oportet dicere quod in tali motu detur ultimum instans in quo fuit in loco *a quo* recedit, et detur etiam primum instans in quo est in termino *ad quem* accedit; quae enim durant duntaxat per instans, habent et primum esse suum, et suum ultimum esse. Hoc autem habet proprium motus Angeli discontinuus quia mensuratur tempore discreto, in quo unum instans alteri instanti immediate succedit; ut terminus *a quo* non solum habeat ultimum instans sui esse, sed etiam habeat primum instans sui non-esse: in istanti enim in quo primo est terminus *ad quem,* terminus *a quo* primo non est: quod in iis quae per instans tantum temporis discreti durant, non invenitur: licet enim habeant ultimum instans sui esse, non tamen habent primum instans sui non-esse. Ideo, ut ex praecedentibus constat, motus discretus Angeli non unum tantum instans includit, sed duo, in quorum uno est ultimo in loco *a quo* recedit, in alio vero est in loco *ad quem* accedit: non enim Angelum localiter moveri, est ipsum unum locum occupare, (hoc enim sibi convenit etiam in primo instanti quo primum contingit locum) sed est recedere ab uno loco, et ad alium locum accedere, sive unum locum deserere, et alium occupare: hoc autem duo includit instantia in motu Angeli.

Ex his *sequitur*, quod male Capreolus concedit Gregorio, in II *Sent. d. 6. q. 1*, Angelum in eodem praecise instanti recedere a termino *a quo*, in quo est in termino *ad quem.* — Si enim recessus a termino *a quo* accipiatur ut accessum ad terminum *ad quem* concomitatur, constat quod iste recessus non est in uno duntaxat instanti, sed in duobus instantibus; in quorum uno dicitur recedere per positionem de praesenti, et negationem de futuro; in alio vero dicitur recessisse per negationem de praesenti, et positionem de praeterito, et sic talis recessus est in tempore: sicut et in motu continuo, recessus a termino *a quo,* coniunctus accessui ad terminum *ad quem* per totum motum, non mensuratur aliquo instanti, sed tempore mensurante motum. — Sed si nomine recessus velimus accipere tantum primum non-esse termini *a quo,* utique verum esset quod in instanti in quo est in termino *ad quem*, recedit: sed hoc est improprie dictum; non enim dicitur recedere Angelus a termino *a quo*, in instanti in quo primo est in termino *ad quem*; sed dicitur tunc recessisse. — Quod si per recessum a termino *a quo* intelligatur instantanea derelictio termini *a quo,* magis dicendum est quod recedit in instanti in quo est in ipso termino *a quo*, quam in istanti in quo est in termino *ad quem.* Nam ubi datur ultimum esse termini *a quo*, recessus a termino est per positionem de praesenti, non per negationem, ut in omnibus motibus continuis apparet. Cum enim corpus aliquod movetur a loco ad locum, verum est dicere, quod in primo instanti sui motus recedit a loco in quo erat secundum se totum; quia verum est dicere:

hoc corpus in hoc instanti secundum se totum est in hoc loco, et immediate post hoc non erit in ipso secundum se totum; ergo nunc recedit ab hoc loco: non autem dicitur recedere in aliquo instanti in quo primo non sit, cum illud non inveniatur. Similiter idem invenitur in motu alterationis, et aliis motibus.

Cum autem suum propositum *probat* Gregorius, quia quando aliquid simul deserit aliquid totum, simul deserit ipsum, et deseruit: — *dicitur*, quod illud verum est quando illud quod deseritur, habet primum sui non-esse, sed non ultimum esse: sicut cum materia, simul deserit unam formam substantialem, et simul aliam totam accipit: tunc enim dicitur deserere quando primo non est in illo. Non est autem verum, ubi res quae deseritur, habet ultimum sui esse, et primum sui non-esse; quia tunc dicitur primo deseri quando ultimo est, non autem quando primo non est.

Considerandum postremo, quod cum instans dicat aliquod indivisibile temporis; ubi plura instantia sibi succedentia inveniuntur, ibi necesse est tempus inveniri; quia ibi est numerus prioris, et posterioris in motu, in quo ratio temporis consistit. Sed hoc aliter invenitur in tempore *continuo*, et aliter in tempore *discreto*. Nam ubi sunt plura instantia temporis continui, ibi necesse est esse tempus, non quidem ex ipsis instantibus tamquam ex partibus constitutum, sed intra ipsa instantia tamquam intra terminos suos contentum: omne enim tempus finitum intra duo instantia continetur, sicut et omnis motus continuus intra duo mutata esse, sive intra duo indivisibilia motus. Ubi autem sunt plura instantia temporis discreti, ibi necesse est esse tempus, non quidem intra ipsa instantia contentum, sed ex ipsis instantibus tamquam ex suis partibus constitutum; sicut enim motus discontinuus Angeli ex indivisibilibus constat, ita et tempus quo mensuratur.

Ex istis *sequitur*, quod Divus Thomas ex consideratione eorum quae in mutationibus corporalibus inveniuntur, ingeniose, tam in *1. p. q. 53,* quam *Primo Sent. d. 37*; et *Quodlib. undecimo, art. 4*, et *nono, art. 9*, conclusit, motum Angeli non esse in instanti, sed in tempore. Ubi enim, inquit, plura sunt instantia sibi succedentia, ibi necessario est tempus, cum ibi sit numeratio prioris et posterioris in motu: sed in motu Angeli sunt multa instantia sibi succedentia; igitur motus Angeli est in tempore. — Probatur *minor* ex superius dictis, quia videlicet, ubi datur ultimum esse termini *a quo*, et primum esse termini *ad quem*, ibi oportet esse plura instantia ad tempus mensurans illum motum pertinentia, ut est ostensum.

Ad rationem autem in oppositum adductam, (*pag. 612. n° 3°*) **respondetur,** quod si motus localis Angeli dicatur unius loci occupatio quomodocumque, utique conceditur quod in instanti potest esse. Nam etiam si Angelus nullibi fuisset, et inciperet operari in aliquo loco, diceretur locum occupare in instanti quo sua operatio men-

suraretur; et sic *conceditur maior*, et totum argumentum: sed ista est impropria acceptio motus localis, nec sic accipimus motum localem Angeli. Si autem motus localis Angeli dicatur transitus eius de loco ad locum, sive recessus ab uno loco, et accessus ad alium locum, quae est propria acceptio motus localis, *negatur maior assumpta.* Quod enim terminus *a quo* totus simul deseratur, et terminus *ad quem* totus simul acquiratur, non sufficit ad hoc ut motus sit instantaneus, sed praeter hoc requiritur quod non detur ultimum esse termini *a quo*, sicut in generatione substantiali, et in illuminatione non datur. Si enim mobile in uno instanti deserat totum locum per positionem de praesenti, et negationem de futuro, in alio vero instanti totum alium locum simul acquirat, hoc arguit motum esse discontinuum, non autem arguit ipsum esse in instanti; ut patet ex praedictis.

Ad probationem dicitur, quod esse partim in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*, requiritur ad motum continuum, non autem ad motum discretum, sicut nunc loquimur de motu Angeli. Nam de motu eius continuo non est dubium, quin sit in tempore.

« Qua ratione ea quae fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sint miraculosa ».

Circa rationem qua probatur, effectus factos a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miraculosos; quia videlicet, corpora non operantur nisi naturaliter: **dubium** occurrit.

Aut enim ly *naturaliter,* accipitur ut distinguitur contra *supernaturaliter,* ut idem sit naturaliter operari, quod operari secundum ordinem naturae creatae: Aut ut distinguitur contra *voluntarium,* ut sit idem naturaliter operari, quod operari ex necessitate naturae, non autem libere et ex electione: quocumque modo intelligatur, posset aliquis dicere illam rationem sufficientem non esse. — Nam si *primo modo* accipiatur, dicetur, quod licet corpora non operentur nisi naturaliter, inquantum virtute propria operantur, possunt tamen, inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, supernaturaliter, et per consequens miraculose operari. — Si autem *secundo modo* intelligatur, dicetur quod licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse instrumentum agentis incorporei ad miracula facienda. Nam et Deus per corpora aliquando miraculose operatur tamquam per instrumenta, sicut cum ad tactum ossium Elisei cadaver revixit, ut habetur IV. Regum, XIII. cap., 21.

Respondetur, quod hic accipitur *naturaliter* ut distinguitur contra *supernaturaliter*, et praeter naturae ordinem: dicuntur enim agentia corporea naturaliter tantum operari, quia operantur secundum ordinem, et inclinationem naturae, et nihil praeter naturae ordinem operantur.

Sed, *considerandum* ex doctrina S. Thomae, Quaest. *de Po-*

tentia, q. 6, art. 3, quod ea quae fiunt mediantibus actionibus naturalibus, miracula proprie non sunt; quia ea dumtaxat vere miracula sunt, quae absque naturalibus actionibus a causa supernaturali fiunt. Unde licet aliqui mirabiles effectus fiant a substantiis separatis, mediantibus virtutibus corporeis naturalibus, in quos virtus corporea secundum se non potest, sicut in operibus artis aliquos effectus mirabiles fieri videmus per aliqua instrumenta, quos ipsa instrumenta per se facere non possunt; illi tamen effectus miracula non sunt, eo quod mediante actione virtutis naturalis fiant.

Considerandum ulterius, quod *dupliciter* potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei: *Uno modo*, per actionem propriae virtutis cooperando ad eius effectum. *Alio modo*, deferendo tantum virtutem agentis incorporei, et eam praesentando materiae in qua fit effectus. *Primo modo*, corpus habet proprie rationem instrumenti, non autem *secundo modo,* licet et sic possit aliquo modo instrumentum dici; quoniam, ut dicitur, *1. p. q. 45, art. 5*, causa instrumentalis non participat actionem causae principalis, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dipositive operatur ad effectum principalis agentis.

Cum ergo *dicitur*, quod corpora possunt praeter ordinem naturae operari, inquantum sunt instrumenta agentis incorporei; — *negatur,* loquendo de agente incorporeo creato: huius enim agentis incorporei, corpus non potest esse instrumentum ad agendum aliquem effectum in istis inferioribus nisi primo modo tantum: quia ut tenet S. Thomas in cap. sequenti et in plerisque aliis locis, substantiae separatae non possunt transmutare materiam corporalem ad formam, nisi mediantibus actionibus naturalibus. Quando autem aliquid fit ab agente incorporeo, mediante naturali actione agentis corporei, illud non est praeter ordinem naturae, etiam si per sola agentia corporea fieri non possit; habet enim naturae ordo ut aliquid fiat per actionem corpoream, inquantum ipsa utitur agens incorporeum, quod sine agente incorporeo fieri non posset: sicut per instrumentum, inquantum agit in virtute principalis agentis, potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; fit enim lectus virtute artis per serram, qui sola virtute serrae non fieret.

Cum *dicitur secundo,* quod Deus aliquando miraculose operatur per corpora: — hoc utique *conceditur;* quia Deus quandoque utitur corpore tamquam deferente suum imperium ad res, (ut *de Potentia, quaest, allegata. art. 4*: et *2-2, q. 178, art. 1, ad 1,* haberi potest) quo solo imperio miraculose operatur; non autem utitur corpore tamquam coagente per propriae virtutis actionem ad opus miraculosum. Et si Deus aliquid in rebus efficeret mediante naturae actione, illud non esset miraculum; sicut si per appositionem me-

dicamenti naturalis aliquem sanaret. Non sic autem est de agente incorporeo creato, ut dictum est.

Ex his patet optime probari, ea quae fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia corpora non operantur nisi naturaliter. Ut enim ostensum est, ea quae fiunt mediantibus actionibus naturalibus, non sunt praeter ordinem naturae, quia ordo naturae sic habet, ut ista tali modo fiant.

Secundo loco, probat S. Thomas, alteram exponentem; scilicet: **Deus miracula facere potest.**

Probat autem per oppositas conditiones tactas, in superioribus rationibus; — quia videlicet, ipse est superior ordine universi, utpote a cuius providentia totus hic ordo fluit, cuius oppositum dicebatur de creatura in prima ratione: — et quia virtus eius, utpote infinita, non est determinata ad aliquem specialem effectum, aut ad aliquem determinatum modum vel ordinem producendi, cuius oppositum in aliis rationibus de virtute creata dicebatur.

CAPUT CIII.

QUOD SUBSTANTIÆ SPIRITUALES ALIQUA MIRACULA OPERANTUR, QUÆ TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA.

Cum ostensum sit, solum Deum posse miracula facere; vult S. Thomas ostendere, quod licet substantiae separatae non possint aliquid, quod vere miraculum sit, efficere, possunt tamen aliquos effectus, mirabiles nobis, facere.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo*, de mirabilibus quae per artem magicam fiunt, determinat, Cap. sequenti.

Circa primum *tria* facit: *Primo* removet quandam Avicennae opinionem per quam posset ad ultimam rationem superioris capitis responderi. *Secundo*, rationem supra positam declarat, et confirmat. *Tertio*, propositum declarat.

Quantum ad primum ait, quod Avicenna (*lib. 8, de animal. cap. ult.*) ponens, multo magis obedire materiam substantiis separatis quam contrariis agentibus in natura; posuit, ad earum apprehen-

sionem aliquos effectus in istis inferioribus, vel pluviarum vel sanationis, interdum sequi, absque aliquo corporeo agente medio. — Hoc autem a signo sic ostendit: Ad apprehensionem animae nostrae, cum fuerit fortis in sua imaginatione, immutatur corpus, aut ad motum localem, cadendo scilicet, ex alta trabe; aut ad calorem, ut in concupiscentibus vel iratis; aut ad frigiditatem, ut in timentibus; aut ad febrem quandoque, aut ad lepram. — Et non solum corpus proprium obedit apprehensioni animae nostrae, sed etiam si anima fuerit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis fuerit in sua apprehensione, corpora exteriora illi obediunt, ut per fascinationem ostenditur: ergo multo magis ad apprehensionem substantiarum separatarum, quae sunt animae, vel motores orbium, sequuntuur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

Consonat autem, inquit S. Thomas, haec positio aliis Avicennae positionibus; videlicet huic: — quod omnes formae substantiales in haec inferiora a substantia separata effluant; — et huic, quod agentia corporalia materiam solum ad suscipiendam impressionem agentis separati disponunt.

Advertendum, ut ostendit S. Thomas, *de Potentia q. 6. ar. 3.* quod haec Avicennae positio, scilicet, quod absque agente corporeo substantiae separatae formas quandoque imprimere possint; ex illa positione qua tenet formas a substantia separata in materiam effluere, agentia vero corporalia materiam tantum disponere, hac deductione sequitur: — Materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis: ergo non erit inconveniens si etiam obediat ad recipiendum dispositiones ad formam, cum hoc minoris virtutis sit:ergo praeter ordinem corporalium agentium aliquas formas solo imperio imprimere potest.

Contra autem hanc opinionem **arguit** S. Thomas inquiens: illam opinionem, ex qua haec originatur, non esse veram secundum doctrinam Aristotelis, qui VII *Metaph.* (*text. comm. 28 et seq.*) probat formas quae sunt in materia, non esse a formis separatis, sed a formis existentibus in materia; sic enim invenitur similitudo inter faciens, et factum.

Ad signum autem assumptum ex anima nostra, *inquit*: falsum esse quod ex sola apprehensione animae aliqua corporis immutatio fiat; immo hoc non fit nisi mediante motu locali, cum non sequatur ex apprehensione corporis immutatio, nisi apprehensioni fuerit adiuncta affectio aliqua; huiusmodi autem affectiones et passiones cum aliquo determinato motu cordis accidunt, ex quo sequitur alterius totius corporis immutatio.

Ad id quod inducit de fascinatione, *respondit*: hoc non esse quia apprehensio unius immediate immutet corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum, cuius immutatio ad oculum pervenit, a quo infici potest aliquod extrin-

secum, praecipue si sit facile immutabile, sicut oculus menstruatae inficit speculum.

Circa impugnationem opinionis Avicennae ab Aristotele sumtam VII, et VIII *Metaph.*, contra Platonis ideas arguente, et hic a Divo Thoma breviter tactam, *advertendum* est, quod sic arguit Aristoteles ibidem: — Quod fit, simile est facienti: sed id quod proprie fit, non est forma vel materia, sed compositum: ergo agens quod facit res naturales per generationem existere, non est forma a materia separata, sed compositum ex materia, et forma. — *Maior* probatur; quia omne agens agit sibi simile. — *Minor* vero; quia eius est fieri, cuius est esse: compositum autem est quod proprie est; forma vero est id quo aliquid est.

In hac autem ratione *attendendum primo,* circa *maiorem* propositionem, et eius *probationem,* quod ibi est sermo de faciente immediato reducente formam de potentia in actum.

Attendendum secundo, quod illa similitudo inter faciens et factum, quod est compositum, intelligitur ad hunc sensum (iuxta doctrinam S. Thomae *Prima p. q. 110, art. 2,* et *q. 117, art. 3.*): quod agens ipsum, vel est compositum, sicut ignis generans ignem, vel ipsum totum compositum, quantum ad formam et materiam, virtute continet, quod est proprium Dei. — Unde quod dicitur, materiam non obedire substantiae separatae ad susceptionem formae, ita quod immediate possit formam in materiam inducere; intelligitur (ut dicitur *de Potentia* loco praeallegato) de substantia separata creata, cuius virtus et essentia est ad determinatum genus limitata, non autem de substantia increata, cuius virtus est infinita.

Circa id quod *de fascinatione* dicitur, *advertendum* ex doctrina S. Thomae, ubi supra, *q. 117. ar. 3 ad 2*, quod ex vehementi commotione animae ad malitiam, quae fit cum aliquo inordinato motu cordis, ut maxime in vetulabus contingit; immutantur spiritus vitales, praesertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem, talium spiritum exhalatione, aërem inficiunt continuum usque ad determinatum spatium; et sic per aspectum inficitur aliquod corpus, praesertim tenerum, et facile impressionis susceptivum, quale est corpus pueri; et hoc modo etiam specula, si fuerint nova et munda, ex aspectu mulieris patientis menstrua quandam contrahunt impuritatem, ut dicitur in libro de *Somniis* (*vel insomniis*) *cap. 2.* (1).

---

(1) Ad eruditionem circa huiusmodi veterum doctrinas, referre volumus Aristotelis verba quibus causam huius experientiae (?), ab ipso allatae, dat: « Causa autem est, quod non solum ab aëre visus quippiam patitur, sed etiam in aërem quippiam agit, atque eum movet, perinde atque splendida. Nam visus de genere splendidorum et habentium colorem est. « Ita Arist. loc. cit. ex versione Franc. Vatabli.

SECUNDO: *Rationem praedictam praecedentis capitis declarat et confirmat*, inquiens: quod in virtute substantiae spiritualis est, ut corpus sibi obediat quantum ad motum localem, per quem adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos; sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri adhibet: — supple, et nullo alio modo potest materiam immutare: — Hoc autem proprie miraculosum non est: Ergo substantiae spirituales creatae, miracula propria virtute facere non possunt, licet hoc possint ut in virtute divina agunt; ut patet ex Gregorio (*homil. 34, in evang.*) ponente unum ordinem Angelorum miraculis faciendis deputatum esse, et aliquos sanctos ex potestate facere miracula non solum ex intercessione.

Ad evidentiam huius ultimo dicti, considerandum est, quod *duos* modos tangit S. Thomas, de mente Gregorii in Secundo libro *Dialogorum* (*cap. 30*), quibus miracula sancti efficiunt: *Unus* est per *intercessionem*, dum scilicet sua oratione expressa impetrant a Deo miracula fieri: *Alius* est per *potestatem* illis a Deo concessam, sicut lora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad Sancti Benedicti aspectum, exemplo sunt soluta, ut Beatus Gregorius narrat.

Dupliciter autem exponit S. Thomas, sanctos miracula facere ex potestate: — Nam, *de Potentia Dei* (*q. 4, a. 4.*) exponit hoc esse per quandam virtutem aliquibus sanctis supernaturaliter infusam, non quae in ipsis sit per modum habitus aut formae permanentis, quia sic miracula facerent quandocumque vellent; sed quae est per modum formae intentionalis, quae non remanet nisi ad praesentiam agentis, sicut lumen in aëre, et motus in instrumento — *Secunda* vero *secundae, quaest. 178, art. 1. ad 1.*, ponit hoc esse, inquantum non praecedente manifesta oratione, ad nutum hominis Deus miraculose operatur, sicut cum Petrus, Ananiam et Saphiram mentientes increpando morti tradidit (Act., V, 1-5). Secundum enim hanc interpretationem videtur dicendum, sanctos aliquando miracula facere ex potestate; non proprie quidem, quasi in seipsis habeant aliquam virtutem faciendi miracula, sed secundum similitudinem, inquantum ad eorum nutum Deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant; sicut ad nutum regis fiunt ea quae vult fieri propter potestatem in ipso existentem. — Potest tamen ista secunda S. Thomae interpretatio ad primum sensum etiam accipi, ut dicatur Deus ad nutum alicuius sancti miraculose operari; inquantum, ipso manifeste non rogante, Deus illi virtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formae infundit.

Quare autem substantiis separatis conveniat corpora posse localiter movere, licet non possit ea ad formam transmutare; ostendit S. Thomas *1. p. q. 110. ar. 3;* et *de Potentia*, ubi supra; et *de Malo q. 16. ar. 10*, hac ratione: quia motus localis est primus mo-

tuum, et ideo sibi convenit ut alii motus a substantia spirituali, ipso mediante, proveniant.

Tertio: *Ostendit a substantiis separatiis aliquos effectus nobis mirabiles provenire.*

Hoc autem *duobus suppositis* ostendit: — *Primum* est, quod cum Angeli vel daemones, res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis utuntur. — *Secundum* quod ex hoc deducitur est, quod conveniens est, ut ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proveniant, inquantum eis tamquam instrumentis spirituales utuntur substantiae; quia ex instrumento procedit effectus non solum suae virtuti correspondens, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis, ut patet in serra, et in securi, et calore naturali.

Istis suppositis, *inquit* S. Thomas, huiusmodi effectus, qui, inquam, a substantiis spiritualibus, adhibitis causis naturalibus fiunt, reddi nobis mirabiles *dupliciter*: *Uno modo*, inquantum a substantiis spiritualibus naturales causae, modo nobis inconsueto, ad proprios effectus apponuntur quo modo artificiosorum artificum opera miramur. *Alio modo*, ex eo quod naturales causae. ad effectus aliquos producendos appositae, aliquid sortiuntur virtutis ex hoc quod spiritualium substantiarum sunt instrumenta, et hoc magis ad miraculi rationem accedit.

Advertendum, quod *primus modus* quo substantiae spirituales aliquos effectus operantur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operantur effectus corporalium causarum tantum, quos miramur: *aut* quia adhibent propria activa, modo nobis occulto, sicut si videremus secari lignum, et serram occulte appositam non videremus, miraremur; *aut* quia aliquas causas adhibent quarum nos virtutem ignoramus, sicut si adhibito magnete miraremur, quod ferrum attraheretur, virtutem magnetis ignorantes; *aut* quia celerius adhibentur causas naturales quam nos adhibere possimus; *aut* quia eas adhibent illis horis in quibus virtus coelestis, quam certius hominibus cognoscunt, ad effectus intentos magis cooperatur.

Ad *secundum* autem *modum* pertinent effectus, qui virtute corporea per se produci non possunt, sed tantum, ut ipsa, tanquam instrumento, virtus utitur incorporea. Haec autem ad rationem miraculi magis dicuntur accedere; quia tales effectus sunt magis supra naturam virtutis creatae nobis cognitae, quae est virtus corporea: quanto enim magis aliquid est supra facultatem naturae nobis cognitae, tanto magis de ratione miraculi participat; cum de ratione miraculi sit, quod sit supra facultatem naturae aliquo modo, ut superius patuit.

CAPUT CIV.

QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE COELESTIUM CORPORUM.

Postquam ostendit S. Thomas, quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt, qui nobis mirabiles sunt; quia maxime in Magorum operibus mirabiles effectus apparent, vult de ipsorum causa tractare.

Circa hoc autem, *duo* facit:

Primo ostendit, quod huiusmodi effectus non proveniunt ex sola virtute coelestium corporum.

Secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proveniunt, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, dixerunt quidam, huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex virtute coelestium corporum: cuius signum videtur, quod stellarum situs ad huiusmodi opera observatur, et adhibentur quaedam herbarum et aliarum rerum corporalium auxilia.

Sed **contra** ipsos **arguit** S. Thomas ex iis quae in operibus Magorum apparent.

Primo: In operationibus Magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera; sicut quod redduntur responsa de furtis sublatis, et aliis huiusmodi: Ergo non omnes Magorum effectus sola virtute coelestium corporum causari possunt. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est, quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute coelestis corporis causentur.

Secundo arg. — Et est confirmatio praecedentis rationis. — Apparent aliqui colloquentes hominibus in huiusmodi operationibus, et colloquentes de diversis: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia loquela proprius est actus rationalis naturae.

Si quis autem *dicat*, huiusmodi apparentias non secundum exteriorem sensum, sed secundum immaginationem tantum fieri:

Contra arguitur: — 1°) Tum quia, huiusmodi apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus: non apparent autem alicui formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio a sensibus exterioribus, cum non possit similitudinibus attendi tamquam rebus, nisi ligato iudicio sensus. — 2°) Tum quia, plerumque per

huiusmodi visa advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum, quae sui intellectus facultatem excedunt; ut est revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et responsio veritatis de documentis alicuius scientiae. Ex formis autem imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, vel acquisitam sui intellectus; quod ex somniis ostenditur, in quibus etsi aliqua sit praesignatio futurorum, non tamen quicumque videt somnia, eorum significata intelligit.

Ad evidentiam utriusque rationis: — *Considerandum primo,* quod ea dicuntur propria opera rationalis naturae, quae a sola intellectuali natura provenire possunt: sicut propria opera animalis dicuntur, quae ab animali solo proveniunt, et a nullo alio: sicut sentire est proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Constat autem quod respondere de furtis sublatis, et colloqui hominibus, atque cum eis de diversis ratiocinari; solum naturae habenti intellectum convenit, quae per voces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera vocat S. Thomas, propria naturae intellectualis opera.

Advertendum secundo, cum inquit: *Ex formis imaginatis non posse provenire alicui intellectualem cognitionem ultra facultatem naturalem vel acquisitam;* quod facultas intellectus humani est *duplex,* ut hic tangitur; *una* scilicet naturalis, *altera* acquisita. Cum enim (ut dicitur *Prima parte, quaest. 83. ar. 2. ad secundum*) facultas quandoque nominet potestatem expeditam ad operandum, secundum quod intellectus habet potestatem expeditam ad cognoscendum; sic dicitur ad cognitionem habere facultatem. — *Dupliciter* autem intellectus habet potestatem aliquid expedite cognoscendi: *aut* scilicet ex solis principiis naturalibus, cuiusmodi sunt intellectus possibilis, intellectus agens, habitus pimorum principiorum, et interiorum sensuum dispositio; et haec dicitur naturalis facultas hominis ad intellectionem: *aut* non ex solis naturalibus principiis, sed ex aliquo habitu acquisito, sicut intellectus geometrae habet potestatem expedite cognoscendi geometricalia, ex eo quod habitum habet geometriae; et talis facultas dicitur facultas acquisita.

Ad hoc autem ut intellectus hominis, sive secundum naturalem, sive secundum acquisitam facultatem, in aliquam cognitionem feratur, requiruntur quidem phantasmata, quae hic dicuntur formae imaginatae; sed tamen ex sola formatione phantasmatum non potest intellectus in aliquam intellectionem, quae naturalem aut acquisitam facultatem intellectus excedat; quia ipsa phantasmata non concurrunt ad intellectionem, nisi aut sicut instrumenta intellectus, quibus mediantibus imprimuntur species in intellectu possibili ab intellectu agente; aut sicut obiecta in quibus homo naturam intelligit per speciem intelligibilem existentem in intellectu repraesentatam. Propterea infert S. Thomas, oportere ut illi apparentes vel colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum; vel si talis visio

sit secundum imaginationem, quod fiat virtute alicuius intellectus superioris adducentis hominem per tales imaginationes in cognitionem talium, quae sunt supra intellectus alicuius hominis facultatem.

Advertendum autem, quod non loquitur S. Thomas, de facultate tantum intellectus ad intelligendum absolute et in communi, sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secundum quod unus homo est naturaliter ingeniosor alio, aut eruditior. Sic enim contingit quod est supra facultatem intellectus unius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius; sicut cognoscere ordinem motus corporum coelestium est supra facultatem rustici et idiotae, non autem supra facultatem Astrologi. Quando ergo aliquid ostenditur alicui, per opera Magorum, quod capacitatem sui intellectus excedit. licet forte alterius capacitatem non excedat; oportet ut in eam cognitionem, si fiat per immutationem phantasiae et imaginationis, virtute alicuius superioris intellectus perducatur: et sola virtus coelestis cum formis imaginatis non sufficit. Fit autem huiusmodi cognitio supra alicuius hominis facultatem, secundum doctrinam S. Thomae, *2, Sent. d.* 7, *q. 2 art. 2,* inquantum, *aut* phantasmata praeexistentia in imaginatione ipsius hominis illustrantur lumine superioris intellectus, et componuntur aut dividuntur, ut ex ipsis sic illustratis, ab intellectu aliquae intentiones eliciantur, ex quibus in intellectu possibili resultat aliquorum cognitio, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis non sufficeret; *aut* novae species in imaginatione formantur secundum aliquam transmutationem organi corporalis et spirituum, ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad aliquorum cognitionem ordinante.

Circa id quod inquit S. Thomas: *In somnis fieri aliquam praesignationem futurorum, et tamen non omnem videntem somnia, eorum significata intelligere;* advertendum, secundum eius doctrinam in *Secundo Sent.*, loco praeallegato, *ad sextum*, et *2-2, quaest. 95, art. 6*, quod *in somnis potest esse presignatio futurorum quatuor modis*:

Primo, quando ab eadem causa naturali intrinseca provenit somnium et futurus eventus; sicut cum ex pituitae dominio somniat quis se dulcia comedere, significatur, aut futurus morbus, aut futura salus: utriusque enim ipsum pituitae dominium quandoque causa est.

Secundo, quando ex virtute corporis coelestis relinquuntur in corpore et imaginatione aliquae impressiones et aliqui motus, quae sunt signa motuum coelestium in corporibus inferioribus; et ex ipsis motibus figurantur in imaginatione imagines et similitudines illorum effectuum ad quos disponunt motus coelestes; sicut et quaedam sunt animalia quae suis motibus futuram tempestatem praenuntiant.

Tertio, quando a Deo, ministerio Angelorum, aliqua in somnis

revelantur hominibus; ut patet in his quae prophetis quandoque sunt revelata.

Quarto, quando operatione daemonum aliqua dormientibus apparent, ex quibus quandoque ipsis aliqua futura ab ipsis daemonibus cognita revelantur.

Quia ergo contingit saepenumero aliqua in somnis apparere, quae aliquorum futurorum sunt signa, et tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni, ideo inquit S. Thomas, in somnis quandoque futura praesignari, et tamen somniantem non intelligere quae significantur.

Tertio arguitur: Per operationes praedictas fiunt aliqua quae nulli rei naturalia esse possunt; sicut quod ad praesentiam alicuius quaelibet sera ei pandatur; quod aliquis invisibilis reddatur et huiusmodi. Ergo per has operationes fiunt quae virtute corporum coelestium fieri non possunt. — Probatur *consequentia;* quod fit virtute coelestium corporum, est effectus naturalis: ergo quod nulli rei naturale esse potest, non potest fieri virtute coelestium corporum; ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute corporum coelestium.

Ad evidentiam huius rationis *considerandum* est, quod eam inducit S. Thomas ad ostendendum, quod imagines quae per Magos constituuntur ad hos effectus, ut scilicet eas supra se deferens reddatur invisibilis, aut ad eius praesentiam quaelibet sera ei pandatur; non faciunt hos effectus ex aliqua virtute sibi a corporibus coelestibus indita et impressa, ut ipsi Magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia formae quae a corporibus coelestibus in haec inferiora producuntur, non sunt formae artificiales, cum haec ab arte fiant; sed sunt formae naturales de potentia materiae eductae. Solae enim huiusmodi formae in virtute corporum coelestium continentur: ideo si quae actiones proveniant ab huiusmodi imaginibus, quae non proveniant ab aliqua forma naturali, non provenient ex illis virtute corporum coelestium: constat autem, quod reddere hominem invisibilem, et huiusmodi, non consequitur aliquam formam naturalem rei; ideo non possunt illae actiones in virtutem corporis coelestis referri.

Unde illa propositio quam assumit S. Thomas, scilicet: *Quod fit virtute corporum coelestium, est effectus naturalis;* sic intelligitur, quod virtute coelestis corporis non fit aliquid a corporibus inferioribus, nisi quod formam naturalem alicuius rei consequitur, cum corpora per formas operentur: a corpore autem coelesti sola forma quae alicui rei est naturalis proveniat, non autem forma artificialis.

Utrum autem sit aliquod naturale, quod hominem reddat invisibilem, ut de *eliotropia* dicitur, si herba sui nominis iungatur

quemadmodum refert Albertus, Secundo libro *Mineralium* (*tract. 2, cap. 5*): — videtur dicendum quod non, secundum S. Thomam. Nam et de ipso lapide dicit Albertus, quod oportet ut sit sacratus, et quibusdam characteribus mixtus, quod est signum illam virtutem sibi a natura non inesse. Si autem esse hoc alicui rei naturale inveniretur, dicendum esset, quod non utuntur Magi ea re, cui naturaliter convenit, ad huiusmodi effectum; sed imaginibus a se factis, et consecratis, tamquam huiusmodi virtus imaginibus, non ratione formae naturalis materiae ex qua fiunt, conveniat; sed ratione consecrationis, et characterum (1).

Quod autem inquit S. Thomas: *nulli rei naturale posse esse, ut per ipsam homo invisibilis reddatur:* tunc exponendum erit,

---

(1) « *Eliotropia* (ita Albertus loc. cit.) lapis est viridis fere smaragdo similis, respersus sanguineis guttis: hunc *eliotropiam* dicunt esse vocatum necromantici, ex gemma babylonensi, quia si ungatur succo herbae ejusdem nominis, et in vas aqua plenum remissus, facit sanguineum solem videri; sicut si pateretur eclipsim. Cuius causa est, quia totam aquam ebullire facit in nebulam, quae inspissando aërem, impedit solem videri, nisi quasi in rubore et spissa nube rorando: postmodum autem descendit illa nebula rorando sicut per guttas pluviae. Oportet autem quod quodam carmine sacratus sit, et quibusdam characteribus mistus: et si tunc arreptitii praesentes sint, divinando quaedam praedicunt; propter quod templorum pontifices isto lapide utebantur, et maxime in festis idolorum. Dicitur autem reddere hominem bonae famae, et incolumem, et longae vitae, et contra fluxum sanguinis et venena valere. Dicitur etiam, quod unctus herba sui nominis, ut praediximus, visum fallit intantum ut hominem prohibeat videri. »

Haec, ut patet, refert Albertus de mente Magorum; non tamen ipse tribuit lapidibus virtutem eo modo et eo sensu superstitioso quo ipsi tribuebant, quasi nempe sit arcana vis noviter impressa; sed ponit virtutem aliquam in lapidibus causatam ab ipsa specie et forma substantiali, in quantum: « omnis (ita ipse Albertus cap. 4) rei propria est operatio et proprium bonum secundum speciem qua formatur et perficitur in suo esse naturali. Huiusmodi autem speciei sunt omnia complexionata, eo quod ipsa continet omnia. et, ipsa non existente, corrumpitur et dissolvitur complexionatum. Forma enim continet materiam sicut divinum et optimum illius, et non continetur ab ipsa; nec desideratur materia in natura; quia sui non indigeretur, nisi ad esse individui, et non ad esse divinum. » Huic autem naturali complexioni quae ex forma est, non ex imaginibus vel figuris, vel consecratione, ut Magi volebant, sed ex influentia corporum coelestium aliquam etiam virtutem provenire, Albertus sicut etiam S. Thomas, posuerunt.

quod non intelligitur, simpliciter nulli rei hoc naturaliter convenire posse; sed nulli rei, qua Magi utuntur in constitutione suarum imaginum, hoc esse naturale: et hoc supponitur ex doctrina ipsorum de imaginibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, et huiusmodi; quae constat hanc virtutem a natura non habere: et nunquam *eliotropiam* lapidem nominant, nisi forte aequivocando de nomine *eliotropiae*, ut decipiant.

Quarto arg. Fieri non potest virtute coelestium corporum, quod aliquod inanimatum per se moveatur: Sed hoc dicitur fieri per Magicas artes; Ergo etc. — Probatur *maior*; quia moveri per se consequitur ad habere animam, cuicumque autem virtute coelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et quod prius est.

Si dicatur, quod statua illa magica sortitur aliquod principium vitae virtute corporum coelestium; *contra hoc arguitur*:

Primo: In fabricatione alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis; quia manet forma cupri vel alicuius huiusmodi: ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialem; ergo neque aliquod principium vitae. — Probatur *prima consequentia*: quia impossibile est, quod aliquid de novo formam substantialem recipiat, nisi priorem formam abiiciat, cum generatio unius sit alterius corruptio. — *Secunda* vero: quia principium vitae in omnibus viventibus est forma substantialis, cum vivere viventibus sit esse, ut dicitur II. *de Anima* (*cap. 3*).

Ad hanc rationem *posset dici* secundum Hermetis sententiam, cuius est praedicta responsio, quod non oportet semper ad generationem formae substantialis priorem formam corrumpi; sed tunc tantum, quando talis forma fit per extractionem de materia: forma autem huiusmodi statuae non fit per eductionem de materia, sed per inductionem eius in materia: ideo ratio non sequitur. — Sed haec *responsio nulla* est: Tum quia, cum coelum sit agens naturale non potest formam substantialem inducere in materiam quae de potentia materiae non educatur: Tum quia, plures formae substantiales non possunt esse in eodem, ut superius est ostensum, et in pluribus locis S. Thomas ostendit.

Secundo: — Contra principalem responsionem *arguitur:* — In huiusmodi statuis per se motis non est sensus tactus; ergo neque omnino sensus; ergo neque principium vitae. — Probatur *antecedens*: quia tactus non invenitur sine organo medie temperato: talis autem temperies non invenitur in lapide, cera, aut metallo ex quo fit statua. — Probatur *prima consequentia*: quia sensus non potest esse ubi non est tactus. — *Secunda* vero; quia movens, in his scilicet quae localiter ex se moventur, est sensus vel intellectus; intellectus autem in generabilibus, et corruptibilibus non est sine sensu.

Diceretur forte ad hanc rationem, secundum Hermetis senten-

tiam, quod huiusmodi statuae non habent sensum univocum cum sensibus animalium generabilium, sed alterius rationis. — Sed hoc est voluntarie dictum et absque ratione; quia cum huiusmodi statuae sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principium motus, si ex se moveatur, tale quale ponit Aristoteles in omnibus corruptibilibus quae seipsa movent, scilicet sensum: et si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus et imperfectissimis animalibus, multo magis eiusdem rationis erit sensus in huiusmodi statuis, si animatae sunt et habent sensum, cum ipsis infimis animalibus, puta ostreis et conchyliis, quibus secundum materiae mixtionem videntur esse propinquae.

Tertio: Si huiusmodi statuae per solam virtutem coelestem sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia: hoc autem est falsum, si per principium vitae intrinsecum operentur: ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia viventia quae ex sola virtute coelesti generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia, ut patet in genitis ex putrefactione. — Falsitas autem *consequentis* probatur: quia in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis.

Quarto: Si virtute corporum coelestium sortiuntur principium vitae per artem necromanticam, erit invenire talium generationem absque huiusmodi arte: hoc autem non invenitur: ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia effectum naturalem virtute coelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione; sicut quamvis aliquo artificio quis ad generationem ranarum operetur, contingit tamen ranas absque omni artificio generari.

Per hoc *excluditur* positio Hermetis ab Augustino recitata, octavo lib. *De civitate Dei* (*cap. 23.*) (1) Quae etiam auctoritate divina in Psalmis destruitur. (2)

Notat ultimo S. Thomas, non esse omnino negandum, quin in praedictis, ex virtute corporum coelestium, aliquid virtutis esse possit ad illos solos effectus, quos virtute corporum coelestium aliqua inferiora corpora producere possunt.

---

(1) » Deus sicut effector est deorum coelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti; statuas dico animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias easque de somniis, et multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes, tristitiam, laetitiamque dantes pro meritis. » Ita Hermes apud Aug. loc cit.

(2) *Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum; os habent et non loquentur.* (Psalm. CXIII, 4—5); *neque enim est spiritus in ore ipsorum.* (Psalm. CXXXIV, 17).

« An et qua ratione in Magorum et Astrologorum imaginibus possit inesse aliqua naturalis virtus. »

Sed circa hoc ultimum dictum, **dubium** occurrit: Quia S. Thomas, *Secunda secundae, quaest. 96. art. 2*, videtur velle huiusmodi imaginibus nullam posse inesse virtutem ex corporibus coelestibus, praeter eam quae materiae naturali, ex qua fiunt, convenit. — In Tractatu etiam *De occultis operibus naturae (Opusc. 34.)* tenet, non esse possibile ut aliquod individuum alicuius speciei, aliquam virtutem permanentem transcendentem virtutem elementorum obtineat, praeter alia individua eiusdem speciei, ex hoc quod est sub determinato situ corporum coelestium generatum. Haec autem contradicere videntur iis quae hic dicuntur.

Ad huius *evidentiam* considerandum est, quod cum in rebus artificiatis *duo* sint: scilicet, *materia* naturalis ex qua fiunt, et *forma* artificialis, quae est accidens; *dupliciter* imagines huiusmodi necromanticas, aut etiam astrologicas, considerare possumus; *aut* scilicet quantum ad materiam, puta auri vel argenti, ex qua constituuntur; *aut* quantum ad formam artificialem quam sortiuntur per artem. — Si considerentur quantum ad formam aut figuram artificialem, sic nullam virtutem ex corporum coelestium impressione sortiuntur, (ut dicitur in *Secunda secundae,* loco praeallegato, et *Quodl., 12, art. 14.*) cum forma artificialis nihil aliud sit quam compositio, ordo, et figura, ut dicitur I *Physicorum*, (*text. comm. 63.*), quae nullius actionis aut passionis principium esse possunt. — Si autem considerentur quantum ad materiam ex quo constituuntur; sic virtutem aliquam ad agendum habere possunt, nec inconvenit aliquam virtutem habere imaginem ex hoc, quod sub tali syderum positione per aliquam transmutationem et alterationem materiae suae, certo quodam et determinato modo facta est, quam non habet aliud individuum eiusdem speciei. Licet enim omnem virtutem, formam specificam consequentem, quam unum individuum unius speciei, puta auri, habet, omne aliud individuum eiusdem speciei habeat; non inconvenit tamen unum individuum, ex hoc quod sub certa constellatione alteratur et transmutatur, per liquefactionem aut per quamcumque aliam alterationem, aliquam virtutem ex corporum coelestium impressione sortiri, quam alia individua eiusdem speciei, quae sub tali constellatione non sunt illo modo et ordine alterata et transmutata, non habent; aurum enim per fusionem, et liquefactionem sub aliqua syderum positione in certam figuram redactum, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus, quam aliud aurum non habet; non quidem quod talis virtus ipsi insit figurae, puta Leonis, aut Scorpionis, aut cuiuscumque alterius coelestis signi, materiae naturali impressae; sed inest ipsi auro aut cerae, aut alteri materiae, ex qua fit imago, ob alterationem, et transmutationem sui factam

sub tali syderum dispositione; concurrente igne, et aliis agentibus particularibus, certo modo et ordine per artem ipsi materiae applicatis. Unde, etsi aliud aurum simili modo, sub eadem syderum positione, per ignem alteraretur, etiam si figuram illam non haberet, eandem virtutem nancisceretur.

Inscribuntur autem huiusmodi figurae, auro aut aeri aut cerae, per Magos aut Astrologos, ex pacto expresse vel tacite cum daemonibus inito, ad hominum deceptionem, ut est de mente Augustini, X. *de Civitate Dei* (*cap. 11*). Nam cum sciant daemones, materiae sic sub tali constellatione alteratae ac transmutatae virtutem ex corporum coelestium impressione inesse posse; in hanc vanam, et superstitiosam opinionem homines induxerunt, ut figuram Leonis aut alterius planetae in materiam illam imprimerent; quasi in ipsa figura quae similis est coelesti figurae, eiusmodi virtus insit, et aliquid numinis sit in stellis. Induxerunt etiam homines ad credendum, tales imagines, ex figura impressa, habere virtutem ex corpore coelesti ad aliquos effectus, ad quos nullo modo corpora inanimata etiam virtute corporum coelestium se extendere possunt, ut ostensum est supra; cum tamen ipsi daemones sint qui eiusmodi effectus operantur. — Signum autem, quod ex aliquo pacto cum daemonibus fiant praedictae imagines, est, quod literae quaedam aut characteres quidam ipsis imprimuntur, sine quibus dicunt huiusmodi imagines afficaciam non habere; aut aliquas observationes servant quae nihil ex se ad aliquem effectum valent; sicut quod statua fodiatur in terra inverso capite, et similia. Manifestum est enim.) ut dicitur in sequenti cap. (quod literae et characteres nullam habent efficaciam ad agendum, sed sunt tantum signa ad aliquem intellectum, cui aut expresse supplicatur aut tacite. — Potest etiam dici, quod cum imagines huiusmodi fiunt ab iis qui Magi non sunt, sed Astrologi, et nihil aliud observatur in constitutione huiusmodi imaginum, nisi ut sub certa fiant constellatione; imprimitur coelestis figura, non quasi ipsa figura virtutem habeat coelestem, sed ad significandum quod virtus aliqua inest illi materiae, causata ab illo sydere cuius figura imagini est impressa.

Quod ergo hoc loco *dicitur*, huiusmodi imaginibus ex virtute colestium corporum aliquid virtutis inesse posse; *intelligitur*, non ratione figurae, et formae artificialis, sed ratione materiae naturalis alteratae, ex qua huiusmodi imagines fiunt. — In *Secunda secundae* autem, ubi negat S. Thomas ipsis aliquid virtutis inesse posse; loquitur de ipsis ratione figurae, et formae artificialis: et sic nulla est contradictio. — Quod vero secundo loco adducitur ex Tractatu *De occultis operibus Naturae,* non obstat proposito; quia ibi, ut ex processu apparet, loquitur S. Thomas, de virtute substantialem formam consequente: hic autem sermo est de virtute noviter alicui materiae naturali per alterationem certo et determinato ordine facta, communicata et impressa.

Advertendum autem, quod huiusmodi imagines habere virtutem ad illos solos effectus quos virtute corporum coelestium aliqua corpora inferiora producere possunt; *dupliciter* possumus intelligere: *Primo*, quod possunt habere aliquid virtutis, quae aliquibus aliis corporibus est naturalis, et non aliam; puta, quod sicut magnes, ex ratione propriae formae, virtute coeli coagente, ferrum ad se trahere potest, ita alicui imagini aut necromanticae aut astrologicae, ex impressione corporis coelestis dari potest ut ferrum ad se trahat: et sic de aliis virtutibus quae corporibus mixtis, virtute coeli, naturaliter conveniunt. *Secundo*, quod non solum possunt habere virtutem quae alicui corpori mixto secundum suam speciem est naturalis, sed etiam possunt habere aliquam virtutem ex coeli impressione, quae nulli corpori mixto naturaliter convenit; sed tamen haec virtus ad illos tantum effectus se potest extendere, qui per corpora inferiora, virtute coeli, fieri possunt, non autem ad alios.

Videtur autem *mihi*, primum sensum esse ad mentem S. Thomae, non autem secundum. Tum ex modo loquendi; tum quia, superius in una ratione dixit, quod nulli rei est naturale, non posse fieri virtute coelestium corporum. Videtur enim velle, quod virtus corporea quae alicui corpori est naturalis, possit virtute coeli illis imaginibus communicari ad similes effectus; licet materiae ex qua fit imago, talis virtus, ex ratione propriae speciei, non conveniat: sicut figurae cerae potest virtute coeli communicari ut sanguinis fluxum reprimat, quod naturaliter convenit Sapphiro: unde et *de Potentia, q. 6, art. 10,* inquit, quod ad aliqua quae magicis artibus fieri videntur, scilicet ad quasdam corporum transmutationes, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possunt. Huius autem rei causam esse puto, quia in virtute Solis continentur omnes formae, tam substantiales quam accidentales, quae in corporibus inferioribus inveniuntur: et ideo sicuti ferro, virtute formae ignis agentis in ipsum, communicatur virtus calefactiva, ita et virtute coeli, in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo qua poterit calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

Sed tunc *dubium remanet:* Quia virtutes et actiones talium imaginum sunt diuturnae, virtutes autem et actiones quae non sunt alicui naturales, non sunt diuturnae; ut patet in aqua calefacta quae calefacit, sed non diu remanet calefacta ut possit calefacere.

Respondetur, quod licet virtutes quae sunt alicui praeter naturam, si ab agentibus particularibus, cui tales virtutes naturaliter conveniunt, in ipso causentur, non sint diuturnae; si tamen ab agente universali, cuiusmodi est coelum, imprimantur, possunt esse diuturnae: quae enim in inferioribus virtute superiorum fiunt, non sunt simpliciter praeter naturam, licet aliquando sint praeter hanc naturam particularem talis speciei, utpote eius formam spe-

cificam non consequentia, ut superius patuit; et ideo diuturna esse possunt; et per consequens, per huiusmodi virtutes, inquantum in ipsis virtus coelestis salvatur, ad aliquos effectus praedictae imagines efficaciam habent. — Potest etiam dici, quod virtus coelestis, quae in istis imaginibus continetur, non est perpetuo in hac imaginis materia, sed tantum durat, quantum influxus illius coelestis dispositionis, ex quo causata est, durat: sicut virtus calefactiva in aqua tantum durat, quantum durat in ipsa virtus ignis calefacientis.

Ex his sequitur, quod si virtute naturali aliquorum corporum fieri potest ut aliquis ad amorem, odium, concupiscentiam vel aliquid huiusmodi, ex corporali quapiam transmutatione, concitetur aut etiam in amentiam cadat; quod non est inconveniens dicere, per praedictas imagines simile virtute coeli fieri posse. Et eadem ratione, si potest homo virtute naturali aliquorum corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationem liberari, non inconvenit dicere, idem per huiusmodi imagines virtute coeli posse fieri.

In hoc tamen *advertendum* est, quod cum corpus non agat nisi per contactum eius in quod immediate agit; fatuum est dicere quod ex virtute imaginis ad ignem positae, possit mulier aliqua in alia domo existens desiccari, et torqueri; oportet enim, si qua virtus ad aliquam corporis transmutationem virtute coeli imagini adest, ut ipsa imago, contactu quodam sive mediato sive immediato, corpus alterandum tangat. Non enim magnes attrahit ad se ferrum nisi sit in tanta propinquitate, quod ipsum ferrum aut per se immediate tangat, aut per aërem in quo eius virtus recipiatur. — Haec autem dixerim de imaginibus, salvo semper meliori iudicio, cui me, et in hoc, et in aliis libenter submitto.

Attendendum autem, quod hoc ultimum dictum apposuit S. Thomas, pro solutione rationis qua a signo opposita opinio arguebat. — Cum enim *arguebatur,* opera Magorum virtute corporum coelestium fieri, hoc videlicet signo, quod a Magis stellarum certus situs consideratur, et corporalium rerum adhibentur auxilia: *Respondetur,* quod hoc ideo fit, quia ad aliquos Magorum effectus et corpora coelestia, et alia corpora operantur: praeter hos tamen effectus alia opera per Magos fiunt, ad quae virtus corporea non se extendit, ut in rationibus patuit: et ideo oportet ea in aliquem intellectum referre.

CAPUT CV.

UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT.

Postquam ostendit S. Thomas, quod Magorum opera corporum coelestium virtute fieri non possunt; vult deinceps investigare unde magicae artes efficaciam habeant. — Et ponit hanc

Conclusionem: **Artes magicae ab aliqua intellectuali natura habent efficaciam.**

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod ab intellectuali substantia efficaciam habent. *Secundo* ostendit, quod talis substantia intellectualis non est bona, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, probat propositum, *praemittendo duo*:

Primum est: Magi in suis operationibus utuntur quibusdam vocibus significativis ad determinatos effectus producendos.

Secundum est, quod vox, inquantum significativa, non habet virtutem nisi, *aut* ex intellectu proferentis, si aliquis intellectus sit tantae virtutis, quod sua conceptione res causare possit, quam vocis officio, producendis effectibus, quodammodo praesentat; *aut* ex intellectu eius ad quem sermo dirigitur, cum per significationem vocis in intellectum receptam, ad aliquid faciendum inducitur.

Primo, tunc sic **arguitur:** Aut voces illae significativae a Magis prolatae, efficaciam habent ex intellectu proferentis; aut ex intellectu eius ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Non primum; Ergo secundum. — Probatur *minor dupliciter*:

Primo: Quia si sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res propria virtute transmutare possint; erunt alterius speciei ab aliis hominibus, et aequivoce dicentur homines: cum enim virtus, essentiam consequatur; virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur, quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit.

Secundo: Quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant: virtus autem faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum faciendi cognitio.

Nec potest dici, quod huiusmodi homines ex sua nativitate vir-

tute stellarum, prae ceteris, hanc virtutem sortiantur, ita quod quantumcumque alii instruantur, qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: quia ostensum est supra (*cap. 84.*), quod corpora coelestia super intellectum imprimere non possunt.

Si dicatur, quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur super quam possunt corpora coelestia; hoc non potest esse, quantum ad effectus qui per huiusmodi artes fiunt; cum ostensum sit supra, non omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci posse. — *Confirmatur* haec ratio; quia voces significativae quibus Magi utuntur, invocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia, quasi ad alterum colloquentis.

Circa id quod dicitur: *vocem inquantum significativam non habere virtutem;* advertendum, quod ideo addidit S. Thomas, *inquantum significativam*; quia non inconveniret vocem inquantum est cum motu aëris interioris et exterioris sonum deferentis, aliquid virtutis habere: sed inquantum significativa, virtutem non habet, quia significatio ex parte vocis nihil aliud est, quam habitudo rationis signi ad signatum: constat autem huiusmodi habitudinem virtutem activam non habere.

Circa aliud dictum, quoniam scilicet; *si homines aliqui, verbis res, propria virtute, transmutare possent, essent cum aliis homines aeqivoce:* considerandum est, quod idcirco addidit S. Thomas, *propria virtute;* quia non inconvenit hominem suis verbis aliquid posse transmutare virtute alterius; sicut sacerdos, virtute divina, verbis consecrationis panem in corpus Christi convertit.

Circa id quod dicitur: *virtutem faciendi non acquiri per disciplinam.* **Dubium** occurrit. — Ars enim, et quaelibet scientia practica, est forma activa: forma autem activa rationem virtutis habet: sed haec per disciplinam acquiruntur; ergo falsum est, virtutem faciendi per disciplinam non acquiri.

Respondetur, quod *dupliciter* accipi potest nomen virtutis. *Uno modo,* ut significat ipsam potentiam activam qua agens agit; sicut calorem dicimus ignis esse virtutem. *Alio modo,* pro eo quod superadditur potentiae tamquam eius complementum per modum formae permanentis; quo modo habitus appetitus dicuntur virtutes morales. et habitus intellectus virtutes intellectuales. Virtus ergo hoc loco, *non* accipitur *secundo modo;* secundum quem modum ars et scientia practica potest virtus nuncupari, sed *primo modo:* nam, ut inquit S. Thomas inferius, libro IV, cap. 77, per habitum non datur nobis aliquod posse, sed ut bene aliquid vel male agamus; et ad hunc sensum falsum est, quod omnis forma, quae aliquo modo est operativa, sit virtus.

Secundo principaliter **arguitur:** Magi in observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus, et figuris determinatis; et non tamquam quibusdam dispositionibus materiae ad aliquem natualem effectum: Ergo solum quasi signis: Ergo habent magicae artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo dirigitur. — Probatur *secunda pars antecedentis*: quia figura nullius actionis aut passionis est principium: alias mathematica corpora essent activa et passiva. — *Consequentia* vero *prima* probatur: quia non est aliquid determinatum dare. — *Secunda* vero, probatur; quia signis non utimur nisi ad alios intelligentes.

Si qui *diceret*, quod quia aliquae figurae appropriantur aliquibus coelestium corporum, ideo inferiora corpora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum corporum coelestium impressiones suscipiendas, tamquam scilicet, similes habentia figuras, et illis appropriatas: — Hoc *non videtur* rationabiliter dici:

Primo: Quia per figuras non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam: cum figura secundum suam rationem, tamquam quoddam mathematicum, abstrahat ab omni materia, et forma sensibili: illa vero tantum determinent patiens ad specialem impressionem suscipiendam, per quae in potentia fit quodammodo; cum non ordinetur patiens ad suscipiendas impressiones agentis, nisi per hoc quod est in potentia.

Secundo: Quia aliquae figurae appropriantur corporibus coelestibus ut effectus ipsarum, cum in istis inferioribus ab ipsis causentur: praedictae autem artes non utuntur characteribus et signis quasi effectibus coelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem: et sic appropriatio figurarum nihil ad propositum facere videtur.

Tertio: Quia corpora in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam coelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei; cum per figuram non disponatur aliqua materia naturalis ad formam: Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud; non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem.

Confirmatur propositum ex ipso nomine talibus figuris imposito; dum scilicet, eas *characteres* dicunt. Nam, cum character signum sit, idest, quod graece dicitur *character*, latine *signum* dicatur; datur intelligi, quod illis non utuntur nisi ut signis alicui naturae intellectuali exhibitis.

Posset autem aliquis ad praedicta *dicere:* quod constitutionem figurae quae dat speciem imagini, consequatur, ex aliqua influentia coelesti, aliqua virtus; non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed tamen de literis inscriptis vel aliis characteribus, non potest dici nisi quod signa sint. — *Confirmatur* per sacrificia, et prostra-

tiones quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae alicui intellectuali naturae exhibitae.

« 1° *Utrum figura actionis aut passionis principium esse possit.* — 2° *Utrum figurae quae in imaginibus necromanticis aut astrologicis fiunt, sint corporum coelestium effectus.* — 3° *An constitutionem figurae consequatur aliqua virtus, ex influentia coelesti, inquantum dat speciem imagini* ».

1° — Circa fundamentum principale huius rationis, scilicet: *Figura nullius actionis principium est, neque passionis;* **dubium** occurrit ex duplici capite.

Primo: Quia figura videtur adiuvare ad motum, aut etiam ipsum impedire. Nam corpora lata tardius descendunt, acuta autem velocius.

Secundo: Quia anima non causatur in materia nisi organizata, determinatam figuram habente; hoc autem non esset nisi figura esset materiae dispositio; ergo etc.

Circa etiam fundamenti probationem, quia videlicet corpora mathematica non sunt activa et passiva, et quia mathematica abstrahunt a materia et forma sensibili; **dubitatur.**

Posset enim aliquis dicere, ad intentionem Alberti, in Secundo libro *Mineralium*, (*tract. 3, c. 3*) et antiquorum Magorum; quod licet mathematica secundum rationem abstrahant a materia et forma sensibili; non abstrahunt tamen ab istis secundum esse: et ideo, licet ut in abstractione mathematica considerantur, non sint principia actionis aut passionis; secundum tamen quod sunt in materia sensibili, secundum suum esse, sunt et actionis et [passionis principia: sic enim sunt quodammodo naturalia.

Item: Quantitas mathematicum quiddam est; et tamen ut dicitur *3. par. q. 77. art. 2.* ipsa est prima dispositio materiae; ergo non repugnat mathematicis esse materiae dispositionem.

Ad huius evidentiam, considerandum est, quod figura proprie accepta, de qua est hic sermo, nihil aliud est, ut habetur ex S. Thoma, *3. Sent. dist. 16. q. 2. art. 1. ad primum,* quam qualitas ex terminatione quantitatis resultans: et ideo sicut quantitas est mathematicum quiddam, ita et figura. Mathematica autem abstrahunt a materia sensibili secundum suam rationem, licet sint in tali materia secundum esse: et ideo, secundum rationem abstrahunt ab actione et passione, quae non fiunt nisi ratione materiae aut formae sensibilis. Omne enim agens corporeum agit in alterum per aliquam sensibilem formam, et materialem: et omne quod patitur, per sensibilem materiam patitur, cui convenit alterari. Figura ergo veluti quoddam mathematicum exsistens, cum a forma et materia sensibili secundum suam rationem abstrahat, non potest esse id quo agens agit tamquam principio activo: neque potest esse id quo

patiens patitur, et alteratur tamquam principio passivo, per quod scilicet subiectum sit alicuius formae receptivum; et sic dicitur, quod neque actionis neque passionis principium esse potest.

Cum autem contra arguitur **primo:** Quia videtur figura adiuvare ad motum, aut etiam ipsum impedire: — **dicitur,** quod hoc non est, quia ipsa figura sit principium quo movens movet, aut motum movetur; sed quia secundum diversitatem figurarum fit diversa applicatio moventis ad motum: secundum autem diversam applicationem moventis, et moti, virtus moventis magis aut minus penetrat id quod movetur; et sic velociorem aut tardiorem motum causat. Unde, IV. *Coeli, text. 44.* et *45.*, ponit Aristoteles et Commentator, corpora gravia acutae figurae, esse divisiva continuorum cito, non autem corpora lata.

Cum arguitur **secundo,** quod anima non introducitur nisi in materia organizata, et debite figurata; — **dicitur,** quod hoc non est quia figura sit dispositio materiae per quam sit animae susceptiva; sed quia anima talem materiae dispositionem requirit, ad quam talis figura consequitur. Nam diversas formas materiales diversae figurae consequuntur: propter quod figura est maximum iudicium speciei in aliquo per se uno.

Cum etiam ratio S. Thomae impugnatur; quia licet mathematica abstrahant a materia sensibili secundum rationem, non tamen abstrahunt secundum esse: — **dicitur,** quod ad hoc ut aliquid sit principium quo agens materiale agat naturalem effectum, aut quo patiens patiatur; non sufficit ut habeat esse in materia sensibili; sed etiam requiritur, ut in sua ratione, materiam sensibilem includat: cum enim id quod agit, sit ipsum compositum ex materia et forma, et sit aliquod sensibile; necesse est, ut principium quo naturaliter agit, ad materiam sensibilem secundum se, ordinem et dependentiam habeat. Similiter oportet, ut dispositio materiae naturalis ad suscipiendam aliquam formam, ad ipsam materiam secundum suam naturam habeat ordinem et dependentiam, sicut et forma ad quam disponit, ordinem et dependentiam ad materiam habet; quod autem ordinem et dependentiam secundum propriam naturam habet ad materiam, sine materia intelligi, aut diffiniri non potest. Idcirco necesse est, ut principium agendi aut patiendi, naturaliter in sua ratione materiam includat, sitque de genere naturalium, non autem de genere mathematicorum.

Cum **ultimo** loco inducitur auctoritas S. Thomae dicentis, quod quantitas est prima dispositio materiae; – **dicitur,** quod dispodispositio materiae, *dupliciter* accipi potest: *Uno modo,* pro eo quo materia praeparatur ad alicuius formae susceptionem, et fit ad eam in potentia. *Alio modo,* pro omni accidente materiae inhaerente: quantitas ergo est prima materiae dispositio *secundo modo*; inquantum est primum accidens inhaerens materiae, et omnia alia accidentia ad materiam mediante quantitate referuntur, ut dicitur loco

praeallegato: *non* est autem dispositio *primo modo;* nisi forte dicatur dispositio sine qua non: ideo quod adducitur, non est contra propositum.

2° — Circa id quod videtur velle S. Thomas, figuras scilicet, quae sunt in huiusmodi imaginibus, non esse effectus corporum coelestium; – **dubitatur:** quia huiusmodi figurae per motum fiunt: omne autem quod fit per motum, a corpore coelesti dependere videtur; ergo etc.

Ad huius *evidentiam* considerandum est, quod *aliter* loquendum est de figuris naturalibus rerum corporalium; et *aliter* de figuris quae per artem fiunt. Cum enim coelum sit agens naturale, et sit causa omnis formae naturalis, oportet figuras, naturaliter ad formas aliquas substantiales consequentes, in coelum, sicut in causam universalem omnium inferiorum corporalium, referri. Figurae autem per artem introductae, non consequuntur formam naturalem substantiae, sed fiunt ad similitudinem conceptionis quae est in mente artificis, et secundum ipsius artificis arbitrium: ideo, virtus corporis coelestis, quae se ad formas, dumtaxat, naturales extendit, non se extendit ad huiusmodi artificiales figuras.

Ad id ergo quod in oppositum *arguitur*: — Potest *primo dici*, quod licet huiusmodi figurae per motum fiant, non tamen fiunt per motum naturalem, sed per motum voluntarium ab artifice provenientem: soli autem motus naturales a primo motu dependent, non autem voluntarii; ut est de mente S. Thomae in *quaest. 16. de Malo, art. 10. ad quintum.* — Posset *secundo dici,* quod coelum est causa omnis effectus provenientis ex motu, si ipsum motum naturaliter consequatur; non autem si consequatur motum solum ex intellectus et voluntatis dispositione, ut figura artificialis motum consequitur.

Nec valet, quod dicunt antiqui Magi, referente Alberto, loco praeallegato *(De miner. lib. 2., tract. 3. cap. 3):* — Dicunt enim, quod omnia artificialia, inquantum huiusmodi, a virtutibus coelestibus proveniunt; quia natura, quae a virtute coelesti movetur, est principium artis, dum voluntas, nisi renitatur, trahitur a natura: ut in pueris apparet, qui praeostendunt in se habilitates ad unam artem vel aliam, in qua si exercitentur, perfecti fiunt; si autem reluctentur et alias exerceant, nunquam, propter naturae ad illam artem ineptiam, perfectionem consequuntur.

Ad hoc enim, *dicitur primo*, quod si ista ratio aliquid probat, hoc tantum probat, quod figurae, ad quas faciendas, aliqui a natura inclinantur, aliquo modo a corporibus coelestibus procedunt. Sed hoc, proposito non obstat; quia figurae Magorum non tantum fiunt ab habentibus naturalem inclinationem ad eas faciendas, sed etiam ab iis qui naturalem hanc inclinationem non habent: unde per hanc rationem non potest universaliter concludi, quod figurae huiusmodi virtute coelesti fiant.

Dicitur secundo, admisso quod omnes facientes praedictas imagines, ad illam artem naturalem haberent inclinationem; non sequitur ea quae per artes magicas fiunt, virtute coelesti fieri. Inclinantur enim aliqui ad aliquam artem a natura, inquantum ex corporis et virium interiorum dispositionem sunt ad acquisitionem illius artis idonei: sed postquam acquisierint artem non operantur per ipsam, ut ipsa a corpore coelesti movetur; sed ut ea pro suo arbitrio Magus utitur, et prout in mente sua disponit: unde non est necesse quod figura, per artem producta, sit virtutis coelestis effectus. Non enim effectus inferioris causae refertur in superiorem, nisi illum inferior causa producat ut a superiori movetur.

3° — Circa introductionem ultimae responsionis quae per Magos dari posset, **dubitatur:** — Quia S. Thomas *2-2. q. 96. art. 3. ad 2.* tenet, quod artificialia nullam virtutem sortiuntur ex corporibus coelestibus. Huic autem videtur repugnare, quod constitutionem figurae consequatur aliqua virtus, secundum quod causat speciem artificiati.

Sed advertendum, quod *dupliciter* possumus hanc responsionem interpretari:

Primo quidem, tamquam S. Thomas eam veluti veram de figura acceptet, non autem de literis, et characteribus; sed tunc intelligenda est conformiter ad superius dicta in praecedenti capite; non quidem, quod figuratum, inquantum artificiale est, aliquam virtutem sortiatur ex stellis; cum oppositum huius dictum sit de mente ipsius S. Thomae, *2-2*, loco praeallegato; sed quod ipsum artificiatum, ratione transmutationis et alterationis factae circa materiam in constitutione figurae sub certa constellatione, aliquam virtutem sortiri potest ex stellis: et hac ratione potest dici aliquo modo quod constitutionem figurae, inquantum figura est forma artificiati quae illius speciem constituit, aliqua virtus consequitur; non ratione scilicet figurae, inquantum huiusmodi, sed ratione subiecti alterati, et constituti per ipsam in specie artificiati. — Unde non inquit S. Thomas absolute, quod constitutionem figurae consequitur virtus ex influentia coeli; sed addit: *secundum quod causat speciem artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis*; quasi dicat, illam constitutionem et fabricationem figurae, non consequitur virtus coelestis, ut est figurae constitutio, sed ut est cum alteratione, et transmutatione materiae naturalis a corpore coelesti, quae in specie artificiati per talem figuram constituitur.

Secundo, possumus interpretari praedictae responsionis introductionem, quod videlicet, non acceptet ipsam S. Thomas tamquam veram, sed admittat tamquam Magorum quandam fugam, quantum ad figuram, ostendatque quantum ad literas et characteres, hanc eos fugam capere non posse. Vult enim dicere: licet aliquo modo possint supra dictas rationes Magi effugere, dicendo quod figuram, inquantum figura est, nulla virtus ex corpore coelesti consequitur,

ipsam tamen, inquantum speciem artificiati causat, aliqua virtus consequi potest; tamen non possunt praedictas rationes effugere, quantum ad literas quas imaginibus inscribunt: et quantum ad characteres. Constat enim ista artificiatis imaginibus speciem non dare.

CAPUT CVI

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS QUÆ EFFICACIAM PRÆSTAT MAGICIS OPERIBUS, NON EST BONA.

Viso, quod opera Magorum a substantia intellectuali efficaciam habent, vult consequenter ostendere S. Thomas, quod talis substantia non est bona nec laudabilis. — Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod huiusmodi substantia non est bona, et laudabilis. *Secundo*, de eius malitia inquirit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, **arguit** sic:

Primo: Ex magicis artibus praestatur patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti; furtis scilicet, adulteriis, et huiusmodi maleficiis: unde et iis utentes artibus malefici vocantur: Ergo intellectualis natura non est bene disposita secundum virtutem, cuius auxilio magicae artes utuntur. — Probatur *consequentia:* quia praestare patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi.

Secundo: Huiusmodi artibus utuntur plerumque homines scelerati: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: qui non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, familiarem esse, et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris.

Si diceretur, de mente Theophrasti, ad praedictas rationes, quod substantia intellectualis praestans efficaciam magicis operibus non est per se mala, sed tantum per accidens, inquantum a Magis trahitur ad usum malorum; sicut et virtus alicuius herbae bona est, tamen efficitur mala alicui, inquantum perversi medici eis male utuntur: — Patet hoc *nihil esse*; quia substantia intellectualis huiusmodi, voluntarie ad opera Magorum concurrit, et non trahitur ab ipsis ad malum usum, quemadmodum inanimata; et ideo si ad opera mala concurrat, hoc non est nisi ex eius mala dispositione.

Tertio: Per huiusmodi artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae, et virtutes, sed in quibusdam minimis; ut est inventio furtorum, et latronum de-

prehensio, et huiusmodi; Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia cum intellectus bene dispositi sit reducere homines in bona rationis, quae sunt hominum propria bona, abducere ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi.

Advertendum, quod licet per magicas artes aliquando accipiantur aliqua documenta scientiarum, pro maiori tamen parte exercentur ad aliqua minima: ideo quum inquit S. Thomas, quod per huiusmodi artes non adipiscuntur homines profectum in bonis rationis, intelligitur pro maiori parte. Vel intelligendum est de profectu in bonis rationis quoad iudicium de agendis, et quoad operationes virtutum, non autem quoad cognitionem speculativam tantum. Videmus enim homines qui huiusmodi artibus utuntur, per eas non proficere in artibus virtutum, quae sunt rationis bona, sed magis ad vitia trahi, et a vero rationis iudicio abhorrere.

Quarto: In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: requirunt enim hominem re venerea non attrectatum; cum tamen quandoque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos; Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia in operatione intellectus bene dispositi nihil irrationabile, et sibi diversum apparet.

Quinto: Aliqui in executione harum artium, leguntur innocentes pueros occidisse; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia non est bene dispositus secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum.

Advertendum, quod intellectus nomine, in praemissis rationibus, non accipit S. Thomas, potentiam intellectivam praecise sumptam, sed naturam intellectualem; quae dicitur bene disposita secundum virtutem, et secundum morem, quando secundum regulas rationis et intellectus in suas operationes dirigitur; male autem, quando non secundum huiusmodi regulas operatur. — Quia ergo verum iudicium intellectus habet, ut non feratur auxilium iis qui ad aliquod suum commodum assequendum gravia committunt scelera; immo ut repellantur, et impediantur, ideo non est illa substantia intellectualis bene disposita, quae huiusmodi hominibus auxilium praebet.

Sexto: In operibus Magorum fiunt aliqua quibus ludificentur homines, et decipiantur; Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia cum bonum proprium intellectus sit veritas, et boni sit bonum adducere; intellectus bene dispositi videtur esse alios perducere ad veritatem.

Septimo: Magi in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos, quorum auxilio utuntur, ut quod nisi invocatus opem ferat, invocans coelum comminuet, aut sydera deponet; ut Porphyrius in epistola ad Anebontem (1) narrat: Ergo etc.

(1) Apud S. Augustinum (edit. Maur.), *de Civit. Dei* l. X. c. 11, a quo

— Probatur *consequentia*: quia intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis.

Octavo: Magi invocant eas substantias suppliciter quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, ut si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur.

Advertendum, quod licet, Matth. III, (*vv. 13, 14, 15*) ponat glossa unum gradum humilitatis in quo est omnis iustitia, subesse scilicet minori, non est tamen humilitatis gradus subesse inferiori, arroganti sibi imperium supra superiorem, et illi obedire; immo esset contra rationem et contra ordinem institutum a Deo, qui inferiora per superiora gubernat. Ideo, bene hic dicitur, quod non est intellectus bene dispositi, si sit superior, ut subdatur imperanti sibi sicut inferior.

Ultimo inquit S. Thomas, quod per hoc error Gentilium excluditur huiusmodi operationes diis attribuentium.

CAPUT CVII.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUIUS AUXILIO MAGICÆ ARTES UTUNTUR, NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM.

Postquam ostendit S. Thomas, quod substantia intellectualis, cuius auxilio magicae artes utuntur, est mala; nunc quomodo mala sit, vult explicare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod non est mala secundum suam naturam. *Secundo* ostendit, quod est voluntarie mala, capitibus sequentibus.

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Non est possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus, cuius auxilio magicae artes utuntur.**

---

sumpsit S. Thomas, inscripta legitur haec epistola *ad Anebontem;* in edit. Romana hujus comment: legitur *ad Anebriotem;* in textu graeco vero, primum edito Oxonii, a. 1678 inscribitur *ad Anebonem;* S. Thomas autem, in suo autographo scripsit, *ad Anebontem.*

Pro cuius declaratione *notandum* est, ex doctrina S. Thomae in Quaest. *de Malo*, *quaest. 16 ar. 2.* quod quum *dupliciter* possit intelligi malitiam alicui esse naturalem, scilicet, quia *vel* malum est eius natura, aut aliquid naturae, aut aliquid naturam eius consequens, *vel* quia est eis naturalis inclinatio ad malum. Ad utrumque sensum intelligitur haec conclusio; et ideo aliquae rationes probant quod tales substantiae non habent naturalem inclinationem ad malum: aliquae vero probant quod non sunt in seipsis malae, tanquam malitia sit ipsorum natura.

Arguit itaque sic: **Primo**: Si naturaliter huiusmodi substantiae in malum tendunt, per se tendunt ad malum: Hoc est impossibile. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quod tendit in aliquid secundum suam naturam, in illud tendit per se, non per accidens; sicut grave deorsum. — Falsitas vero *consequentis* probatur; quia omnia per se tendunt ad bonum, ad malum vero nihil nisi per accidens.

Ad evidentiam consequentiae, attendendum ést ex doctrina S. Thomae, I. *Posteriorum cap.* De per se (*lect. 10*), quod ista dictio *per se*, importat in subiecto habitudinem causae respectu eius quod sibi dicitur convenire per se: ita quod quando subiectum vel aliquid eius est causa eius quod sibi attribuitur, tunc dicitur illud sibi convenire per se. Ex hoc autem constat, quod si aliquid alicui conveniat secundum propriam naturam, ita quod natura sit ratio quod illud sibi conveniat; oportet illud sibi per se, non autem per accidens convenire: et sic optime sequitur: si substantia intellectualis mala est secundum naturam, ita quod inclinari ad malum inquantum malum, sibi ratione propriae naturae conveniat; quod per se tendat ad malum, non autem per accidens.

Secundo arg. Aut huiusmodi substantiae sunt causae, aut causata; alioquin ad alia ordinem non haberent. — Si causae, tunc sic: Malum non est causa alicuius nisi per accidens. Sed quod est per accidens oportet reduci ad per se: Ergo oportet in eis esse aliud primum quam eorum malitia per quod sint causae: Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia: Ergo etc. — Si sunt causata, tunc sic: Malum non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens; cum omne agens agendo bonum intendat: Sed quod causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse; Ergo etc.

Circa *primam partem* huius rationis **dubium** occurrit: Quia licet omne per accidens reducatur in id quod est per se, non oportet tamen ut illud quod est per se, coniungatur ei quod est per accidens in eodem. Nam quod est causa inventionis thesauri per accidens, non est necesse ut sit per se illius causa; sed bene reducitur in aliquam

superiorem causam quae est eius causa per se: et sic non est necesse, si substantia intellectualis sit alicuius causa per accidens, quod in ipsa sit aliquid per quod sit causa per se.

Respondetur, quod licet respectu unius et eiusdem effectus non oporteat idem esse causam per se et per accidens; oportet tamen, ut quod est causa per accidens, coniungatur ei quod est causa per se, vel sit idem cum ipso aut respectu unius, aut respectu diversorum. Album enim, quod est causa per accidens domus, coniungitur domificatori, qui est causa per se domus: et fodiens sepulchrum, qui est causa per accidens inventionis thesauri, est causa per se sepulchri. Et ideo si aliqua substantia aliquid habeat in se, puta malitiam, ex quo habeat ut sit tantum causa per accidens, et nullo modo per se; necesse est, ut sit aliquid etiam in ipsa per quod possit esse per se causa aut eiusdem aut alterius effectus. Unde non intulit sanctus Thomas, quod oportet in eis esse aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae mali, sed absolute, per quod sint causae. Obiectio autem procedit de causa per se et per accidens respectu unius et eiusdem effectus dumtaxat.

Vel potest brevius dici, quod non est mens S. Thomae, ut obiectio supponit, quod est causa per accidens alicuius effectus, esse etiam illius causam per se, per aliquam naturam in ipso existentem; sed quod, si aliquid sit causa per accidens alicuius, per aliquid in ipso existens; necesse est aliquid aliud in ipso esse, per quod conveniat sibi esse causam per se; quia causa per accidens, accidentalitate se tenente ex parte causae, dicitur quae coniungitur causae per se.

Tertio arg. Si huiusmodi substantiae essent malae secundum suam naturam, nullum esse haberent: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia unumquodque entium habet esse secundum modum suae naturae: esse autem inquantum huiusmodi est bonum, unde omnia ipsum appetunt.

Adverte, quod ista *consequentia* probatur a destructione *consequentis*: valet enim: habent aliquod esse; ergo sunt bonae secundum naturam; quia esse est quoddam bonum, et convenit rei secundum modum suae naturae.

Quarto arg. Ea quae a primo ente sunt, bona sunt; quia omne agens agit sibi simile: Primum autem ens est summum bonum: sed nihil potest esse quin a primo ente habeat esse; Ergo etc.

Quinto arg. Aut talis substantia esset *simpliciter* mala; aut mala *huic*, et quantum ad hoc; sicut venenum est malum huic cui est nocivum, cum tamen alteri sit cibus. Non *simpliciter*: quia impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni; cum enim idem sit appetibile et bonum, tale nihil haberet in se appetibile: constat autem quod unicuique appetibile

est suum esse. Non etiam *huic;* quia cum hoc contingat ex eo, quod bonum particulare, quod est proprium huius, contrarium est bono particulari, quod est bonum alterius; sicut calor ignis contrariatur frigori aquae, quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare sed simpliciter; impossibile est ut etiam secundum hunc modum possit dici naturaliter malum. Tale autem est omnis intellectus: bonum enim eius est in propria operatione, quae est universalium, et eorum qua sunt simpliciter.

Ad evidentiam huius rationis: — *Considerandum* est *primo,* quod cum *simpliciter, duo* habeat significata: significat enim idem quod *absolute* et absque additione, et idem quod *universaliter;* hoc loco accipitur in *secunda* significatione, cum dicitur quod nihil est simpliciter malum, sensus enim est, quod nihil existens in natura est universaliter et omni ex parte malum. Unde ad hoc insinuandum, inquit S. Thomas, quod impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni. Similiter, sensus est de intellectu, quod non fertur in aliquod particulare bonum, sed in bonum simpliciter, idest, universaliter sumptum. Unde quod inquit: *et eorum quae sunt simpliciter;* est expositio eius quod dixerat, propriam operationem intellectus esse universalium.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae, *1, p, q. 63, art. 4,* quod bonum universale a bono particulari differt: quia bono universali nullum malum coniunctum esse potest, cum enim malum dicatur ex privatione alicuius perfectionis, dicere bono universali esse coniuctum aliquod malum, est dicere quod bonum universale aliqua perfectione careat, et sic non erit bonum universale; sive accipiatur bonum universale secundum perfectionem, sive secundum praedicationem. Bono autem particulari potest aliquod malum coniunctum esse, quia non inconvenit aliquam rem particularem unam habere perfectionem, et alia perfectione carere; sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum. Ex quo sequitur, quod cum omnis natura in bonum aliquo modo tendat, illud quod in bonum universale secundum naturam tendit, nullo modo, nec per se (inquam) nec per accidens, in malum tendit secundum naturam, cum bono universali nullum malum sit coniunctum: quod vero secundum naturam tendit in aliquod particulare bonum, potest naturaliter tendere in aliquod malum, per accidens tamen, inquantum videlicet bono, ad quod ordinatur aliquod malum, coniungitur. Unde cum natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum universale tendat, quod est obiectum suae operationis, sequitur quod, nullo modo naturaliter tendat in malum. Ex quo relinquitur, ut infert S. Thomas, quod non est possibile ut aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus, non solum simpliciter, tanquam videlicet tendens in universaliter malum, cum nullum existens sit universaliter

malum; sed nec etiam secundum quid, tanquam videlicet tendens in aliquod bonum, cui coniungatur malum alterius; cum tendat in bonum universale, cui nullum malum coniungi potest: universale enim est obiectum intellectus et voluntatis.

Sed occurit **duplex dubium.**

Primum est, quia posset aliquis dicere, quod licet bono universali secundum *perfectionem*, quale est bonum divinum, nullum malum coniunctum esse possit; bono tamen universali secundum *praedicationem* non inconvenit aliquod malum coniuntum esse; quia huiusmodi universale bonum habet esse in bono particulari, cui aliquod malum coniungi potest: intellectus autem et voluntas, ordinantur in bonum universale secundum praedicationem tanquam in obiectum, non autem in bonum universale secundum perfectionem. Unde ex S. Thoma, *Prima parte*, loco allegato, habetur, quod ordinatur in aliquod bonum secundum communem rationem boni: ideo non sequitur, si natura intellectualis ordinatur in bonum universale secundum naturam, quod non ordinetur naturaliter ad aliquod malum, saltem per accidens.

Secundum dubium est, quia dicitur aliquod bonum esse malum aliquo modo, etiam inquantum est malum alicui, ut patet hoc loco: sed Deus est malus damnatis, inquantum eos punit: ergo Deus est aliquo modo malus: sed aliquid naturaliter inclinatur in Deum, scilicet substantia intellectualis, quae diligit ipsum naturaliter, ut ostendit S. Thomas, *1. p. q. 60. art. 5.*, et tamen natura intellectualis ordinatur in bonum universaliter: ergo falsum est quod hic dicitur, illud scilicet quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, non posse dici malum etiam secundum quid, inquantum scilicet est malum alicui.

Ad primum horum dicitur, quod licet bono universali ut particularizato in bono hoc, aliquod malum adiungi possit; ipsi tamen absolute et secundum praecisam rationem universalis boni accepto, nullum malum adiungitur: quia sicut ratio universalis boni secundum se abstrahit ab omni particulari bono, ita ab omni malo abstrahit, quod bonum particulare concomitatur: universali enim nihil, inquantum huiusmodi, sibi contrarium adiungi potest: sicut animali rationali non potest irrationale coniungi: intellectus autem et voluntas feruntur secundum naturam formaliter in ipsum bonum, secundum universalem boni rationem, non secundum aliquam particularem rationem. Nam intellectus apprehendit bonum simpliciter et absolute, et voluntas similiter appetit bonum simpliciter et absolute, appetendo naturaliter bonum ut sic, non autem hoc aut illud bonum nisi materialialiter, inquantum videlicet in ipso salvatur ratio boni.

Ad secundum dubium: — Dicitur *primo*, quod loquitur S. Thomas, de eo quod est malum alicui ex perfectione suae naturae:

quia videlicet eius naturam concomitatur esse alteri nocivum: quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidens, sive in malum secundum quid: et si aliquid ordinatur in bonum cui non conveniat hoc modo ratio mali, non dicitur naturaliter inclinari in malum etiam secundum quid: modo dicitur, quod esse nocivum damnatis, non concomitatur naturam divinam, tamquam eius sequens perfectionem, sed Deo convenit ex libera eius voluntate; ideo ratio non sequitur.

Dicitur *secundo,* quod loquitur S. Thomas, de inclinatione rei in bonum tamquam in per se et proprium obiectum; quia scilicet, si ratio aliqua mali concomitatur tale bonum, dicitur res naturaliter inclinari in malum secundum quid; si autem nulla ratio mali illi bono iungatur, non dicitur etiam secundum quid inclinari naturaliter in malum: modo, licet natura intellectualis naturaliter inclinetur in Deum, non tamen inclinatur in ipsum sicut in per se et proprium obiectum, sed in universalem rationem boni: ideo ratio non sequitur.

Sexto arg. Naturali ordine, substantia intellectualis vult bonum; Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia in habente intellectum, bonum voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est, quod est secundum rationem: quod autem est praeter hoc, malum est, naturali autem ordine intellectus movet appetitum.

Quomodo voluntas naturaliter et ex necessitate feratur in bonum, ostensum est in praecedentibus, Cap. 62. Similiter quomodo intellectus moveat voluntatem.

Septimo arg. Nullus intellectus naturaliter errat circa iudicium boni; Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia cum bonum intellectus et eius finis naturalis sit cognitio veritatis, falsa iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam. — *Consequentia* vero probatur: quia cum voluntas tendat naturaliter in bonum intellectum, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua substantia intellectualis naturaliter malam habeat voluntatem, nisi naturaliter erret circa iudicium boni.

Confirmatur praedicta ratio: Intellectus circa cognitionem veri naturaliter oberrare non potest: Ergo neque voluntas naturaliter a bono deficere potest. — Probatur *antecedens:* quia cum potentia cognoscitiva secundum suam rationem ordinetur ad cognitionem sui obiecti, nulla deficit ab eius cognitione nisi propter aliquem defectum, aut corruptionem. — Declaratur in visu (1): —

(1) Visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente.

Omnis autem corruptio et defectus est praeter naturam scilicet particularem; cum natura intendat esse et perfectionem rei.

Confirmatur conclusio, auctoritate Apostoli, I. ad Tim. IV. 4: *Omnis creatura Dei bona*: et Gen. I. 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.*

Excluditur per hoc Manicheorum error, et opinio quam Porphyrius in Epist. ad Anebontem narrat (2): quae quidem malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, aperte declarat: sed in hoc reprehensibilis est, quod hanc malitiam eis naturaliter inesse dicit.

CAPUT CVIII.

RATIONES QUOD IN DÆMONIBUS NON POSSIT ESSE PECCATUM.

Postquam ostendit S. Thomas, quod substantia intellectualis non est secundum naturam mala; vult consequenter ostendere, quod voluntarie mala sit.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo*, ponit rationes ad oppositum. *Secundo*, determinat veritatem, Cap. seq. *Tertio*, obiectionibus respondet.

Quantum ad primum: — **Arguitur primo — Quatuor rationibus** ex hoc: quod nullum peccatum voluntatis potest esse abs-

(2) De hac epistola Porphyrii ad Anebontem, ita loquitur S. Augustinus, *de civit. Dei* lib. X. c. 11: « Unde dicit (Anebo) alios opinari esse quiddam genus spirituum, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum simulans Deos et daemones et animas defunctorum: et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava; ceterum, circa ea quae vere bona sunt nihil opitulari, imo vero ista nec nosse, sed et male conciliare, et insimulare, et impedire nonnumquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus; gaudere nidoribus, adulationibus capi. » In textu graeco primum edito Oxonii an. 1678 a Thoma Gale, versio ita legitur: « sunt qui opinantur quoddam genus spirituum, cui exaudire sit proprium, natura fallax, uniforme, multimodum, simulans Deos et daemones et animas defunctorum, ut omnia quae quidem videntur bona vel mala per hos geri: ceterum circa ea quae vere bona sunt, (quae quidem ad animam pertinent) nihil opitulari, neque illa nosse, sed male conciliare, et ludificari atque impedire saepe eos qui ad virtutem contendunt, et plenos fastus, gaudere nidoribus et sacrificiis. »

que errore: In intellectu autem substantiae separatae non potuit error peccatum praecedere.

Quinta ratio est; quia omne bonum substantiarum separatarum est in intellectu: impossibile autem videtur, ut id cuius est unum solum bonum, et in quo non est diversorum bonorum compositio, in suo appetitu erret: propter quod videmus, quod nunquam in appetitu naturali accidit peccatum: in nobis autem accidit peccatum, quia in nobis sunt plura bona, scilicet bonum secundum intellectum, et bonum secundum sensum.

Sexta est; quia substantiae separatae non possunt appetere nisi bona spiritualia in quibus non est superabundantia neque defectus: in quibus autem haec non sunt, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare.

Septima est; quia in substantiis corporalibus a contrarietate remotis, scilicet in corporibus coelestibus, nullus defectus accidere potest: Ergo et multo minus in substantiis separatis.

CAPUT CIX.

QUOD IN DÆMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM, ET QUALITER.

Positis obiectionibus, quibus arguebatur in daemonibus peccatum esse non posse; vult S. Thomas veritatem determinare. — Et ponit *quatuor conclusiones.*

Prima est: **In daemonibus est peccatum voluntatis, idest secundum actum voluntatis.**

Primo probatur auctoritate, I Ioan. III, 8: *diabolus ab initio peccat:* — Ioan. VIII, 44: *est mendax et pater mendacii; homicida erat ab initio:* et Sapien. II, 24: *invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.*

Secundo probatur ratione. — Et *primo* concluditur falsa Platonicorum positio. *Secundo* ponitur vera ratio.

Positio Platonicorum est, quod daemones sunt animalia aërea, habentia partem sensitivam et passiones quae sunt nobis causa peccati; scilicet iram, odium, et similia. Unde Apuleius inquit, quod sunt *animo passiva.* (1) Posset etiam forasse secundum positionem

---

(1) De hoc Apuleii dicto testimonium habetur S. Augustini, *de civit. Dei* l. VIII c. 19. — Ceterum verba Apuleii ita leguntur: « Quippe, ut fine com-

Platonis (*De legibus, lib. 10*) poni in substantia intellectuali, aliqua (quamvis non unita corpori) cognitio sensitiva, et per consequens passiones. Cum enim anima sensitiva, secundum ipsum, sit incorruptibilis, oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus et sic maneat in eis eadem ratio peccandi quae est in nobis, scilicet passio.

Sed utrumque istorum est impossibile, inquit S. Thomas: *Primum* quidem, quia ostensum est supra (*lib. II, c. 91*) non esse alias substantias intellectuales unitas corporibus praeter animas humanas. *Secundum* vero, scilicet quod operationes animae sensitivae possint esse sine corpore, hinc falsum esse constat, quod corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio sensus, ut patet in visu et tactu.

Pro vera ratione, *notat primo,* S. Thomas, quod sicut in causis agentibus, secundarium agens a principali dependet, ita et in causis finalibus, secundarius finis a principali dependentiam habet: et quod sicut peccatum in causis agentibus accidit quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis, ut patet in claudicatione; ita peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum et finis, est cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis.

Notat secundo, quod quaelibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium huius velle: ideo in illo volente cuius proprium bonum est ultimus finis, non contentus sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alii fines continentur, nullum peccatum voluntatis accidere potest. Huiusmodi autem volens est solus Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In quocunque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere si in sua natura consideretur; quia licet naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum, ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit; cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae, sed hoc suo arbitrio relinquitur: quod sane patet ex differentia inter voluntatem habentia, et ea quae voluntate carent, quae non sunt liberi arbitrii. — Ex his *infert* S. Thomas, quod in voluntate substantiae separatae peccatum esse potuit ex hoc, quod proprium bonum propriamque perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini.

---

prehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna.... quibus nos perturbationibus mentis obnoxii. » Apul. *de Deo Socratis* edit. Delfini.

« 1°. *De propria ratione secundum quam differenter contingit esse peccatum in causis naturalibus, et in causis voluntariis.* — 2°. *Quomodo fuerit Angelorum peccatum.* — 3°. *Qua ratione dicitur, quod non sit substantiae intellectuali naturaliter inditum ut suam perfectionem in alium finem ordinet.* — 4°. *S. Thomae et Theologorum opinio de peccato Daemonum.* — 5°. *Utrum Angelus in primo creationis suae instanti potuerit se diligere non propter Deum.* »

1° Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur; *Advertendum primo,* quod sicut alia est causalitas *agentis,* et alia causalitas *finis,* ita alia est dependentia unius causae agentis ab alia, et alia dependentia causae finalis ab alio fine. Causalitas enim causae *agentis* consistit in hoc, quod est efficere; causalitas vero causae *finalis* consistit in hoc, quod est appeti tanquam id cuius gratia alia appetuntur et fiunt ab agente: Ideo, causam agentem secundariam dependere a causa principali, nihil aliud est, quam ipsam efficere coefficiente et movente ipsam principali agente: ipsam vero deficere ab ordine principalis agentis nihil aliud est, quam ipsam efficere aliquid non secundum quod principalis agentis motus et influentia in ipsam exigit, sed secundum proprii defectus conditionem. Similiter ergo in causis finalibus nihil aliud est secundarium finem a principali fine dependere, quam ipsum appeti propter appetitum principalis finis, sicut medicina appetitur propter appetitum sanitatis: et finem secundarium non contineri sub ordine principalis finis, est ipsum appeti non propter appetitum et amorem principalis finis, sed propter se tantum. — Ideo, sicut peccatum in agentibus naturalibus contingit quando secundarium agens producit effectum, et non secundum influentiam et causalitatem principalis agentis, ut cum producuntur monstra; ita in voluntariis peccatum accidit cum secundarius finis appetitur non propter appetitum principalis finis, sed propter seipsum; quia tunc actus voluntatis fertur in aliquem secundarium finem, non secundum quod exigit causalitas principalis finis, quae est ut propter ipsius amorem et appetitum omnis alius finis secundarius appetatur, sed tantum secundum ipsius secundarii finis conditionem.

2° *Advertendum secundo* ex doctrina S. Thomae, in *Qq. de Verit. q. 22. art. 7*: Quod sicut non accidit peccatum in natura quando aliquid producitur secundum ordinem et inclinationem naturae; ita etiam in voluntariis non accidit peccatum, quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, et cuius oppositum velle non potest inquantum huiusmodi: sed quia contingit ei quod voluntas naturaliter appetit, coniunctum esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum, sed libere; ideo in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum, non quidem ratione sui absolute, sed

ratione adiuncti, respectu cuius voluntas libera est. Quia ergo unicuique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonum et sui ipsius naturalem perfectionem; ad ordinem autem proprii boni in ultimum finem, non est naturalis inclinatio voluntatis, ita quod ab appetitu sui boni secundum talem ordinem deficere non possit; ideo non est peccatum in appetitu propriae perfectionis, inquantum huiusmodi, in his quorum proprium bonum sub bono proprio alterius continetur tanquam secundarius finis sub principali; sed est peccatum si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni, sub quo continetur sua perfectio, et sub quo ordine appeti debet, pro illa scilicet mensura in qua ad hoc tenetur.

Ideo optime infert S. Thomas, quod in substantia intellectuali isto modo peccatum esse potuit, quod proprium bonum non ordinaverit in ultimum finem, sed illi inhaeserit ut fini; idest, quod suam naturalem perfectionem amaverit non propter amorem ultimi finis qui est Deus, sed propter seipsam tantum, in ea videlicet ultimate complacendo; cum tamen deberet aliquod ulterius bonum ultimate amare, et ipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem.

Attendendum tamen, quod cum Deus *dupliciter* considerari possit; scilicet, ut est *principium naturae*, et ut est *obiectum supernaturalis beatitudinis*, peccatum Angeli non fuit eo quod non ordinaverit bonum suum in Deum ut est naturalis boni principium; quia naturale est Angelo suum bonum illo modo propter Deum amare: sed fuit eo quod suum bonum non ordinavit in Deum ut est obiectum supernaturalis beatitudinis; suam scilicet perfectionem amando ultimate, nullo modo supernaturali beatitudine, ad quam Deus ipsum ordinaverat, considerata. Unde in *Prima parte, q. 63, ar. 3.* inquit S. Thomas, quod peccavit, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id, ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quae est ex gratia Dei.

Advertendum etiam, cum inquit S. Thomas: *in secundariis volentibus peccatum esse posse, si in sua natura considerentur*; quod ideo addidit, *si in sua natura considerentur*, quia non inconvenit substantiam intellectualem fieri impeccabilem per gratiam, sicut beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt, non quidem ex conditione naturae, sed ex gratiae dono.

5° *Considerandum* ulterius, ex doctrina S. Thomae *4. sent. d. 26. q. 1. art. 1*, quod *naturale* aliquid esse homini, *dupliciter* intelligi potest: *uno modo*, quia ex principiis naturae de necessitate causatur: *alio modo*, quia ad illud natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur; quia ergo non voluit omnino negare S. Thomas, naturale esse volenti creato ordinare suam perfectionem in alium finem, est enim sibi naturale aliquo modo, inquantum ex ratione ad hoc inclinatur, supposita revelatione divina de supernaturali

fine; sed tantum, quod hoc non est sibi naturale primo modo: ideo non absolute dixit, non esse sibi inditum naturaliter ut ordinet suam perfectionem in alium finem; sed addidit, *ita quod ab eo deficere non possit;* quasi diceret, illud quidem est sibi aliquo modo naturale, inquantum ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet; non tamen est sibi naturale tanquam ex principiis naturae de necessitate causatum.

4° Circa id quod dicitur: In voluntate substantiae separatae peccatum esse potuisse ex hoc, quod proprium bonum in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini; advertendum est quod, *duplex* Theologorum *positio* fuit de peccato daemonis.

Quidam enim dixerunt, quod peccatum eius in hoc fuit, quod appetiit ut finem ultimum, id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire; idest, proprium bonum et propriam perfectionem sibi naturaliter convenientem, tanquam ultimum finem, et tanquam suam finalem beatitudinem amavit, et in ipsa delectatus est; non curans de supernaturali beatitudine per gratiam habenda, quae in visione Dei per essentiam consistit.

Alii vero dixerunt, eum in hoc peccasse, quod illam beatitudinem quae datur ex gratia, appetiit quidem ut ultimum finem, sed voluit ipsam habere non ex divino auxilio, sed per virtutem suae naturae; intel.ige, *non* quidem *positive*, quasi hoc totum fuerit volitum ab eo, scilicet beatitudo quae datur ex gratia, et ipse modus habendi, scilicet per propriam virtutem, sed *negative*: inquantum scilicet, voluit talem beatitudinem, et nihil consideravit de gratia et auxilio divino, cum tamen eam appetendo deberet tanquam ex divina habendam gratia appetere. — Huius opinionis videtur esse Anselmus (*de casu Diab. l. 4. cap. 6.*) cum inquit quod, *illud appetiit ad quod pervenisset si stetisset.* — Licet autem S. Thomas hanc secundam opinionem videatur sequi in *Secundo Sententiarum, dist. 5. quaest. 1. art. 2.* et in Quaest. *de Malo, q. 16. ar. 3*; tamen hic et in *Prima parte, quaest. 63. art. 3.*, videtur magis primae opinioni adhaerere: in hoc enim videtur Angelus similitudinem Dei appetiisse, ut sicut Deus seipso et suo naturali bono est beatus, ipseque sibi finis ultimus est, ita et ipse Angelus, ex modo appetendi, voluit sibiipsi esse ultimus finis, et suo naturali bono esse beatus, tanquam sua naturalis perfectio summum bonum esset ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum.

In idem tamen istae duae positiones aliquo modo (ut inquit S. Thomas *Prima parte,* loco praeallegato) redeunt; secundum utramque enim positionem, appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere. — Si enim propriam et naturalem perfectionem, quae est eius naturalis cognitio, aut quaecunque eius naturalis perfectio ex naturae principiis proveniens, tanquam summum bonum et finalem beatitudinem amavit; constat, quod finalem beatitudinem voluit per propriam virtutem habere: quia naturalis perfectio ex

principiis naturae proveniens, ex propria virtute procedit. — Si etiam beatitudinem quae aliis datur ex gratia, voluit et appetiit habere non ab alio; constat, quod implicite et interpretative voluit a seipso et per propriam virtutem finalem beatitudinem assequi.

5° Sed circa praedicta **dubium** occurrit. Si enim ut hic dicitur, Angelo non est naturaliter inditum, ut suam perfectionem ordinet ad alium finem, sed hoc suo arbitrio relinquitur, potestque ab hoc ordine deficere; sequitur quod Angelus in primo instanti peccare potuerit; hoc autem pro falso et inconvenienti S. Thomas ubique habet; ergo et dictum illud verum esse non potest.

Quod autem istud sequatur, ostenditur sic: Angelo in primo instanti non erat naturaliter inditum, ut suam perfectionem in alium finem ordinaret, sed poterat a tali ordinatione deficere: ergo poterat se diligere, et non propter Deum: sed omnis actus electivus in habente gratiam, secundum doctrinam S. Thomae, *de Malo, q. 2, art. 5, ad 7,* est meritorius, aut demeritorius: ergo ille actus fuisset aut meritum aut peccatum: sed non fuisset meritum, cum nullus actus sit meritorius nisi in Deum actu aut virtute tendat: ergo fuisset peccatum; et ita in primo instanti peccasset.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod cum gratia naturam secundum modum ipsius naturae inclinet (omnis enim forma inclinat suum subiectum secundum modum ipsius subiecti, ut est de mente S. Thomae, *1, p. q. 62, art. 3, ad 2*), oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturae angelicae, ad ea quae ad ordinem naturae pertinent, esse ipsius inclinationem ad Deum, ad quem gratia charitasque inclinant. Secundum autem mentem S. Thomae, *1, p. q. 63, art. 5,* et *6.* Angelus absolute quidem potest in bonum et malum: in primo tamen instanti sui esse, naturaliter et determinate movetur in bonum, ita quod in malum moveri non potest. Similiter ergo gratia, in qua Angeli sunt creati, absolute quidem, cum libertate quadam, naturam angelicam inclinabat in Deum sicut in ultimum finem; ita quod poterat Angelus et diligere se propter Deum, et se non propter Deum diligere; in primo tamen instanti determinate et necessario in dilectionem Dei inclinabat, ita quod non poterat actum dilectionis circa se elicere, quin se propter Deum diligeret.

Ad dubium ergo, *negatur consequentia. — Ad probationem* autem dicitur, quod ex falso fundamento procedit; quod scilicet Angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter Deum, et ad diligendum se non propter Deum. — Ad auctoritatem enim S. Thomae dicitur, quod in arbitrio Angeli esse ut se diligat in ordine ad Deum, et sine tali ordine, *dupliciter* potest intelligi; scilicet absolute sive *aliquando;* et pro *omni* durationis mensura. *Primo modo* verum est, et ad illum sensum loquitur S. Thomas. Nam opposito modo inclinabatur voluntas Angeli ad suum bonum naturale, et ad hunc ordinem in Deum; in naturale enim bonum

naturaliter inclinabatur, ita quod eius oppositum velle nullo tempore poterat: in hunc autem ordinem, absolute loquendo, libere per gratiam inclinabatur; ita quod quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad Deum; et ita de facto in secundo instanti evenit, quod aliqui se sine tali ordine dilexerunt. *Secundo* vero *modo* falsum est, neque ad illum sensum loquitur S. Thomas. Non enim in primo instanti suae creationis Angelus liber erat ut in ipso posset diligere se propter Deum et non propter Deum; sed ad hoc ex gratia determinatus erat, ut diligendo se, diligeret propter Deum, non poteratque se et non propter Deum diligere.

« *Utrum Angeli peccaverint, quia conversi sunt in proprium bonum tanquam in ultimum finem. — Qua ratione voluntas libere feratur in bonum naturale volentis. — Utrum Angelus semper seipsum necessario diligat, sicut semper actu intelligit.* »

Circa primum modum peccati Angelorum, quem sequitur hoc loco S. Thomas, **dubium** non dissimulandum occurrit. Si enim peccaverunt Angeli, quia conversi sunt in proprium bonum tanquam in ultimum finem; aut hoc fuit per actum amoris *naturalis;* aut per actum amoris *electivi.* Non quidem *primum,* quia (ut habetur *1, p. q. 60, art. 3*), dilectio naturalis semper est recta. Non etiam *secundum,* quia inquit S. Thomas superius, in hoc capite, quod inest unicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non potest: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum potuerunt Angeli peccare.

Respondebitur forte, de mente S. Thomae, in hoc capite, quod licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolute sumptum, in ipsum tamen sub ratione ultimi finis fertur libere et elective; quia videlicet, in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in ulteriorem finem, aut non ordinare, sed sistere in ipso tamquam in ultimo fine.

Sed licet ita oporteat, secundum mentem divi Thomae respondere, non videtur tamen haec responsio, sequendo eius principia, dubio satisfacere. Si enim ratio ultimi finis fuisset volita in bono naturali, ita quod voluntas amasset proprium et naturale bonum volentis, et in ipso amasset hanc conditionem, quae est ultimum finem esse; responsio utique sufficienter dubium evacuaret: sed quia tenet S. Thomas, Angelos non peccasse per electionem mali, sed tantum per amorem boni, indebito modo ex parte electionis, volendo scilicet, proprium bonum, et non ordinando illud in ulteriorem finem in quem debebant ordinare; causamque huius deordinationis in considerationem talis ordinis fuisse tenet, ut patet

cap. sequenti; ideo non videtur per illam responsionem dubium tolli.

Arguitur enim sic: In instanti in quo peccaverunt Angeli per conversionem ad proprium bonum, *aut* peccaverunt per actum conversionis mere naturalis in proprium bonum absque ordine ad ulteriorem finem; *aut* per actum aliquo modo electivum; *aut* per carentiam actus electivi quem debebant habere. Non *primum*, quia in actu mere naturali non potest esse peccatum. Non *secundum*, quia circa bonum naturale non potest esse actus voluntatis electivus, nisi illud voluntati proponatur cum aliqua conditione non naturali, cum bonum naturale velit naturaliter, et contrarium eius velle non possit, ut dictum est: in instanti autem in quo Angelus peccavit, non fuit propositum voluntati bonum natarale cum hac conditione non naturali, scilicet cum ordine ad ulteriorem finem, cum peccaverit ex inconsideratione talis ordinis: ergo non fuit actus electivus circa proprium bonum, non inquantum ordinabatur ad ulteriorem finem. Non etiam *tertium*, quia tunc primum peccatum Angeli fuisset peccatum omissionis, non autem peccatum superbiae, ut tenet S. Thomas, *2. Sent. d. 5, quaest. 1, art. 3.*

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est, quod *dupliciter* volitio potest dici electiva: *Uno modo*, quantum ad *exercitium* actus, quia videlicet est in potestate voluntatis elicere illam, vel non elicere. *Alio modo*, quantum ad *specificationem* actus, quia scilicet, si voluntas egrediatur ad operationem circa aliquod obiectum, potest illud acceptare vel respuere. — Dicitur ergo *primo*, quod mota difficultas fundatur super falso fundamento, scilicet, quod voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale volentis, quod non sit libera quantum ad exercitium actus, sed ille actus semper ex necessitate concomitetur naturam: hoc enim falsum est. Nam licet voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale, quod eius oppositum velle non possit, ut hoc loco inquit S. Thomas, est tamen in eius potestate elicere actum volendi circa ipsum vel non elicere, et continuare talem actum, vel ab ipso cessare. — Dicitur *secundo*, quod responsio data, bona est, et ad mentem S. Thomae; licet enim voluntas Angeli, si habeat operationem circa eius bonum naturale, non possit illud non amare, potest tamen amare illud cum ordine ad aliud bonum, et sine tali ordine: unde talis actus quo peccavit Angelus, et fuit naturalis inquantum ferebatur in bonum naturale, et fuit electivus inquantum ferri poterat in illud cum ordine ad ulteriorem finem et sine tali ordine.

Cum autem *dicitur*, quod dilectio naturalis semper est recta; intelligendum est hoc de ea quae mere naturalis est, non autem de illa quae est partim naturalis, et partim libera: talis enim, ea

parte qua est naturalis, semper est recta, sed ea parte qua est libera, potest esse recta et non recta.

Ad rationem autem contra hanc responsionem; *dicitur*, quod peccavit per actum conversionis in proprium bonum, non quidem mere naturalis nec mere electivae, sed partim naturalis et partim electivae quantum ad *specificationem* actus; mere autem electivae quantum ad eius *exercitium.*

Cum autem *contra* hoc *arguitur*, quia non potest esse actus electivus circa bonum naturale, nisi illud proponatur voluntati cum aliqua conditione non naturali: — *Dicitur* primo, quod hoc est falsum: sufficit enim, quod actus sit in potestate voluntatis quoad exercitium, et quod quando elicitur, teneatur intellectus considerare de aliqua conditione non naturali, et voluntas eligens teneatur cum illa conditione eligere. Unde cum Angelus in secundo instanti sui esse teneretur de ordine sui boni naturalis ad bonum supernaturale considerare, si actum conversionis in seipsum volebat elicere; sicque teneretur se in ordine ad Deum, ut est obiectum beatitudinis supernaturalis, diligere; quia actum suae dilectionis libere absque tali ordine elicuit, peccavit. Nec tamen sequitur, quod primum eius peccatum fuerit omissio nisi concomitanter, in eo scilicet modo, quo in omni peccato est alicuius circumstantiae omissio.

Sed circa hanc responsionem, *occurrit dubium:* Tenet enim S. Thomas, quod Angelus semper seipsum actu intelligit, ut patet *de Verit. q. 8. a. 6. ad septimum*: Sed volitio sequitur cognitionem; ergo et semper seipsum diligit: ergo actus quo diligit se, nunquam est liber, sed concomitatur naturam, et est secundum naturae inclinationem, sicut neque cognitio qua seipsum cognoscit.

Repondetur, quod intelligitur dictum S. Thomae de cognitione speculativa, non autem de cognitione practica qua iudicat se esse amandum et diligendum pro tunc. Hanc autem cognitionem sequitur voluntas, non autem speculativam; ideo non est contra responsionem. Unde quod dicitur in Qq. *de Malo, q. 16. art. 2. ad sextum,* quod voluntas Angeli semper vult, sicut eius intellectus semper intelligit; non est intelligendum circa unum determinatum obiectum, sed absolute; quia scilicet, sicut Angelus semper aliquid considerat, scilicet, modo unum, modo aliud considerando, ita semper aliquid vult, modo scilicet volendo unum, modo aliud.

Si quis autem vellet tenere, quod actus dilectionis quo Angelus diligit se, sit actus naturalis tam quoad *exercitium* actus, quam quoad eius *specificationem*: — Haberet *primo* dicere, quod in nullo instanti Angelus qui peccavit, habuit actum peccati explicite et pure electivum, sed semper in suo actu naturali perseveravit, cum semper eodem modo sibi suum bonum naturale fuerit praesentatum. — Haberet *secundo* dicere, quod in secundo instanti in quo boni conversi sunt ad Deum, suus actus fuit interpretative electivus, inquan-

tum poterat se diligere cum ordine ad Deum, sicut et boni: et hoc tenebatur facere: quod cum non fecerit, per electionem interpretativam peccavit. — Haberet *tertio* dicere, quod secundum instans in quo peccavit, non fuit aliquod instans suo actui intrinsecum, mensurans ipsum actum peccati; sed fuit instans extrinsecum, mensurans scilicet, bonorum Angelorum electionem, in quo et ipse debebat in Deum converti; nisi forte diceretur, quod licet non habuerit novum actum dilectionis suorum naturalium, in aliquo novo instanti illi actui intrinseco, habuit tamen novum actum imperii, eo modo quo voluntati convenit imperare; quo actu voluntas imperavit intellectui, ut intense et exacte bona naturalia consideraret: ex qua intensa consideratione secuta est intensa dilectio naturalium, ex quo deinde secuta est inconsideratio ordinis ad Deum, quae fuit causa peccati, ut videtur velle S. Thomas in cap. sequenti. Et sic dicitur peccasse in secundo instanti, mensurante scilicet illud imperium voluntatis; quia in illo tenebatur, cum suorum naturalium dilectione, etiam diligere Deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Substantia intellectualis peccavit appetendo aequalitatem Dei.**

Probatur hac ratione: Substantia intellectualis voluit ut ex seipsa alia regulariter disponeretur, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia illud soli Deo debetur. — *Antecedens* vero probatur; quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur, in seipsa autem finem constituit.

Declarat autem S. Thomas, quod hoc non sic intelligitur, quasi appetierit ut bonum suum esset divino bono aequale: — 1°) Tum quia hoc in intellectu eius cadere non poterat: — 2°) Tum, quia appeteret se non esse: quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, sed intelligitur modo tacto in ratione.

Ad evidentiam rationis *considerandum* est, quod non sic est intelligendum *antecedens* quasi *explicite* et tanquam rem appetitam voluerit Angelus omnia alia regulariter disponere, et voluntatem suam a superiori non regulari; sed *implicite* et interpretative ex modo appetendi, illud voluit. Sicut si quis appeteret se posse Episcopos instituere, nihil de auctoritate Summi Pontificis cogitans, diceremus quod iste appeteret Summum Pontificatum, non quidem explicite, sed implicite et consecutive ex modo appetendi; quia instituere Episcopos, non per alterius auctoritatem, ad Summum Pontificem spectat.

« *Utrum fuerit possibile quod Angelus aequalitatem Dei absolutam appeteret, ut posuit Scotus. — Rationes Scoti solvuntur.* »

Sed contra praedicta arguit Scotus, *2. Sententiarum, distinctione 6. q. 1.*

Primo enim **arguit,** quod Angelus potuit appetere aequalitatem Dei absolutam, et non tantum secundum quandam similitudinem:

Primo: Quia potuit se amare amore amicitiae, et potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile; cum voluntas secundum utrumque actum habeat totum ens pro obiecto; aequalitas autem Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se.

Secundo: Tum quia impossibilitas non obstat; cum *voluntas possit esse impossibilium*, ut dicitur, III. *Ethic.* (*cap. 5*); et damnati habeant odio Deum, et peccans possit velle Deum non esse, et velle illam eminentiam Dei esse in aliquo.

Tertio: Quia *voluntas*, secundum Augustinum in libro 83 Qq. *q. 30, potest uti fruendis, et frui utendis.*

Secundo, ad rationes Sancti Thomae **respondet:**

Ad primam, quidem: — Dicit *primo,* quod sufficit sola simplex apprehensio ad hoc quod appetitus appetat illud apprehensum alteri, sicut intellectus apprehendens albedinem, et apprehendens corvum, potest velle albedinem corvo. — Dicitur *secundo,* quod intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem Dei sine errore. Ex his duobus sequitur falsum esse quod assumit S. Thomas, scilicet quod in intellectu substantiae separatae non potest cadere, quod bonum suum sit aequale bono divino.

Ad secundam: — Dicit *primo,* quod voluntas potest velle consequenter se non esse, sicut peccans mortaliter vult aliquid in quo non vult se subesse Deo, et in hoc ex consequenti vult se non esse, quia non potest esse nisi subsit Deo. - Dicit *secundo,* quod non oportet ut velit consequens, si vult antecedens; quando consequens, non est de per se intellectus antecedentis; nunc autem consequens scilicet Angelum non esse, non est de intellectu antecedentis, scilicet eius quod est ipsum fieri aequalem Deo; ideo ratio non sequitur.

Pro horum solutione: — *Considerandum* est *primo,* quod appetitus non fertur in aliquid nisi inquantum illud existimatur prosequendum aut fugiendum, et conveniens aut disconveniens appetenti, aut alteri quo appetens tanquam seipso utitur, quum obiectum appetitus sit bonum: bonum autem habeat rationem perfectivi: ideo quantumcunque aliquid secundum suam naturam bonum sit, nisi existimetur conveniens appetenti, nunquam appetetur. Non existimatur autem aliquid conveniens alicui nisi existimetur esse eius perfectivum: perfectio autem aliquod subiectum perficit inquantum illi dat esse: propterea ad hoc ut aliqua perfectio appetatur, necesse est ut existimetur ut potens sibi uniri aliquo

modo secundum esse; ex quo sequitur, ut quod quis existimat impossibile inesse sibi, non possit ab eo appeti et desiderari: et sic si aequalitas ad Deum existimatur ab Angelo tanquam impossibilis sibi inesse, non potest ab ipso appeti et desiderari: nunc autem ita est, quod cum Angelus antequam peccaret, naturalem cognitionem haberet integram et non corruptam; neque videlicet per passionem, quum in ipso non sit passio; neque per peccatum; non poterat in ipso esse falsa existimatio circa naturaliter cognita, ut impossibile tanquam possibile existimaret; et per consequens, quum naturaliter cognosceret, quod esse suum esset ab aliquo superiori participatum, utpote suam naturam perfecte cognoscens; non poterat tanquam possibile existimare, quod suum esse ipsi esse subsistenti et a nullo superiori participatum, quale est esse divinum, aequaretur. Idcirco, huiusmodi aequalitatem absolutam appetere non potuit, et hoc est fundamentum primae rationis.

Nec valet distinctio Scoti, loco praeallegato; scilicet, quod quaedam est volitio *efficax*, et quaedam est volitio *complacentiae*: et quod licet volitio efficax non sit rei impossibilis, volitio tamen complacentiae potest esse impossibilis, et in ea consistit meritum et demeritum. Constat enim falsissimum esse, quod aliqua volitio quae est cum pleno consensu, possit esse rei absolutae et per se impossibilis, quam scilicet esse omnino repugnat, cuiusmodi est creaturam aequari creatori, licet aliqua volitio possit esse eius, quod est impossibile per accidens et ut nunc. Nullus enim (ut eius utar exemplo) pleno consensu desiderat sanitatem, quam putat se assequi non posse pro nunc, nisi quia se esse sanum tanquam aliquod absolute possibile existimat, et putat sibi sanitatem convenientem esse et naturae humanae proportionatam, et velle eam sibi pro nunc esse possibilem.

Considerandum secundo, quod cum (ut hic dicitur) diversitas specierum secundum diversos gradus rerum proveniat; non potest aliquid ad gradum superioris naturae pervenire nisi speciem mutet, in aliamque speciem transmutetur, et desinat esse talis speciei: sicut aër non potest ad gradum naturae ignis pervenire nisi in speciem ignis transmutetur, et desinat esse aër: Ideo, non potest Angelus ascendere ad divinae naturae gradum, nisi proprium amittat esse; et quia naturale desiderium inest unicuique ad conservationem proprii esse, ac unumquodque naturaliter refugit non-esse; et Angelus naturaliter cognoscit quod ascendendo ad aequalitatem Dei, posito quod esset possibile, ipse esse desineret; ideo non potest esse quod divinam aequalitatem absolutam appetat.

Quod *si instetur,* quia licet unumquodque naturaliter appetat esse, tamen per accidens et concomitanter aliquis ut miseriam fugiat, appetit non-esse, sicut accidit in his qui se ex desperatione occidunt; et quod similiter Angelus appetiit se non esse per

accidens et secundario, appetendo scilicet divinam aequalitatem, quam sine sui desitione assequi non potest.

Respondetur primo, ex doctrina S. Thomae in *q. allegata de Malo, art. 3,* in responsione *ad quintum in oppositum;* quod aliter loquendum est de appetitu *remotionis* alicuius mali, et aliter de appetitu *consecutionis* alicuius boni. Cum enim aliquis vult a se aliquid removeri, utitur se tanquam termino *a quo;* et quia terminum *a quo* non est necesse in motu salvari, ideo potest aliquis secundario se appetere non-esse, dum appetit carere miseriis: cum autem aliquis vult aliquod bonum sibi, utitur se tanquam termino *ad quem*; et quia huiusmodi terminum necesse est salvari in motu, ideo non potest sibi appetere aliquod bonum, quod videat sine sui destructione haberi non posse: constat autem quod Angelus appetendo divinam bonitatem, appeteret sibi aliquod bonum; ideo non est simile de ipso, et de eo qui a miseria appetit liberari.

Respondetur secundo, quod non-esse per accidens etiam non appetitur, nisi quia appetitur remotio alicuius mali; in appetitu autem aequalitatis divinae, patet quod nulla appetitur remotio mali, sed appetitur sibi bonum; ideo consequentia nulla est.

Ad rationes Scoti in oppositum **respondetur.**

Ad primam quidem, *negatur* quod Angelus possit sibi concupiscere omne bonum: non enim potest sibi concupiscere bonum quod absque sui destructione consequi non posset. — Cum *dicitur,* quod actus concupiscentiae et amicitiae habent omne ens pro obiecto; *negatur.* Non enim ad inanimata est amicitia, nec potest, ut dictum est, quispiam, recta ratione manente ex parte obiecti appetiti, sibi appetere bonum sui corruptivum.

Ad secundam dicitur, quod etiam impossibilitas rei appetitae huic appetitui Angeli obstat. — *Nec valet* quod dicitur III *Ethic. (cap. 5), voluntatem esse impossibilium;* quia ut dicitur *quaest. de Malo,* loco praeallegato, *ad nonum,* illa est quaedam voluntas incompleta, qua aliquis illud quod existimatur impossibile, vellet si possibile esset: non autem est voluntas deliberationem sequens et completum iudicium quo iudicatur aliquid esse volendum, in qua meritum et demeritum consistit: unde ibidem Philosophus inquit, quod electio non est impossibilium, sed voluntas. Est enim electio, *appetitus praeconsiliati,* et (ut ibidem inquit Commentator) est eorum quae in nobis sunt, idest, quae nostro opere assequi possumus: si quis autem aliter electionis nomen accipit, ad Aristotelis mentem non loquitur. — *Non etiam obstat,* quod damnati habent odio Deum, et vellent ipsum non esse, et similiter peccator. Hoc enim per accidens est, inquantum apprehendunt ipsum sub ratione inferentis poenam a qua vellent liberari: hoc autem provenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quae perturbatio in Angelis ante peccatum esse non potuit. Praeterea hic loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens: quia daemones

Angelum peccantem appetiisse aequalitatem divinam absolutam, dicebant ipsum talem aequalitatem appetiisse per se. — Non est etiam verum, quod peccator possit appetere alteri creaturae aequalitatem divinam, nisi hoc sibi possibile appareat, quae falsa existimatio in Angelo ante peccatum non potuit inveniri.

Ad tertiam: — Dicitur *primo,* quod illud dictum intelligitur de voluntate sequente perversum iudicium rationis; quod, ut diximus, in Angelo ante peccatum esse non potuit. — Dicitur *secundo,* quod si intelligatur esse de voluntate universaliter, hoc habet veritatem quantum ad modum appetendi tantum, non autem quantum ad rem appetitam, in eo in quo non est perturbatio cognitionis; et sic conceditur quod voluntas Angeli fruebatur peccando utendis, inquantum non ordinando proprium bonum ad bonum divinum, implicite suum bonum tanquam summum bonum amabat, et tanquam ultimum finem, quod est frui utendis: ex hoc autem non sequitur quod appetierit tanquam rem per se appetitam, absolutam aequalitatem divinam.

Non valent praeterea **responsiones** Scoti ad rationes S. Thomae.

Nam *prima* quidem *responsio, duo falsa* dicit: — *Unum* est, quod sufficit simplex apprehensio ad hoc ut appetat illud apprehensum alteri. Constat enim ex superioribus hoc falsum esse, quia appetitus sequitur illam cognitionem qua iudicatur aliquid conveniens aut non conveniens appetenti, aut alteri cui aliquid appetitur. Unde Philosophus, III *de anima, text. 46,* probat, quod intellectus speculativus non movet, quia nihil speculatur agibile, neque quicquam dicit de fugibili et prosequibili; II etiam *de anima, text. 154,* ostendit,quod phantasia non movet (secundum quod S. Thomas exponit) quia secundum ipsam nos habemus tanquam in pictura considerantes difficilia et convenientia. Non enim voluntas potest velle albedinem corvo, nisi iudicet intellectus quod bonum et conveniens est corvum esse album, et per consequens quod illud possibile est esse; loquendo de perfecta et completa voluntate. — *Alterum* est, quod intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem Dei absque errore. Constat enim hoc falsum esse, loquendo de apprehensione quam sequitur appetitus, de qua est sermo in proposito; non autem de cognitione qua apprehenditur absolute quid est aequalitas Dei. Nam cum aequalitas sit relatio quaedam duorum ad invicem, non potest apprehendi aequalitas divina tanquam appetenda, nisi apprehendatur tanquam aliquid medium inter divinam perfectionem et perfectionem alterius, ut scilicet apprehendatur aliquid esse aequale Deo tanquam bonum et conveniens: hoc autem non fit simplici apprehensione, sed compositione intellectus; quod fieri non potest absque errore si apprehendatur talis aequalitas inter Deum et creaturam.

Secunda etiam *responsio* nulla est. Nam, ut ex superioribus

patet, non potest voluntas velle ex consequenti se non esse, quantum ad rem appetitam, nisi sit error aut ignorantia ex parte intellectus; quod diximus non posse esse in Angelo ante peccatum; cum naturaliter cognoscat se assequi divinam aequalitatem non posse absque sui destructione.

Tertia conclusio est: **Convenienter dicitur, quod primum peccatum daemonis fuit superbia.**

Probatur: Quia velle alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae.

« *An, et qua ratione, primum Angeli peccatum fuerit superbia secundum speciem suam* ».

Circa hanc conclusionem et eius probationem **dubium** occurrit. — Nam praeesse et non subiici, *aut* accipitur tanquam res volita; *aut* tanquam concomitans volitionem: Si accipiatur *primo modo,* tunc velle praeesse et non subiici, ad superbiam quidem pertinet in quantum est speciale peccatum: sed hoc non fuit in primo peccato Angeli; cum dicat S. Thomas, *1, p. q. 63, art. 1, ad quartum,* et declaratum est superius, quod peccatum Angeli non fuit in hoc quod elegerit aliquod malum, sed tantum ex parte electionis inordinatae. Si vero *secundo modo* accipiatur, tunc velle praeesse et non subiici, non constituunt specialem rationem peccati superbiae, sed est conditio sequens omne peccatum; et sic non sequitur quod primum peccatum Angeli fuerit superbia secundum speciem suam, ut conclusio ponit.

Ad huius evidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomae 2-2, *quest. 162. art. 1.* et in Quaest. *de Malo, quaest. 8.art. 2,* quod proprium obiectum superbiae est bonum magnum et excellens aliquo modo improportionatum appetenti, et propriam eius mensuram excedens; unde diffinitur *superbia,* quod est *inordinatus appetitus excellentiae,* sive *perversae celsitudinis appetitus.* Contingit autem in huiusmodi appetitu excellentiae multipliciter mensuram excedere; ideo multae sunt superbiae species, quae tamen omnes in hoc conveniunt, quod regula rationis et divina ordinatio contemnitur. Unde non subdi regulae et ordinationi divinae est effectus superbiae si consideretur in aliquo actu extra voluntatem, et omne peccatum concomitatur. Omnis enim peccans, inquantum huiusmodi divinum praeceptum et divinam regulam transgreditur, et sic non subditur divinae regulae. Si autem consideretur ut est in affectu et actu volendi, inquantum scilicet, quis vult non subdi divinae regulae, sic est superbia.

Sed *advertendum,* quod hoc *dupliciter* potest contingere. *Uno modo,* ut illud se teneat explicite ex parte rei volitae, quia scilicet

vel est res principaliter volita, vel est eius modus expresse volitus; inquantum aliquis aut vult primo hanc existentiam quae est nulli subiici, aut vult aliquod bonum, et vult illud habere non secundum mensuram a superiore traditam, sed secundum quod sibi bonum iudicat, ita quod et ipsum bonum est primo volitum, non subiectio autem in illo habendo est secundario volita, tanquam eius conditio et modus. *Alio modo*, ut illud se teneat ex parte modi appetendi tantum, et non ex parte rei volitae explicite, inquantum scilicet aliquis vult et amat aliquod bonum creatum, in quo nulla est repugnantia secundum se ad rationem, sed in eo sibi complacet et delectatur non secundum ordinem divinae regulae; talis enim ex modo appetendi vult non subiici Deo, licet non ex parte rei expresse volitae; in quo cum nullum aliud peccatum interveniat, oportet illud peccatum superbiae esse ad quam superioris contemptus pertinet. Peccatum ergo superbiae daemonis fuit velle praeesse et non subiici secundo modo, non autem primo modo, ut ex superioribus patet.

Secundum enim modum quem hic sequitur S. Thomas, eius superbia in hoc fuit, quod proprio bono inhaesit, non ordinando illud aliud bonum, sicut debebat ordinare, secundum divinam regulam, qua tenetur quis ipsum Deum, ut obiectum supernaturalis beatitudinis, super omnia amare, et ad ipsum ordinare omne aliud bonum: in qua quidem transgressione patet ipsum non voluisse subiici, quia superiorem ex modo appetendi non cognovit, fuisseque inordinatum amorem propriae excellentiae, quod ad superbiam pertinet. — Secundum vero alium modum quem alibi sequitur S. Thomas, *1. p. q. 63. art. 3*, eius superbia in hoc fuit, quod beatitudinem supernaturalem, quae in clara Dei visione consistit, desideravit, non desiderando ipsam ex divina gratia assequi, cum tamen deberet ipsam tanquam ex gratia Dei habendam desiderare; in quo etiam constat ipsum ex modo appetendi voluisse non subiici Deo quantum ad beatitudinis assecutionem ex gratia; ubi est inordinatus appetitus boni spiritualis et excellentiae.

Advertendum autem, non dixisse S. Thomam simpliciter, quod velle alios regulare, et ab alio voluntatem eius non regulari, sit velle praeesse et non subiici; sed addidisse, *quodammodo*; quia videlicet, non appetiit Angelus nullo modo subiici Deo, hoc enim appetere non potuit, ut dicitur in *Prima parte*, et aliis locis praeallegatis, nam appetiisset se non esse; cum nulla creatura esse possit nisi per hoc, quod sub Deo esse participat: appetiit tamen secundum aliquem modum aliis praeesse creaturis, et non subiici Deo; quantum scilicet ad hoc quod alia regularet, et eius voluntas in volendo a nullo alio regularetur. Suae enim naturae dignitatem considerans, et in ea sese oblectans, ex modo appetendi voluit a se bonitatem et beatitudinem in alios derivari, esseque regulam et legem agendorum ab aliis.

Istis suppositis, **ad dubium** dicitur, quod neutro aliorum modorum, proprie loquendo, accipitur velle non subiici, ut ex dictis patet, sed accipitur tanquam inclusum in modo appetendi, et tanquam interpretative volitum; ex eo quod in libertate Angeli erat velle spirituale bonum, cum attentione ad divinam regulam et sine attentione ad illam. Velle autem non subiici divinae regulae, etiam hoc modo ad superbiam pertinet. Nam differt superbia ab aliis peccatis, ut dicitur *2-2. q. 162. ar. 6. et 7.*, quia in aliis peccatis aversio a Deo est consequens; ad superbiam autem, cuius actus est Dei contemptus, per se pertinet. Hoc autem non sic intelligendum est, quasi in omni superbiae actu, non subiici divinae regulae, sit res explicite volita, sed quia de ratione superbiae est, ut ab aliis peccatis distinguitur, divinae regulae nolle subiici, aut inquam ex parte rei explicite appetitae, aut ex modo appetendi. Cum enim actus superbiae sit actus appetitus in magnum et excellens bonum tendentis, non potest esse in ipso actu superbiae alia ratio peccati, nisi quia tale bonum appetitur non secundum mensuram et regulam divinam; et ita ex eo quod est non subiici divinae regulae, secundum quod est in affectu, tanquam scilicet aut expresse aut interpretative volitum, propria superbiae ratio constituitur. In aliis autem peccatis non est aversio quantum ad affectum secundum se; non enim qui vult furari habet in affectu suo hoc quod est accipere aliena invito domino. Sed talis aversio ex parte affectus omne peccatum concomitatur. Nam quodcunque peccatum quis committat, avertitur a Deo, dum divinum praeceptum divinamque regulam transgreditur.

Advertendum autem, quod *aliter* loquendum est de hoc quod est velle non subiici divinae regulae, secundum quod se tenet ex parte rei volitae; et *aliter* secundum quod se tenet ex parte modi volendi tantum. Secundum enim quod se tenet *ex parte rei volitae*, necesse est quod sub actuali consideratione cadat: cum enim voluntas non feratur in incognitum, si quis vult rem aliquam et aliquam eius conditionem per se, necesse est ut et rem et modum volitum cognoscat. Secundum autem quod *ex parte modi volendi* se tenet, non est necesse ut sub actuali consideratione cadat: sufficit enim ut quis teneatur de regula superioris, et eius subiectione, pro tunc considerare et non consideret; et hoc modo evenit daemoni. Considerans enim proprium bonum, perfectionem scilicet suae naturae et cognitionis naturalis, et illud libero actu, modo supra exposito, amans; tenebatur de ordine ipsius ad Deum tanquam ad summum bonum et ultimum finem considerare, suumque bonum ordinare in illum: quod quia non fecit, per superbiam peccavit: est enim ibi contemptus divinae regulae interpretativus. Similiter, si beatitudinem supernaturalem appetiit, tenebatur de divina gratia considerare, et eam tanquam ex divina gratia habendam appetere; quod quia non fecit, superbiendo peccavit.

Ex his patet, vanam esse opinionem Scoti, *2. Sent. dist. 6. quaest. ult.*, tenentis quod, peccatum daemonis non fuit superbia propria dicta, sed magis ad luxuriam reducitur, quia fuit immoderata complacentia sui, quae propter delectationem quam importat, ad luxuriam pertinet. Constat enim ex dictis, quod proprie superbia fuerit, cum fuerit immoderatus appetitus excellentiae: — Nec obstat, quod fuerit immoderata complacentia sui, et habeat delectationem adiunctam; quia delectatio immoderata appetitivi propriae excellentiae coniuncta, et sui complacentia, non habent rationem superbiae tollere. Sicut enim magnum et excellens bonum accipitur tanquam conveniens, et ex hoc habet rationem delectabilis, ita in appetitu ipsius prima deordinatio et deformitas est, quod tale bonum excellens inordinate appetitur; et secundario est immoderata complacentia sui tanquam delectabilis. Et praeterea, ad luxuriam proprie dictam non pertinet omnis delectatio, sed inordinata delectatio circa sensibilia tactus, qualia sunt venerea.

Quarta conclusio est: **Ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius**; scilicet odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem, et alia huiusmodi; scilicet quae ex superbia et invidia oriuntur. — *Declaratur;* quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur.

Advertendum ex doctrina S. Thomae in plerisque locis, praesertim *4. Sent. dist. 48, q. 1, art. 3, ad 2;* et *50, q. 2, art. 1, quaestiuncula 5*, et *2-2, q. 34, art. 1*; quod Deus secundum se, quum sit ipsa bonitas, haberi odio non potest, sed secundum effectus qui inordinatae voluntati contrariantur, potest haberi odio. Ideo, explicans odium daemonum ad Deum, addidit, *ut resistentem suae superbiae et punientem iustissime suam culpam.*

Quantum ad secundum, ponitur modus et ordo peccandi et non peccandi Angelorum. — Et praeponuntur *duae conclusiones.*

Prima est: **Possibile fuit quod aliqua de superioribus substantiis aut etiam suprema peccaret.**

Probatur: quia in quolibet volente sub Deo, voluntatis peccatum esse potest, si in sua natura consideretur.

Secunda est: **Valde probabile est quod suprema inter omnes peccaverit.**

Probatur; quia non quievisset in suo bono sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset.

Ex his, *infert* S. Thomas, potuisse fieri quod de inferioribus aliquae propria voluntate bonum suum ordinarent in supremam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine

superioris peccantis recte recederent. — *Declaratur;* quia substantiae intellectuales non solum ordinantur sub Deo; sed etiam una earum a prima usque ad ultimam ordinatur sub altera. Quum autem proprium bonum alicuius habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ab cuiusvis illorum ordine recedere et non recedere; ut patet in milite qui sub rege et sub duce exercitus ordinatur, et bona est voluntas militis dirigentis voluntatem suam in regem, et a voluntate ducis recedens, si dux ab ordine regis recedat; e contrario autem est mala, si voluntatem ducis contra voluntatem regis sequatur.

Addit autem S. Thomas, quod quomodo in bonitate et malitia utriusque voluntas perseveret, ostendetur in Quarto libro *(capp. 92, 93)*.

Circa *secundam conclusionem*, attendendum ex doctrina S. Thomae, *Prima parte, quaest. 63, articulo septimo*, et *Secundo Sententiarum, dist. sexta, articulo primo*, quod duplex opinio Theologorum de Angelo peccante fuit: – Damascenus enim (*Lib. 2, Cap. 4, Orth. fid.*) Platonicorum opinionem sequutus, tenet quod maior Angelorum peccantium fuit terrestri ordini praelatus. – Gregorius vero in Homilia de *Centum ovibus* (*Hom. 34, in Evangel.*) tenet quod superior fuit inter omnes: ideo S. Thomas non loquitur assertive in hac re, sed opinionem Gregorii probabilem putat, ratione assignata.

« An et quaenam fuerit differentia inter peccatum supremae angelicae substantiae et inferiorum. »

Sed contra istam rationem instari posset: Quia, *aut* inferiores substantiae quieverunt etiam ipsae in bono suo sicut in fine; *aut* bonum suum ordinaverunt ad supremam sicut ad finem. — Si detur *primum*, constat quod bonum suum non est ita perfectum sicut bonum supremae, et tamen quieverunt in ipso sicut in fine: ergo excessus bonitatis supremae substantiae supra bonitatem aliarum non est sufficiens ratio quare in seipsa sicut in fine quiesceret, et per consequens ratio conclusionis est nulla. — Si detur *secundum*, sequitur quod non similiter peccato superbiae peccaverunt inferiores substantiae ex inordinato appetitu propriae excellentiae sicut supremus: in hoc enim nullam excellentiam appetivissent, utpote supponentes se inferiori, et a superiori, scilicet a Deo, recedentes: Hoc autem est contra S. Thomam, *2, Sent. d. 5, q. 1, art. 3,* tenentem quod omnes peccato superbiae peccaverunt; ergo etc.

Ad evidentiam huius *dubii* considerandum est, ex doctrina S. Thomae, locis praeallegatis, quod inferiores Angeli peccantes, in

aliquo cum suprema peccante *convenerunt*, et in aliquo ab ipsa fuerunt *differentes*:

Convenerunt enim *primo* in hoc, quod suam ultimam beatitudinem virtute propriae naturae consequi voluerunt, non autem ex divina gratia sicut voluit et suprema. — *Convenerunt secundo,* quod sicut suprema voluit ut omnes inferiores beatitudinem, quam ipsa propria virtute volebat assequi, per eius gratiam obtinerent, ita etiam inferiores volebant in alios inferiores ipsam beatitudinem transfundere. — *Convenerunt tertio,* quod sicut suprema non sic volebat virtute naturae beatitudinem assequi, et in alios transfundere, quasi prima simpliciter causa et a Deo nullam dependentiam habens, sed tanquam sub Deo in naturam operante existens, et ab ipso naturalem virtutem habens, non indigens tamen ad beatitudinis assequutionem divina gratia supra naturae virtutem, ita et in inferioribus fuit.

Differunt autem *primo*, quia peccatum primi Angeli ordine naturae et causalitatis, peccatum aliorum praecessit, inquantum suam affectionem inferioribus manifestans, fuit illis exemplum et occasio peccati. — *Differunt secundo*, quia suprema cum ordine naturae et perfectionis immediate sub Deo esset, et omnibus aliis emineret, voluit quidem sine gratia divina beatitudinem consequi; sed tamen voluit sub Deo esse tanquam sub superiore virtutem sibi naturalem dante qua beatus esset; inferiores autem non solum sub Deo, sed etiam sub ipsa superiori substantia peccante esse voluerunt, tanquam sub prima quae sua naturali virtute beata esset, et cuius beatitudo esset beatitudinis aliorum exemplar, sicut et natura eorum erat illius natura inferior; et ideo elegerunt subesse ipsi supremae substantiae in hoc, quod ipsum haberent principem ad assequendam beatitudinem absque divina gratia, virtute duntaxat naturae.

Advertendum autem, quod sicut suprema substantia non appetiit beatitudinem assequi virtute naturae, tanquam modus talis assequutionis esset expresse volitus, neque appetiit explicite alii praeesse, et beatitudinem in alios transfundere, sed tantum ex modo appetendi et implicite; ita inferiores non elegerunt expresse subesse supremae et eam habere principem ad assequendam beatitudinem virtute naturae, et non ex gratia divina, sed tantum ex modo appetendi. Ex eo enim quod exemplo supremae substantiae, tamquam ipsis superioris secundum naturam, motae sunt ad hanc volitionem sic deformatam, et eam sunt imitatae; sequitur quod ipsam supremam substantiam tanquam principem in peccando habere voluerunt, et consequenter illi voluerunt, subesse: sicut si miles videns ducem suum furari, exemplo eius ad furandum moveretur, ipsum tanquam superiorem suum imitari volens, diceretur quod vellet ducem suum principem esse non solum in militia, sed etiam in furto.

Sed occurrit *unum dubium*: — Si inferiores Angeli appetierunt beatitudinem. non ex gratia divina, sed virtute duntaxat naturae assequi, sicut et supremus; sequitur, quod divinam aequalitatem appetierunt. Nam Angelum in hoc divinam aequalitatem appetiisse S. Thomas ostendit, quod voluit per virtutem propriae naturae beatitudinem ultimam habere. Huius autem oppositum videtur dicere S. Thomas, *2. Sent. dist. 6. art. 1.*, ubi ait, quod non est probabile creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse, qui etiam alteri creaturae subiectus erat.

Respondetur, quod utique omnes divinam aequalitatem secundum similitudinem aliquo modo appetiverunt, et in hoc eorum fuit superbia. — Quod autem dicitur *2. Sent.*, *dupliciter* possumus interpretari (sequendo illam opinionem quod beatitudinem supernaturalem inordinate appetierint; quam opinionem tenet S. Thomas ibidem in *2. Sent.*): — *Primo,* quod intelligitur inferiorem spiritum non appetiisse ex se et primo divinam aequalitatem ex consideratione propriae pulchritudinis et dignitatis, sed tantum a nobilissima creatura occasionem illam appetendi accepisse: prima autem substantia intellectualis ex se primo talem aequalitatem appetiit, dum suae naturae dignitatem considerans, beatitudinem illam quae in visione Dei per essentiam consistit, suae naturae convenientem, ut erat, existimavit, eamque obtinere voluit, nihil de divina considerans gratia. - *Secundo*, potest intelligi, quod illam divinam aequalitatem non appetiit, quam dicitur primum Angelum appetiisse, ut scilicet toti multitudini Angelorum praeesset, et in omnes beatitudinem transfunderet: ex consideratione enim propriae naturae, cum non esset omnibus naturae ordine superior, non videbatur ex modo appetendi hoc appetere, sed tantum quod eam in inferiores aliquo modo transfunderet.

Istis praemissis, **ad dubium principale**: — *Primo* dici potest, quod inferiores peccantes quieverunt in proprio bono, sicut in fine ultimo, quemadmodum et suprema quae peccavit: nec propter hoc tollitur ratio hic posita; quia non intendit, ex hoc quod absolute prima substantia peccans in suo bono quievit, arguere S. Thomas, ipsam aliis digniorem fuisse, ut obiectio supponit; sed ex hoc, quod primo, et nullius alterius exemplo et occasione mota, in suo bono quievit tanquam in ultimo fine. Unde et quod hic videtur dicere S. Thomas, quod inferiores ordinaverunt bonum suum in primam substantiam peccantem, non est intelligendum tanquam ad ultimum finem, sed tanquam in exemplum et occasionem peccandi; inquantum peccando non sunt secutae divinam regulam sed appetierunt sibi beatitudinem conformiter ad appetitum primae substantiae peccantis; amantes scilicet proprium bonum tanquam ultimum finem, quemadmodum et suprema quae peccavit; non autem ordinantes bonum

suum in beatitudinem ex gratia obtinendam, ut lege divina ordinatum erat.

Potest *secundo* dici, quod supremus Angelus peccavit, eo quod non ordinavit proprium bonum, et propriam perfectionem in Deum tanquam in obiectum supernaturalis beatitudinis, sed in proprio bono tanquam in fine ultimo quievit: inferiores vero peccaverunt eodem modo, scilicet, quia non ordinaverunt proprium bonum in supernaturalem beatitudinem et in Deum, ut est supernaturalis beatitudinis obiectum; non tamen quieverunt in proprio bono tanquam in fine ultimo, sed ordinaverunt bonum suum in superiorem Angelum peccantem tanquam in finem. Sicut enim est mala voluntas militis non ordinata in bonum Regis sicut in finem, sed in bonum ducis exercitus contra voluntatem Regis, puta si quaerat ducem exercitus divitem suis operibus facere in praeiudicium victoriae quam Rex intendat; ita peccatum in inferioribus Angelis fuit, quod bonum suum amaverunt propter bonum primi Angeli peccantis; scilicet, inquantum est aliquo modo exemplatum ab ipso Angelo seipsum tanquam ultimum finem amante; et ipsum primum Angelum amaverunt propter se, non autem propter Deum, eius pulchritudinem et excellentiam contemplantes, sicut et ipse seipsum tanquam ultimum finem amavit; cum tamen ipsum deberent propter Deum, tanquam propter ultimum finem, amare: et hoc videntur velle verba S. Thomae cum inquit, quod potuit fieri quod de inferioribus aliquae per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipso recedentes a divino ordine.

Cum autem *contra* hoc *instatur,* quia tunc non peccassent peccato superbiae; *negatur.* – Dicitur enim, quod hanc excellectiam inordinate appetierunt, ut beatitudinem ultimam virtute suae naturae consequerentur, non indigerentque divina gratia ad eam adipiscendam; quam excellentiam sub divino ordine existentes non consequerentur: dum enim proprium bonum in primam substantiam ultimate tanquam in ultimum finem referunt, quiescendo scilicet in illius amore, et nullum ulterius bonum supernaturale desiderantes; sequitur, quod beatitudinem ultimam virtute naturae assequi volunt, cum in amorem et cognitionem illius primae substantiae peccantis, naturali virtute ferantur.

Quartum ad tertium, facit S. Thomas comparationem substantiae separatae ad hominem in peccando.

Conveniunt enim, inquit, in hoc, quod tam in homine quam in substantia separata contingit peccatum ex hoc, quod voluntas proprium bonum non ordinat in Deum.

Differunt autem, quia cum in uno homine sint plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur, non autem in substantia una separata, et peccatum in voluntate contingat; qua-

litercumque appetitus inferior deflectatur, contingit esse peccatum in homine, etiam per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem appetitum : hoc autem modo peccatum in substantiis separatis esse non potest.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae in Qq. *de Malo, q. 16, art. 2,* quod cum appetitus nihil aliud sit quam inclinatio quaedam in appetibile, et inclinatio consequatur aliquam formam; sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus aut intellectualis sequitur formam apprehensam: ideo, ubi est apprehensio tam sensitiva quam intellectiva, sicut est in homine, est etiam appetitus tam sensitivus quam intellectivus; ubi autem est tantum apprehensio intellectiva, sicut est in substantiis separatis, ibi est tantum appetitus intellectivus : et quia non potest malum accidere in appetitu, ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur, sed ex hoc quod discordat ab aliqua superiori regula; cum apprehensio sensitiva habeat pro regula rationem, et cognitio rationis habeat pro regula divinam sapientiam; contingit in hominis appetitu esse peccatum, et quia sensitiva apprehensio, quam sequitur appetitus, non regulatur ratione ; et quia ratio humana non regulatur divina lege et sapientia. In substantiis autem separatis, peccatum esse potest per hoc dumtaxat, quia intellectualis eorum cognitio, divina sapientia et lege non regulatur. Ordo ergo, qui hic ponitur inter potentias appetitivas, ipsis convenit ratione apprehensionum quas consequuntur, quia cum regulare pertineat ad cognitionem, non habet superior appetitus movere inferiorem per modum regulantis et dirigentis, nisi quia cognitio superioris ordinis, eam quae est ordinis inferioris habet dirigere.

CAPUT CX.

SOLUTIO RATIONUM PRÆMISSARUM.

Ad rationes superius adductas (*cap. 108*) quibus arguebatur, substantiam spiritualem peccare non posse; **respondet** Sanctus Thomas.

Ad primas quidem **quatuor,** quae procedebant ex hoc, quod nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiarum separatarum non potuit error peccatum praecedere;

Respondet, quod non cogimur dicere errorem fuisse in intellectu substantiae separatae, iudicando aliquod bonum, quod non sit bonum; sed tantum non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat; cuius inconsiderationis ratio esse potuit voluntas libere in proprium bonum intense conversa.

Ad evidentiam huius responsionis. — *Considerandum primo,* quod non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo defectus in ratione; quia voluntas non exit in actum nisi mediante apprehensione intellectus: sed iste defectus potest contingere *dupliciter: Uno modo,* per falsum iudicium intellectus, puta dum iudicat aliquod bonum esse, quod non est bonum. *Alio modo* per hoc, quod intellectus non considerat id quod tenetur considerare, dum voluntas ad electionem exit. Quia ergo substantia separata volens et desiderans finalem beatitudinem, quae in visione Dei consistit, debebat desiderare ex gratia divina se illam obtenturam, et amans bonum proprium debebat illud in Deum ultimate referre; ideo dum appetiit beatitudinem non considerando de gratia divina, qua illam obtineret, et dum proprium bonum amavit non considerando de ordine ipsius ad divinum bonum, fuit defectus in ipsius intellectu, qui inconsideratio dicitur. Propter hoc inquit S. Thomas, quod non fuit error in intellectu substantiae separatae iudicando bonum, id quod non erat bonum, sed non considerando bonum superius.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae in Quaest., *de Malo, quaest. 1, art. 3,* quod in omnibus, quorum unum oportet esse alterius mensuram, malum quidem est non regulari et non mensurari sua regula; verumtamen non attendere actu ad regulam'

et mensuram, secundum se malum non est, quia non potest anima, nec tenetur semper actu ad regulam attendere: sed malum est in hoc, quod quis non attendens ad regulam operis, ad opus procedit: sicut artifex non peccat ex eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram, procedit ad incidendum. Simili modo non fuit peccatum in Angelo secundum se, eo quod de divina regula non consideraverit, sed ex eo quod ad divinam regulam non attendens, ad electionem aut naturalis, aut supernaturalis boni processit. Ideo, quod inquit S. Thomas, fuisse errorem in intellectu substantiae separatae in non considerando superius bonum, non sic intelligendum est, quasi ipsa inconsideratio fuerit primum peccatum; sed quia peccavit appetendo bonum, non attendens ad divinam regulam, secundum quam ipsa appetitio erat regulanda.

Considerandum tertio, quod licet in eligendo teneatur substantia intellectualis uti regula divina tamquam propriae electionis mensura; non tamen requiritur, quod semper actu ad regulam attendat, dum ad electionem procedit, sed sufficit, ut virtute utatur divina regula, ut dicitur *de Virt. quaest. 2*, (*al. de carit.) art. 11, ad 2*, dum scilicet aliquando ordinat omnia sua in Deum, et postmodum contraria intentio non intervenit; virtus enim primi propositi in omnibus sequentibus manet. Sed licet hoc in posterioribus actibus verum sit, inquantum scilicet virtus primi actus salvatur in ipsis, in primo tamen actu voluntatis electivo hoc salvari non potest, cum ipsum nullus alius electivus actus praecedat, cuius virtus in ipso salvetur. Ideo oportet ut ipsa substantia volens in primo actu suo pure et mere electivo ad divinam regulam actu attendat, quod si non facit, peccat. — Ratio ergo, quare in primo actu pure ac mere electivo substantia intellectualis peccavit, est, quia habuit electionem non considerando de divina regula, ad quam eligendo tenebatur actu attendere: et sic ponitur, inconsiderationem fuisse peccati angelici qualitatem et conditionem.

Considerandum ultimo, quod huius quod est non uti regula, non oportet aliam quidem causam primam et radicalem quaerere praeter voluntatis libertatem, ut dicitur loco praeallegato; sed tamen aliquam causam proximam a libertate voluntatis provenientem possumus assignare. Quia enim intellectus creatus non potest plura simul intelligere, inquantum huiusmodi, dum ad considerationem unius intense convertitur, necesse est ut a consideratione alterius retrahatur; et eodem modo dicendum est de voluntate, quod scilicet dum in amorem unius intense convertitur, non potest aliud diversum ut sic amare: et ita possumus dicere, quod libertas voluntatis qua quis vult unum intense considerare, est prima causa inconsiderationis alterius, proxima autem causa est intensa unius consideratio. Propter hoc, volens S. Thomas utramque causam inconsiderationis divinae regulae substantiae separatae assignare, in-

quit, et quod ratio illius inconsiderationis potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa (subintellige; et intensa consideratio proprii boni), et quod liberum est voluntati in hoc vel in illud, magis aut minus converti.

Sed tunc occurrit **dubium:** Si enim ratio illius inconsiderationis fuit voluntas in proprium bonum intense conversa; quia voluntas et intellectus non possunt simul in diversa ferri; sequitur, quod illa opinio, quae ponit Angelum peccasse, eo quod supernaturalem beatitudinem appetierit, et non ex gratia divina, teneri non possit. Voluntas enim Angeli in proprium bonum intense conversa non potuit simul ferri in supernaturale bonum, et sic non peccavit, bonum supernaturale appetendo. — Aut si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonum ex gratia, et simul de ipsa divina gratia potuit intellectus considerare; et sic intensa conversio voluntatis in proprium bonum, non fuit ratio illius inconsiderationis, cum talis inconsideratio posset cum illa intensa conversione in proprium bonum stare.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod S. Thomas hoc loco respondet conformiter ad positionem quam sequitur, quae inquam, ponit Angelum peccasse eo quod proprium bonum non ordinaverit in ultimum finem, sed illi ut fini inhaeserit. Secundum hanc enim dicitur, quod ratio quare non consideravit de superiori bono, ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio, et intensa dilectio naturalium bonorum. — Et advertendum quod non dicitur ita absolute fuisse, sed ita potuisse esse; quia per certitudinem et evidentiam ea quae ad Angelorum peccatum attinent, attingere non possumus. Ex quo patet, quod non oportet responsionem hic datam alteri opinioni applicare.

Dicitur secundo, quod etiam alteri opinioni potest haec responsio convenienter adaptari. Intellectus enim et voluntas licet in diversa ferri non possint, inquantum sunt diversa, possunt tamen in diversa ferri inquantum sunt aliquo modo unum: sicut voluntas simul vult id quod est ad finem, inquantum huiusmodi, et ipsum finem; et sic simul voluntas bonum proprium Angeli intense amando, potuit simul sibi supernaturale bonum appetere, tanquam ultimam proprii boni perfectionem. — Cum autem *instatur*, quod eadem ratione potuit simul supernaturale bonum appetere ex divina gratia: — *dicitur*, quod utique potuit simul Angelus, appetendo sibi supernaturale bonum, appetere illud ex divina gratia, sicut boni Angeli fecerunt; sed potuit etiam fieri ut tantus esset amor beatitudinis, et sui, quo sibi supernaturalem beatitudinem appetiit, ut ad divinam gratiam non attenderet, et sic non apprehenderetur per modum unius. Constat enim, quempiam aliquando tanto ardore aliquid optare, quod de modo adipiscendi considerare negligit.

Et idcirco dixit S. Thomas, ita *potuisse fieri*, non autem absolute ita fuisse.

Ad quintam obiectionem respondet, quod utique non appetiit substantia separata nisi unum bonum, quod est sibi proprium, sed peccavit, eo quod praetermiserit superius bonum in quod debuit ordinari.

Ex hac responsione patet illam propositionem: *Id cuius est unum solum bonum, et in quo non est diversorum bonorum compositio, in suo appetitu errare non potest*; falsam esse. Etsi enim fortassis peccare non possit, ut dicitur in Qq. *de Malo q. 16. art. 2. ad 9.*, appetendo aliquod malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatem naturae non est in ipso dare quod sit aliquid sibi bonum secundum unam partem, quod non sit sibi bonum secundum aliam; potest tamen peccare appetendo proprium bonum non secundum regulam superioris.

Ad sextam obiectionem **respondet,** quod substantia separata peccando praetermisit medium virtutis, inquantum se superiori ordini non subdidit: sibi enim plus dedit quam debuit, Deo autem minus. — *Dicitur secundo*, quod in tali peccato non est praetermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae quae est circa operationes.

Ex hac responsione patet falsum esse, quod in rebus spiritualibus non sit superabundantia et defectus in ordine ad suam regulam: potest enim in ipsis esse superabundantia et defectus, inquantum potest quis transgredi regulam et mensuram secundum quam appeti debent secundum magis et minus.

Advertendum autem, quod *duplex* est virtutum moralium materia; scilicet, *passio* et *operatio*, circa quae virtus medium ponit. *Medium* rationis circa *passiones* consistiti in hoc, ut quis, secundum quod recta ratio dictat, sese habeat circa passiones. *Medium* vero circa *operationes*, generaliter loquendo, consistiti in hoc, ut quis in dando et accipiendo servet aequalitatem. Contingit ergo peccando, transgredi medium aut circa passiones, dum scilicet interioribus passionibus non secundum commensurationem ad regulam rationis quis afficitur; aut circa actiones, dum scilicet aliquis aequalitatem in dando et accipiendo non servat, sed sibi plus accipit quam debeat, alteri vero minus dat quam conveniat. Quia itaque passiones non sunt in substantiis separatis, sed bene operationes, idcirco inquit S. Thomas, ab ipsis non esse praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed per inaequalitatem iustitiae quae est circa operationes.

Sed tunc occurrit **dubium.** Videtur enim secundum hanc responsionem quod primum peccatum Angeli non fuerit superbia, sed iniustitia: cuius oppositum ostensum est supra, Cap. praeced.

Respondetur, quod iniustitia *dupliciter* accipi potest: *Uno*

modo, ut importat inaequalitatem in actionibus exterioribus quae sunt unius hominis ad alterum hominem, et sic est vitium speciale, et non fuit in substantia separata peccante. *Alio modo,* prout importat inaequalitatem quandam inter Deum et hominem contra regulam divinae sapientiae operantem, et sic concomitatur omne peccatum, et fuit in Angelo peccante. — Cum autem *infertur*: ergo primum peccatum Angeli non fuit superbia: — *Negatur consequentia,* ad sensum doctorum: Dicitur enim, quod primum peccatum speciale fuit superbia; habuit tamen generales conditiones quae omne peccatum concomitantur.

Ad septimam obiectionem **respondet**, non essse eandem rationem de substantia separata et de corporibus coelestibus. Corpora enim coelestia, sicut et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, et non seipsa agunt; et ultra hoc, in ipsis materiae indispositio locum non habet: ideo, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt, licet alia corpora ex indispositione materiae aliquando rectitudinem primae regulae sufficienter recipere non possint. Substantiae autem intellectuales non aguntur tantum, sed etiam seipsa ad proprios actus agunt; et tanto magis, quanto perfectior est eorum natura; ideo naturae perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc, quod sibi ipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

Advertendum, quod per *primam regulam* possumus intelligere eam quae est *simpliciter* prima respectum omnium, quae est divinae sapientiae dispositio et ordinatio. Possumus etiam primam accipere *proportionaliter* ad regulata; ut prima regula corporum coelestium sit substantia movens; prima vero regula substantiae separatae sit divina sapientia; et prima regula corporum inferiorum sint corpora coelestia. Si *secundo modo* accipiatur, sic, cum ex superioribus constet, ex indispositione materiae saepenumero evenire ut effectus in istis inferioribus non sequatur secundum ordinem corporis coelestis; manifestum est, quod corpora inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primae regulae. Sed si *primo modo* accipiamus, dubium remanet, quomodo corpora propter indispositionem materiae possint a rectitudine primae regulae deficere, cum divinae sapientiae omnis materiae dispositio sit subiecta. — Sed *dicendum,* quod regulae divinae sapientiae nihil aliud sunt quam ordinationes, et dispositiones rerum, quibus a divina sapientia res in suas actiones et in suos fines ordinantur: quae quidem regulae pertinent ad voluntatem divinam antecedentem. Ut autem ex superioribus patet (*lib. 1, c, 91*), non inconvenit voluntatem divinam antecedentem quandoque non impleri: et ideo licet omnis materiae dispositio divinae sapientiae subsit, non inconvenit tamen aliquam virtutem corpoream esse a divina sapientia ordinatam ad productionem alicuius effectus, et tamen effectum illum propter materiae

indispositionem non sequi; sicut virtus humani seminis ordinata est ad productionem hominis cum duabus manibus, et tamen nascitur homo quandoque cum una tantum manu.

« *Quaestiones variae de mente S. Thomae, circa moras ponendas in Angelis peccantibus; et circa primum eorum actum electivum atque meritum.* »

Circa praedicta, quia ostensum est Angelum potuisse peccare, et de facto peccasse, *dubium* est in doctrina S. Thomae *quot morae ponendae sint in Angelis peccantibus.*

Aliqui enim Thomistarum ponunt duas tantum: scilicet, primum instans in quo omnes Angeli fuerunt boni, et beatitudinem meruerunt: secundum vero in quo mali peccaverunt, et fuerunt miseri, boni vero fuerunt beatificati.

Alii vero ponunt tria instantia, et dicunt, quod in primo omnes habuerunt actum mere naturalem; in secundo, mali demeruerunt et boni meruerunt; in tertio, boni fuerunt beati, mali vero miseri.

Licet autem utraque opinio sustentari aliquo modo possit, prima tamen videtur expresse esse de mente S. Thomae, *1, p. q. 63, art. 5, ad 4*; et *art. 6, in cor.* et *ad 4.*

Sed in hac opinione **dubium primo** facit, quomodo in doctrina S. Thomae possit sustineri quod in primo instanti omnes habuerint actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium.

1°. — Tum quia in Qq. *de Malo, q. 16, art. 4, ad 14, 15*: et *2-2*, videtur velle primum actum Angelorum fuisse naturalem.

2°. — Tum quia *1. p.*, ubi supra, *art. 6 ad 3*, inquit, quod in primo instanti habuerunt motum naturalem in bonum.

3°. — Tum quia, ibidem, *ad quartum,* ait, quod primum instans respondet operationi angelicae qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem.

Secundo, dubium facit, quomodo in secundo instanti potuerunt peccare si in primo meruerunt, cum teneat S. Thomas, *Prim. p.* ubi supra, *ad tertium,* et in aliis locis, quod Angeli habent liberum arbitrium inflexibile post electionem. — Sed ad hoc dicetur in IV Libro, ubi agetur de immutabilitate voluntatis humanae post mortem.

Ad primum ergo **dubium** respondens Capreolus in *2, Sent. dist. 4,* ad hanc opinionem declinans, quod primus actus Angelorum fuerit naturalis, *dupliciter* verba S. Thomae interpretatur, ubi inquit in *Prima parte*, omnes habuisse actum meritorium in primo instanti. *Primo,* quod meruerunt, non eliciendo actum meritorium, sed quia per gratiam quam habebant, digni erant beatitudine. *Secundo,* quod habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiva non Dei, sed ipsorummet, gratia informata, et debitis circumstantiis vestita.

Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem S. Thomae. — Non quidem *prima,* quia ipse in *1, p.,* ubi supra,

art. 6, expresse ostendit, se loqui de merito qui est actus liberi arbitrii gratia informatus. — Non etiam *secunda;* quia ad actum meritorium non sufficit, quod sit actus electivus habentis gratiam, sed requiritur quod eliciatur secundum inclinationem gratiae et charitatis quae sunt principium merendi : ista autem inclinant ad diligendum Deum propter se, et alia propter Deum, ut obiectum supernaturalis beatitudinis, ut ostendit S. Thomas *3, Sent.* et *2-2*, et in plerisque aliis locis. Ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi virtualiter saltem, et non tantum habitualiter, includat dilectionem Dei. Dictum est autem superius, quod primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi, cum ipsum nullus actus electivus aut etiam naturalis praecedat. — Propterea videtur tenendum de mente S. Thomae, quod omnes meruerunt in primo instanti per actum liberi arbitrii, qui fuit dilectio electiva Dei vel proprii boni in ordine ad Deum, ut est principium supernaturalis beatitudinis.

Ad primum autem *in oppositum*, responderi potest, quod S. Thomas aliam viam secutus est in Quaestionibus *de Malo,* et aliam in *Prima parte,* eo quod utraque salvari possit. — Nam, in Quaest. *de Malo,* tenuit illam viam quae ponit Angelum peccasse, quia indebito modo, idest, non ex gratia appetiit beatitudinem supernaturalem quae in visione Dei consistit. — In *Prima* vero *parte*, tenuit opinionem quae ponit, quod peccatum Angeli fuit in hoc, quod ad seipsum inordinate conversus est, absque ordine scilicet ad Deum et ad regulam divinae voluntatis, ut est superius declaratum. — Unde, sicut in istis locis secutus est diversas vias circa obiectum volitum ab Angelo peccante, ita non est inconveniens dicere, quod etiam quantum ad primum actum Angelorum diversas opiniones sit secutus, tenens scilicet, in *Prima parte*, quod omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrii et meritorium : in Quaest. autem *de Malo*, tenens quod, primus eorum actus fuerit naturalis.

Ad secundum, dicitur primo, quod licet actus primus fuerit electivus, non tamen fuit pure electivus, sed habuit aliquid naturalitatis: fuit enim liber quantum ad *exercitium* actus, et quantum ad *specificationem* ad hanc vel illam obiecti conditionem; sed fuit naturalis quantum ad *determinationem* ad bonum. Erat enim Angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum, quod non poterat male velle, licet posset diligere se cum ordine ad Deum, ut est auctor beatitudinis supernaturalis, et sine tali ordine; in quo tamen non peccasset, si se dilexisset sine tali ordine, quia non tenebatur ad hoc in primo instanti: motus est autem in seipsum cum tali ordine, divino adiutus beneficio. — Intendit ergo S. Thomas loco allegato, quod naturalem motum habuit ad bonum in communi, et ad suum bonum naturale; nec poterat suam perfectionem non velle

supposito quod circa ipsam actum eliceret; non enim poterat male velle; non autem quod habuerit actum mere naturalem.

Ad tertium dicitur, quod licet primum instans responderit operationi qua Angelus in seipsum conversus est, cognitione vespertina; non tamen sequitur, quod talis operatio fuerit mere naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandum in ordine ad Deum, et quae refertur ad laudem Dei, est cognitio vespertina, quando est per medium creatum: cognitio vero illa est matutina, quae refertur in laudem Dei, sed est per medium increatum, ut declarat S. Thomas, *de Verit. quaest. 8. art. penultimo* et *ultimo.*

Advertendum tamen, quod *aliter* convenit Angelo mereri in primo instanti. et *aliter* in secundo; ut est de mente S. Thomae, *Quodlib. 9, art. 8.* et *1 p. q. 63, art. 5, ad 4,* et *art. 6, ad 3.* Nam meritum quod in primo instanti fuit, potuit mortificari, et impediri ne ad beatitudinem perduceret; non autem meritum quod fuit in secundo instanti in bonis. Cuius ratio est, quia cum in primo instanti non fuerit plena libertas extensive, eo quod non posset in illo Angelus male velle, sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet et bonum; oportet viam Angelorum constare ex duobus instantibus, in quorum ultimo tenebatur actualiter se referre in Deum, tanquam in ultimum finem, utpote in illo plenum habens liberi arbitrii usum. Unde meritum in primo instanti non erat meritum ultimate, sed sicut in via tantum et impedibiliter; meritum autem in secundo instanti erat meritum sicut in termino viae et ultimate, quod impediri non poterat quin ad beatitudinem perduceret, utpote ultima existens dispositio ad beatitudinem. Unde et quod inquit S. Thomas, *1 p. q. 62, art. 4.* et *63 ar. 5. ad 4,* quod meritum in Angelis praecessit praemium duratione; intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritum ut in via tantum, et sicut dispositio remota ad beatitudinem, non autem de merito quod fuit in secundo instanti; quod inquam fuit meritum ut in termino viae, et ut ultima dispositio ad beatitudinem Illud enim est meritum ex gratia imperfecta, istud autem est meritum ex gratia consummata: sicut et in Christo qui erat simul viator et comprehensor, gratia perfecta erat principium promerendi. Sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iustificatur, et gratiae infusio (secundum doctrinam S. Thomae, *1. 2.* et in *q. de Verit.*) et in rebus naturalibus in eodem instanti est ultima dispositio ad formam, et formae introductio; ita in eodem instanti est meritum ultimum et beatitudo in Angelis.

Ex his patet, rationem Scoti, *dist. 5, Secundi sent.* qua contra S. Thomam probat, non potuisse esse in secundo instanti meritum et praemium bonorum Angelorum, eo quod S. Thomas dicat, meritum praecedere praemium duratione; nullam esse: quia loquitur S. Thomas de merito ut in via, non autem de merito ut in termino

viae, secundum quod ipsemet exponit, *Quodli. 9 art. 8.* — Patet etiam eam rationem nullam esse, qua probat, si omnes Angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicem in secundo instanti, quia videlicet, tunc omnes meruerunt usque ad *nunc* praemiationis; merentes autem usque ad *nunc* praemiationis in illo sunt praemiati: — Dicitur enim, quod mali non meruerunt usque ad *nunc* praemiationis inclusive, immo in illo demeruerunt. Nec est verum, quod in *nunc* praemii sint omnino extra viam: immo, *nunc* in quo primo praemium erant accepturi, erat illis terminus viae intrinsecus, in quo ultimate poterant mereri aut demereri, et simul accipere poenam aut praemium.

Advertendum autem, quod licet Christus per eandem gratiam et esset beatus et mereretur, sicut Angeli in secundo instanti; hoc tamen non fuit eodem modo. Nam Angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem, non autem Christus; sed sibi animae impassibilitatem et gloriam corporis, nobis autem beatitudinem meruit essentialem.

Haec dicta sint sequendo aliorum opinionem, dicentium Angelos bonos in secundo instanti et meruisse, et accepisse beatitudinem.

Diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente S. Thomae esse, quod aliqui Angeli in secundo instanti meruerint: *Primo*, quia in *Prima parte q. 62. ar. 4.* et *5*, tenet, non posse Angelum simul habere fruitionem et suam fruitionem mereri: cum unum sit gratiae imperfectae, alterum vero gratiae perfectae et consummatae; et etiam quia ut dicitur *de Verit. q. ult. art. 6*, ad statum merendi requiritur ut desit sibi id, quod quis mereri dicitur. *Secundo*, quia ipse, ibidem *art. 5*, tenet quod Angeli per unicum actum meritorium ad beatitudinem pervenerunt, *quaest.* vero *63. art. 5. ad 3.* et *4.* et *6*, tenet, quod omnes in primo instanti meruerunt. Ex iis enim duobus expresse sequitur, quod in secundo instanti non meruerint. Nam si in secundo meruerunt, cum etiam meruerint in primo, sequitur, quod non per unum actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem pervenerunt.

Si dicatur, quod loquitur S. Thomas in illis locis de merito ut in via tantum, non autem de merito ut in termino viae: — hoc *non videtur* secundum mentem ipsius esse. Nam *quaest. 63, art. 5.* et *6*, vult quod cum daemones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati, nisi posuissent obstaculum peccando: ergo sola absentia impedimenti sufficiebat, secundum ipsum. ad hoc ut beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Praeterea, cum diligentissime in *Prima parte, quaest. 62*, usque ad *quaest. 65*, exclusive, de beatificatione et damnatione Angelorum determinaverit; si eius intentionis fuisset, duplex extitisse meritum in Angelis, unum ut in via simpliciter, aliud vero ut in termino viae; esset profecto reprehendendus, quod de ista

meritorum diversitate nullam prorsus fecerit mentionem. Cum enim determinaverit Angelum per unum actum meritorium ad beatitudinem pervenire, debuisset sane declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam et *1. 2, q. 112. art. 2*, loquens de praeparatione ad gratiam, cum viderit quod duplex erat ad gratiam praeparatio, una scilicet quae simul est cum gratia, alia quae gratiam praecedit, de utraque, in responsione *ad primum*, fecit mentionem. Cum ergo de uno tantum merito Angelorum mentionem fecerit, dicendum est quod, in ipsis unum dumtaxat fuisse meritum voluit, et illud quidem in primo ipsorum instanti.

Propter quod, sequendo determinationem eius in *Prima parte*, salvo semper meliori iudicio: — *Dicendum* est *primo*, quod in processu Angelorum sive ad beatitudinem sive ad miseriam, *duo* fuerunt instantia; in quorum *primo*, absolute loquendo, nullo modo demereri et peccarè potuerunt, sed bene potuerunt non mereri negative, et mereri, et de facto omnes meruerunt: in *secundo* vero potuerunt absolute et mereri, et demereri, et de facto aliqui demeruerunt, et facti sunt miseri; alii vero facti quidem sunt beati, sed non meruerunt. Quod enim potuerint mereri et non mereri negative, idest nullum habere meritum, patet: quia in primo instanti meruerunt per actum liberi arbitrii, ut dicitur ibidem *1. p. art. 6:* ergo potuerunt non elicere illum actum meritorium: alioquin ille actus non fuisset liber: libertas enim ad opposita se habet: ergo potuerunt carere merito. Quod vero in eodem primo instanti non potuerint peccare et demereri, probat S. Thomas, quaest. praeallegata, *art. 5*, et *de Malo q. 16. ar. 4*, ponens quod in primo instanti erant determinati ad bonum. Quod autem in secundo instanti, absolute loquendo, potuerint mereri, manifeste ex hoc constat: quod cum aliquando mereri potuerint, eo quod essent ad beatitudinem ordinati, et essent creati in gratia; si non meruissent in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruissent. — *Dicendum* est *secundo*, quod hac suppositione facta, quod in primo instanti omnes meruerunt, omnes quidem peccare et demereri potuerunt in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit. Ratio primi est, quia non repugnat quod Angelus in termino viae per peccatum gratia privetur et simul sit confirmatus in malo. Ratio vero secundi est, quia repugnat meritum et praemium in eodem instanti esse, cum (ut dictum est paulo ante) meritum a gratia imperfecta proveniat, praemium vero a gratia consummata.

Sed contra istam determinationem insurgunt *quaedam dubia*.

Primum est: Si posito quod Angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri; sequitur quod, in nullo instanti Angelus habuerit libertatem ad bonum et malum, et per consequens nunquam habuerit plenam libertatem: hoc autem est inconveniens: ergo etc. — Probatur *consequentia:* Nam in primo instanti, secundum hanc opinionem, potuit tantum in bonum; in se-

cundo vero, tantum in malum, sed non dantur plura instantia duobus in via Angelorum: ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum et malum.

Secundum dubium est: Si in secundo instanti boni fuerunt beati, et in illo non meruerunt, mali vero demeruerunt; sequitur quod, via bonorum et malorum Angelorum non fuerit aequalis. — Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cum in ipso nullum habuerint meritum, sed tantum praemium, et sic via eorum fuit tantum per primum instans; mali vero adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt, et ita eorum via per duo instantia duravit.

Tertium dubium est: Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinem, ita operatio demeritoria ad miseriam et damnationem: per meritum enim devenitur ad beatitudinem, per demeritum vero ad damnationem: sed ut dicitur *2. Sent. d. 11. qu. 2. art. 1.*, quandocunque aliquis ponitur in ultima perfectione, quae est beatitudo, operatio eius non est meritoria: ergo quando aliquis ponitur in ultima imperfectione, quae est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria: ergo male ponitur, quod in eodem instanti secundo Angelus peccavit et fuit damnatus.

Confirmatur: quia *2. Sent. dist. 7. q. 1. art. 2.*, dicitur, quod Angeli confirmantur in bono vel malo post conversionem et aversionem.

Quartum dubium est, quia S. Thomas, *Quodli. 9. ar. 8*, et *2. Sent. dist. 5. ar. ult.* tenet, in eodem instanti Angelos meruisse ut in termino viae, et fuisse beatos.

Ad primum dubium dicitur, quod Angelum habuisse libertatem ad bonum et malum in secundo instanti, posito quod in primo meruerit, *dupliciter* intelligi potest: *Uno modo*, de libertate ad bonum meritorium et malum, quod est peccatum. *Alio modo,* de libertate ad bonum absolute, quodcumque sit illud, et ad peccatum.

Si *primo modo* accipiatur, *negatur falsitas consequentis.* — *Dicitur* enim *primo,* quod non derogat liberae naturae secundum se, quod ex aliquo sibi voluntarie addito, tollatur in aliquo instanti usus et exercitium libertatis sibi absolute convenientis. Sicut enim non derogat absolute libertati Sortis, qua potest sedere et non sedere, quod posita voluntaria sessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatem sedendi et non sedendi quantum ad exercitium; quia quando sedet, pro tunc non potest non sedere: ita non derogat absolute libertati Angeli, qua absolute potest mereri et demereri, quod ex actu meritorio ab ipso libere et voluntarie in primo instanti elicito, tollatur exercitium talis libertatis in secundo instanti, inquantum posito merito in primo instanti, sequitur in secundo instanti beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur. — *Dicitur secundo*, quod licet facta illa suppositione, in nullo instanti Angelus possit uti libertate ad bonum et malum

in secundo tamen instanti est ipsa libertas in actu primo et signato, quia est potentia qua poterat absolute bene et male velle, nisi in primo instanti meruisset: sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua posset sedere et non sedere si non sederet in actu . — *Dicitur tertio*, quod licet in nullo instanti Angelus tunc habeat libertatem ad bonum meritorium, et malum, in toto tamen tempore, ex primo et secundo instanti constituto, hanc habet libertatem, inquantum in primo instanti potest mereri, in secundo vero potest demereri.

Si autem intelligatur *secundo modo*, de bono scilicet, in communi et absolute, sive inquam sit meritorium sive non meritorium, *negatur consequentia.* — Ex eo enim quod ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, non tollitur libertas ad bonum et malum simpliciter, sed tantum ad bonum meritorium. Nam in secundo instanti, licet Angelus non posset mereri, poterat tamen converti ad Deum conversione beatifica, quod est quoddam bonum, et averti ab eo, quod est malum.

Ad secundum dubium *negatur consequentia.* — Nam licet bonus Angelus non meruerit in secundo instanti, malus vero demeruerit, non tollitur tamen quin eodem modo secundum instans pertineret ad viam bonorum, sicut ad viam malorum. Dicitur enim quod, via omnium Angelorum ex duobus constabat instantibus, inquantum omnes in primo potuerunt mereri, in secundo vero omnes potuerunt mereri et demereri, absolute loquendo; aut saltem demereri, supposito quod in primo instanti meruerint. — Cum *probatur*, quia boni omnino fuerunt extra viam: — *Dicitur primo*, quod non magis fuerunt extra viam quam mali. Sicut enim mali fuerunt in via, non sicut distantes a termino, sed sicut existentes in termino viae (ipsum enim secundum instans erat terminus viae ipsorum) ita et boni. — *Dicitur secundo*, quod ad hoc quod aliquis Angelus in aliquo instanti sit in via sicut in termino viae, non requiritur quod in ipso mereatur actu aut demereatur, sed sufficit quod in ipso absolute potuerit et mereri et demereri, aut saltem demereri.

Sed non videtur haec responsio difficultatem tollere. Si enim secundum instans pertinebat ad viam Angelorum, sequitur quod, Angelus in secundo instanti esset viator: et per se erat etiam comprehensor, cum in illo esset beatus: ergo simul erat viator et comprehensor: hoc autem est inconveniens; cum hoc soli Christo conveniat; ergo etc.

Respondetur et: — *Dicitur primo*, quod viator proprie dicitur qui est in via sicut distans a termino viae, non autem qui est in via ut in termino viae existens: hoc enim videtur velle S. Thomas, *Quodlibeto* allegato, *ad secundum;* et ideo, quia Angelus bonus in secundo instanti non erat in via, sicut distans a termino, sed sicut existens in termino viae, in quo beatitudinem accepit; ideo proprie

non erat viator, sed comprehensor tantum. — *Dicitur secundo*, quod si accipiatur viator pro eo qui quomodocunque est in via, sive sit ibi ut distans a termino viae, sive ut in termino viae existens, in quo absolute loquendo poterat mereri et non mereri; non est inconveniens dicere, quod in secundo instanti erat simul viator et comprehensor. — Cum autem *dicitur* hoc esse proprium Christo; *respondetur* quod non est verum: nisi accipiendo viatorem pro eo qui est in via, ut distans a termino viae. Christus enim erat viator, inquantum distabat ab impassibilitate animae et a gloria corporis, quam suis operibus merebatur; et erat comprehensor, inquantum simul divina essentia fruebatur.

Ad tertium dubium, *negatur* similitudo in proposito. Licet enim in hoc conveniat meritum et demeritum, quod meritum disponit ad gloriam, sicut demeritum ad miseriam; tamen in hoc differunt, quod meritum iuxta praedicta, aliquid beatitudini repugnans includit, scilicet gratiam imperfectam: demeritum autem nihil includit quod ad damnationem habeat repugnantiam.

Ad confirmationem potest *primo* dici, quod illud dictum S. Thomae intelligitur supponendo quod. in primo instanti non meruerint. Videtur enim in secundo sensu sequi illam opinionem, quod Angelus peccaverit appetendo sibi indebite supernaturalem beatitudinem: secundum quam opinionem (ut superius dictum est) ponitur quod, in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia duntaxat. — Potest et *secundo* dici, quod non intendit S. Thomas ponere aliquod instans post instans aversionis, in quo confirmentur in malo: sed sensus est quod, in ipso actu aversionis stabiliuntur in malo, sicut et in ipso actu conversionis, quae fuit in secundo instanti, fuerunt in bono confirmati.

Ad quartum dubium dicitur, quod in locis allegatis (ut expresse ex ipsis verbis apparet) non loquitur S. Thomas, secundum suam opinionem, sed secundum opinionem eorum qui dixerunt, Angelos post primum instans simul accepisse gratiam et gloriam, quam opinionem in *2. Sent.* dicit, tunc fuisse communiorem. Unde cum multi modi accipiendi beatitudinem assignarentur ab iis qui illam opinionem sequebantur, habendo scilicet eam cum merito, aut absque merito; ostendit ipse, illum modum probabiliorem esse qui ponit, Angelum simul meruisse et fuisse beatum, ponitque modum quo ad dubia insurgentia, salvando illam opinionem, responderi posset: sed sicut eorum opinionem non tenet neque ibi neque in *Prima parte*, sed illam opinionem probabiliorem putat, quae ponit Angelos in gratia fuisse creatos, et prius meruisse, deinde fuisse beatos; ita nec illas responsiones acceptat, immo oppositum earum expresse in *Prima parte* ponit. Quocirca, velle determinationem eius in *Prima parte*, contra verborum sensum ad intellectum eorum

quae in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem, quam non approbat, velle trahere.

Attendendum autem, quod ista instantia quae ponimus ad viam Angelorum pertinere, non sunt accipienda ad modum instantium temporis continui quae raptim transeunt, sed sunt instantia temporis discreti, quae ut alias dictum est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

Secundum istam viam patet rationes Scoti contra S. Thomam, nullas esse. Nam in una supponit nos dicere Angelum in secundo instanti meruisse, hoc autem non dicimus. Cum autem in alia assumit, quod merentes usque ad *nunc* praemiationis, in ipso *nunc* praemium accipiunt; constat hoc falsum esse, si universaliter in omni natura intelligatur: tale enim *nunc*, non est *nunc* praemiationis in Angelis nisi sub hac conditione; si nullum apponatur in ipso impedimentum. Nec est simile de instanti mortis hominis, et de instanti praemiationis Angelorum. Nam homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non-esse, non enim datur ultimum esse rei permanentis; ideo in ipso instanti operari non potest. Angelus autem in *nunc* praemiationis, habet esse, ideo sibi non repugnat et operationem aliquam in ipso habere, et demeritum.

CAPUT CXI.

QUOD SPECIALI QUADAM RATIONE CREATURÆ RATIONALES DIVINÆ PROVIDENTIÆ SUBDUNTUR.

Postquam determinavit S. Thomas, de divina providentia secundum quod ad omnia se extendit; vult de ipsa secundum quod creaturae rationales sub ipsa particulari modo continentur, determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, rationales creaturas aliter per divinam providentiam disponi, quam alias creaturas, secundum quod in conditione propriae naturae ab aliis differunt. *Secundo,* quod etiam aliter disponuntur secundum quod ab aliis differunt finis dignitate, Capitulo 147.

Circa primum, *duo* facit. *Primo* ostendit, creaturas rationales speciali quodam modo divinae providentiae subdi. *Secundo,* de ipso particulari modo, quo divinae providentiae subduntur, determinat in Cap. sequenti.

QUANTUM AD PRIMUM, ponit hanc

CONCLUSIONEM. **Necesse est aliquam rationem providentiae specialem circa intellectuales et rationales creaturas prae aliis creaturis observari.**

Probatur. Creaturae rationales praecellunt alias creaturas in perfectione naturae, et in dignitate finis. Ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur, et alia secundum quam ordinantur caeterae creaturae: — Probatur *antecedens*: quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; caeterae vero creaturae magis aguntur quam agant: et sola ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad ipsum pertingere non possunt, nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem. — *Consequentia* vero probatur; quia omnis ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur. Et declaratur et in artibus, et in regimine civitatis. Nam aliter operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et aliter ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. In regimine etiam civitatis oportet aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam, et aliter artifices, ut bene se habeant circa sua opera.

Ad horum evidentiam *duo* sunt notanda: — *Unum* est, quod nomine rationis hoc loco intelligitur divinae providentiae, et dispositionis ac gubernationis modus; ideo, esse aliquam specialem rationem providentiae circa creaturas rationales, nihil aliud est, quam ipsas particulari quodam modo ordinari et disponi in mente divina, atque etiam particulari modo gubernari. — *Alterum* est, quod non idcirco ponitur hoc loco differentia finis creaturae rationalis, a fine ceterarum creaturarum, quasi Deus non sit omnium craturarum finis (huius enim oppositum ostensum est supra); sed quia, cum Deus sit ultimus omnium creaturarum finis, diversimode tamen est finis rationalis creaturae et aliorum, estque creaturae rationalis nobiliori modo finis quam caeterarum. Aliae enim ad ipsum Deum secundum se sua operatione non pertingunt, sed tantum ad aliquam ipsius similitudinem; craturae vero rationales sua operatione attingunt Deum, dum ipsam Dei essentiam secundum seipsam intelligunt et contemplantur, ipsumque Deum in seipso amant; quo fit ut formalis finis creaturae rationalis, qui nihil aliud est quam operatio qua ipsum Deum secundum se attingit, sit perfectior formali fine caeterarum creaturarum, qui est operatio, aliquam tantum Dei similitudinem participatam attingens.

CAPUT CXII.

QUOD CREATURÆ RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS, ALIÆ VERO IN ORDINE AD EAS.

Ostenso, quod speciali quodam modo creaturae rationales divinae providentiae subduntur, vult S. Thomas de hoc speciali modo determinare.

Circa hoc autem *duo* fa it: *Primo* ponit unum modum qui omnibus substantiis intellectualibus est communis. *Secundo* alium ponit, qui rationalibus tantum, in quibus est pluralitas individuorum, convenit, Cap. seq.

Quantum ad *primum modum, duo* facit: *Primo*, ostendit creaturas rationales propter se provideri, caeteras vero tamquam ad rationales ordinatas. *Secundo* removet quaedam dubia.

Quantum ad primum:

Arguit primo, ex ipso dominio operationis, sic: — Creatura intellectualis, secundum suam cognitionem, est domina sui actus, aliae vero sui actus dominium non habent: Ergo creaturae intellectuales a Deo providentur, quasi propter se a Deo procuratae, aliae vero creaturae quasi ad rationales ordinatae. — Probatur *consequentia*: quia quod ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet; quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis: omnis autem diligentia quae circa instrumentum adhibetur, ad principale agens tanquam ad finem refertur: quod vero circa principale agens vel ab ipso vel ab alio, inquantum est principale agens adhibetur, propter ipsum est: cum instrumentum non quaeratur propter ipsum, sed ut eo principale agens utatur.

Circa id quod dicitur: *intellectualem naturam secundum suam cognitionem esse sui actus dominam*; advertendum est, quod hoc non dicitur quasi libertas formaliter in intellectu resideat; ut enim dicitur *de Verit. q. 24 art. 6*, formaliter residet in voluntate; sed quia radix libertatis est ipse intellectus, ut in eadem quaestione declaratur, *art. 2*: unde, et *1 2, quaest. 17, art. 1, ad 2*, dicitur quod, radix libertatis sicut subiectum est voluntas; sed sicut causa est ratio.

« *Quomodo verum sit quod irrationales creaturae rationem habeant instrumenti, tam per comparationem ad Deum, quam ad creaturas intellectuales.* »

(Dubium) Contra istam rationem instari posset, quod non recte propositum concludat: *Aut* enim non concludit intentum, *aut* oportet subintelligere propositionem quae falsa est: Cum enim dicitur, caeteras creaturas habere rationem instrumenti, quia aguntur tantum; *aut* intelligitur quod habeant rationem instrumenti per comparationem ad Deum, tamquam ad principale agens, ipsis tamquam instrumentis utentem; *aut* intelligitur quod hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales quarum sint instrumenta. Si *primum*, non sequitur quod caeterae creaturae ad rationales ordinentur, sed ad Deum, cuius sunt instrumenta. Si *secundum*, falsum videtur esse quod assumitur, scilicet quod omnes aliae creaturae sint intellectualis naturae instrumenta: — Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad suum finem operetur, sicut per instrumenta operatur artifex. — Et praeterea, cum dicitur, caeteras creaturas agi tantum, ex quo habent rationem instrumenti, intelligitur ipsa agi a Deo, non autem a creaturis intellectualibus: ergo non est intelligendum ipsa esse creaturae intellectualis instrumenta, sed Dei.

Respondetur, quod caeteras creaturas habere rationem ininstrumenti, intelligitur tam per comparationem ad Deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. Ex eo enim quod aguntur tantum, et non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod et sint instrumenta Dei agentis, et etiam creaturae rationalis seipsam libere moventis, et omnia alia in nobilitate excedentis.

Cum autem *instatur primo*, quia non apparet quo modo per omnes creaturas intellectualis natura ad suum finem operetur; — *dicitur* quod, in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam utitur utilitatem aliquo modo; sicut inquit S. Thomas de homine, *2. Sent. dist. 1. q. 1. art. 3*, quod, ex vilibus, et etiam nocivis sibi utilitas provenit, eo quod per hoc humilior fit, et in vilibus Dei gloriam, et sapientiam considerat. Similiter ea quae in usum operis eius non veniunt, in eius utilitatem cedunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel particulari.

Cum *secundo instatur*, quia intelligitur ea agi a Deo, non autem a creaturis intellectualibus; — *dicitur*, quod licet quantum ad actiones naturae agantur a Deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse Dei solummodo instrumenta. Ex eo enim quod aguntur, et suarum operationum dominium non habent, sequitur, et quod Dei sint instrumenta, et quod ab ipso etiam creaturae intellectualis, utpote libere operantis, et ob hoc dignioris existentis, sint instrumenta instituta, tamquam ad eius utilitatem

et ad eius usum ordinata: semper enim imperfectius propter perfectius est.

Secundo arg. Omnis alia creatura servituti nataraliter subiecta est. Sola vero natura intellectualis est libera: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia quod habet sui actus dominium, liberum est: est enim liber qui est sui causa, qui scilicet propter seipsum est et operatur: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. — *Consequentia* vero probatur; quia in quolibet regimine liberis providetur propter seipsos, servis autem, ut sint in usum liberorum.

Tertio arg. Sola intellectualis natura consequitur Deum, qui est ultimus finis universi, in seipso; eum scilicet cognoscendo et amando: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quando sunt aliqua ad aliquem finem ordinata, quae ad illum per seipsa pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem. — *Declaratur* in exercitu, cuius finis est victoria, ad quam milites propter se quaeruntur; custodientes autem equos, et arma facientes, quaeruntur propter milites.

Adverte, quod milites qui ad victoriam ordinantur, dicuntur propter se quaeri, non secundum quod, ly *propter se*, importat rationem finis absolute; repugnat enim ut quaerantur propter victoriam tamquam propter finem, et tamen ipsi sint absolute finis: sed ly *propter se*, excludit ordinem ad aliquid aliud ordinatum ad finem: et est sensus, quod non quaeruntur in usum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed quaeruntur ut suo actu, et sua virtute victoriam consequantur.

Quarto arg. Inter omnes partes universi nobiliores sunt intellectuales naturae, quia magis ad similitudinem divinam accedunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius; aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam earum meliorationem.

Quinto arg. Naturae intellectuales maiorem affinitatem habent ad totum quam aliae naturae; quia unaquaeque est quodammodo omnia, inquantum totius entis suo intellectu cemprehensiva est: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia partes ordinantur ad perfectionem totius, cum propter ipsum sint, non autem econverso.

Advertendum, quod haec ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter universum, et naturam intellectualem. Sicut enim totum universum omnia continet, ita etiam intellectualis substantia sua cognitione totum ens comprehendit: et ideo, sicut entia particularia ad totum universum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem.

Advertendum quoque, quod idcirco de aliis substantiis loquens S. Thomas, addit, ly *solam*, inquiens quod, *solam entis participationem particularem* habent; ne aliquis existimaret, naturam intellectualem non habere entis particularem participationem, sed esse universale ens: habet enim et ipsa particularem entis participationem, quia est ad certum, et determinatum gradum entis limitata: sed ab aliis differt naturis; quia, illa solam entis particularem participationem habent, et non sunt aliquo modo omnia: natura autem intellectualis, quamvis sit ad certum gradum entis secundum esse naturae limitata, est tamen aliquo modo omnia, secundum virtutem cognoscitivam, qua est omnium comprehensiva.

Sexto arg. Secundum cursum naturae substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se, vel ad intellectus perfectionem, vel ad virtutis executionem, et explicationem scientiae, quo modo artifex explicat suae artis conceptionem in materia corporali, vel ad corporis uniti animae intellectuali sustentationem: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi, idest, ita institutum est agi ab auctore naturae.

Septimo arg. Quae semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper sunt, non propter se volita sunt, sed propter aliud: Sed substantiae intellectuales maxime ad hoc accedunt, quod sint semper, cum incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles vero tantum secundum electionem: Ergo etc. — Probatur *maior*: quia quod propter se quis quaerit, semper quaerit, cum quod propter se est, semper sit: quod vero quis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur: esse autem rerum ex divina provenit voluntate.

Circa *probationem maioris* attendendum, quod tamquam convertibilia accipit S. Thomas, *semper quaeri*, et *propter se quaeri:* quia ut dicitur hic, quod propter se est, idest, cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper: et etiam econverso, quod est semper, eius non-esse non est propter aliquid aliud, sed propter ipsum; idcirco cum probandum esset: Quae semper sunt in entibus, esse propter se a Deo volita; assumit, quod propter se quis quaerit, semper quaerit: cum tamen secundum rectum argumentationis modum deberet assumi: quod semper quis quaerit, propter se quaerit. Hoc enim facit ut ostenderet, quantum ad rem attinet, nihil referre utra illarum propositionum assumatur ad maioris probationem, cum sint convertibiles.

Sed **duplex** occurrit **dubium**.

Primum est, circa istam propositionem: *Quod aliquis propter se quaerit, semper quaerit:* Non enim volens sanitatem quae

propter se quaeritur, semper ipsam vult, quia non semper de ipsa cogitat.

Secundum est, circa illam propositionem: *Quod propter se est, semper est*: Nam mundus propter se est, eo modo quo hic accipitur propter se esse, idest, non propter aliquam aliam universi partem, et tamen non est semper; quia accepit initium sui esse; ergo etc.

Ad primum dicitur, quod non est sensus illius propositionis, ut quod propter se quaeritur, semper *actu secundo* quaeratur, ut obiectio supponit: sed quod volitum propter se, semper, *habitualiter* saltem, est volitum; quia quandocumque voluntati proponatur, voluntas illud vult. Cuius ratio est, quia id propter se quaeri dicitur, quod in se sufficientem bonitatem habet ex qua appeti debeat, et non tantum habet bonitatem et appetibilitatem ex ordine ad aliud: tale autem quandocumque proponitur acceptatur a voluntate, et appetitur, cum ratio boni sit ratio appetibilis: et sic sanitas quandocumque voluntati proponitur, appetitur et amatur: non sic autem est de medicina quae non appetitur semper quandocumque proponitur voluntati, sed tunc tantum, quando quis videt se non posse assequi santitatem absque medicina.

Ad secundum dicitur, quod sensus illius propositionis est; quod id quod habet esse *propter seipsum*, et propter propriam bonitatem, non autem habet esse tantum ad aliquam partem universi ordinatum (tamquam videlicet ad hoc tantum productum in esse ut sit alteri utile), in se non habet unde deficere debeat, quantum est ex suo esse; cum non sit productum nisi ad hoc ut sit, non autem ad hoc ut in alterius utilitatem cedat: sed cuius esse est *ad alterum* ordinatum, est determinatum ad tempus in quo utile est ei ad quod ordinatur; ita quod illi non convenit habere esse, nisi quando alterius utilitas exigit: et propter hoc in entibus, quod propter se productum est, habet semper esse postquam est productum; quod autem non propter se, sed propter aliud tantum est productum in esse, non est semper, sed aliquando esse desinit. Obiectio autem procedit ac si ly *semper,* acciperetur ut idem est quod, *absque durationis initio,* quem sensum, loquens S. Thomas de substantiis separatis, excludit, dum non inquit eas absolute semper esse, sed maxime ad hoc accedere, quod semper sint, eo quod sint incorruptibiles.

Circa id quod dicitur: *Substantias intellectuales esse secundum electionem mutabiles;* advertendum quod, non est sic hoc intelligendum, quasi sint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut econverso, de mala in bonam, sicut in hominibus accidit: sed quia inter bonas earum electiones est successio, dum nunc unam rem eligunt, nunc aliam: et similiter est de malis

electionibus, quia inquam, nunc unam malam electionem habent, nunc aliam.

Quantum ad secundum *removet* S. Thomas *quasdam obiectiones* quae fieri possent.

Posset enim **instari ex duobus,** quod non omnia ad creaturas intellectuales ordinentur.

1°. — Tum videlicet, quia ad perfectionem universi ordinantur omnes eius partes.

2.° — Tum quia individua propter proprias species sunt.

Ad primam respondet, quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquantum una deservit alteri. — *Declaratur* in pulmone, qui est de perfectione corporis humani inquantum cordi deservit. Et sic non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi; quia si deessent ea quae substantiae intellectualis perfectio requirit, non esset universum perfectum.

Advertendum, quod licet unius rei sit unus tantum ultimus finis, inconvenit tamen unius esse plures fines subordinatos: sicut rhabarbarum ordinatur ad purgationem cholerae, et ad sanitatem: idcirco non inconvenit alias naturas proxime ad naturam intellectualem ordinari, inquantum sibi ex omnibus aliis naturis aliqua provenit utilitas, et aliquo modo ad sui perfectionem omnia alia exiguntur (ut ostensum est supra); et tamen ulterius ordinari ad perfectionem universi.

Ad secundam respondet, quod individua per hoc quod ad suas species ordinantur, ulterius ordinem ad intellectualem naturam habent; quia nullum corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam speciem humanam: huic autem non posset aliquod corruptibilium deservire, nisi secundum totam suam speciem; et sic ordo corruptibilium ad hominem requirit ordinem individuorum ad speciem.

Advertendum quod, aliter loquendum est de ordine naturae particularis alicuius individui; et aliter de ordine instituentis naturarum universitatem. Non inconvenit enim naturam alicuius individui ordinare aliquod corruptibilium ad unum individuum hominis tantum; sicut virtus digestiva Sortis concoctionem cibi ad ipsius Sortis nutritionem ordinat: sed divina sapientia partes universi ordinans, et producens in esse, non produxit aliquam naturam corruptibilium propter unum hominis individuum tantum, sed propter humanam speciem. Quod ergo hic dicitur de ordine corruptibilium ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo naturae institutore provenientem, non autem de ordine huius naturae particularis, et singularis.

Posset etiam *instari*, quod creaturae intellectuales propter se

a divina providentia non ordinentur, quia tunc non ordinarentur in Deum, et in perfectionem universi:

Sed, *respondet* sanctus Thomas *sequelam* illam *falsam esse*: quia illud non dicitur, quasi non ordinentur ulterius in Deum, et universi perfectionem; sed quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non sunt eis propter alterius utilitatem data: quae vero aliis dantur in eorum usum, ex divina ordinatione cedunt.

Confirmatur conclusio auctoritate Deuter. IV, Psal. VIII, et Sapien. XII (1).

Per hoc autem excluditur error ponentium, peccatum esse occidere bruta animalia. Hoc enim falsum esse constat ex eo, quod per divinam providentiam, naturali ordine, in usum hominis ordinantur, ut patet Genesis IX, 3: *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum; quasi olera virentia tradidi vobis omnia.* — Si vero inveniatur prohiberi in sacra Scriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, aut quia illata laesio animalibus in temporale damnum hominis cedit, aut propter aliquam significationem; sicut ab Apostolo exponitur illud: *de non ligando ore bovis triturantis* (Deuter. XXV, 4); scilicet, quod intelligitur de praedicatoribus, ut de suo labore vivere possint. I Corinth. IX, 9,

Advertendum, ex doctrina S. Thomae *Secunda Secundae*, *q. 64, art. 1. ad. 3*, quod aliquando quidem peccatum est occidere bruta, unde et in sacra Scriptura apponitur poena occisoris, ut patet Exodi XXII, 1, de occidente bovem aut ove malterius: sed tamen hoc non est ratione occisionis ipsius bruti secundum se, sed ratione damnificationis proximi in re sua, quod pertinet ad peccatum furti, aut rapinae. Propterea dicitur hoc loco, aliquando prohiberi in Scriptura brutorum laesio, eo quod inde damnum homini proveniat.

---

(1) *Ne videas solem et lunam, et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub coelo sunt.* (Deut., IV, 19) Et: *Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi*: (Psalm., VIII, 8) Et: *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicatus, et cum magna reverentia disponis nos.* (Sap., XII, 18).

CAPUT CXIII.

QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS, NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED ETIAM SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO.

Secundo loco, ponit S. Thomas modum particularem quo creaturae rationales a divina providentia gubernantur.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* ostendit, rationalem solam ad suos actus dirigi, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. *Secundo,* circa ipsa individua modum divinae gubernationis ponit, Capite sequenti.

Quantum ad primum: — Advertendum quod, actus individuorum naturales, aut quorum principium est in ipsis, sunt actus et individui et speciei, inquantum naturam omnibus individuis communem consequuntur. Sed differunt actus creaturae rationalis ab actibus aliorum. Quia actus aliorum ordinantur ad speciei conservationem et perfectionem, et in eis non attenditur nisi bonum speciei secundum se: et si attenditur bonum individui, hoc non est nisi inquantum ad speciem ordinatur. — In actibus vero intellectualis naturae attenditur non tantum, bonum et perfectio speciei, sed etiam bonum individui secundum se. Et ideo dicitur hic, quod sola creatura rationalis ad suos actus dirigitur non solum secundum quod congruit speciei, sed etiam secundum quod congruit individuo; idest, non solum illius actus Deus propter bonum speciei dirigit, et regulat, sed etiam secundum quod ad bonum individui spectant; quia videlicet, in illa non solum intendit speciei conservationem, sed etiam ipsius individui bonum, etiam si in bonum speciei non cederet.

Arguit autem sic: — **Primo:** Creatura rationalis, scilicet secundum individuum, divinae providentiae substat, sicut secundum se gubernata, et provisa, non solum propter speciem ut aliae creaturae: Ergo directionem a Deo ad suos actus accipit non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum. — Probatur *antecedens;* quia individuum quod gubernatur solum propter spe-

ciem non gubernatur propter seipsum. — *Consequentia* vero probatur; quia cum res propter suam operationem esse videatur, unumquodque ad suum actum gubernatur secundum quod divinae providentiae substat.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod propter se gubernari *dupliciter* accipi potest. *Uno modo*, ut excludit omnem ordinem ad aliud; et sic gubernari propter se excludit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligitur naturae rationalis individuum propter se gubernari: ostensum est enim superius, ipsam intellectualem naturam ad universi perfectionem ordinari. *Alio modo*, ut excludit ordinem ad alterum tantum, quod scilicet non tantum est volitum, et intentum propter alterum, sed etiam propter bonum proprium, ita quod in se habet unde sit volitum, etiam si ad aliud non ordinetur: et sic gubernari propter se, non excludit etiam ordinem ad aliud: potest enim unum et idem, hoc modo, et propter se gubernari, et propter aliud, inquantum videlicet, et ad bonum alterius ordinatur, et etiam in se habet unde sit volitum. Et hoc modo accipitur hoc loco naturam rationalem etiam secundum individuum esse propter se gubernatam, et provisam.

Secundo arg. Si ita non esset, in homine non esset agere vel non agere, sed oporteret, quod naturalem inclinationem communem toti speciei sequeretur. Hoc est falsum: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia in eis quae diriguntur in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est agere, vel non agere: quum ea quae consequuntur speciem sint communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis, naturalia autem non sint in nobis.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod *aliter* loquendum est de ipsa facultate agendi, vel non agendi, et *aliter* de operatione quae huiusmodi subditur facultati. Nam facultas agendi naturalis est homini, et totam speciem consequitur; nec est in nobis ipsam habere, vel non habere; ipsa vero operatio quae huiusmodi subditur facultati, non est naturalis, nec totam speciem consequitur; accipiendo naturale pro eo quod naturam de necessitate consequitur: nulla enim est operatio humana, inquantum huiusmodi, quae quantum ad exercitium de necessitate naturae sequatur. Nam licet intelligere dicatur homini esse naturale, inquantum potentia intellectiva est homini naturalis; non tamen ipsum actu intelligere sic est homini naturale, ut naturam de necessitate sequatur: alioquin oporteret ut homo semper intelligeret, positis iis quae ad agendum necessaria sunt ex parte intellectus; sed est in hominis potestate intelligere actu vel non intelligere; et sic etiam, hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur. — Sensus ergo *consequentiae* S. Thomae est, quod si dirigeretur homo

in suis actibus solum secundum quod ad speciem pertinet, non esset in homine facultas qua posset actionem actu producere, et ipsam operationem praetermittere, sed ipsam naturali necessitate produceret, quia illa operatio consequeretur speciem, et sic esset naturalis et per consequens non esset in hominis facultate.

Tertio arg. In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei. Ergo etc. — Probatur *antecedens* hoc signo: quod actiones illae non sunt similes in omnibus. – *Consequentia* vero probatur; quia cum divina providentia ad omnia singularia, etiam minima, se extendat, in quibuscunque sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod in illis per divinam providentiam regulentur, praeter directionem quae pertinet ad speciem.

Advertendum hoc loco, quod cum actio principio actionis proportionetur, necesse est ubi idem formale principium, et eodem modo se habens invenitur, ut et ibi similis inveniatur operatio: videmus enim, quod omnes artifices eandem artis perfectionem habentes, si secundum illam artem operentur, eodem modo operantur. Cum ergo ea quae ad speciem pertinent, eodem modo in omnibus speciei individuis inveniantur, oportet ut operatio quae speciem consequitur, eodem modo ab omnibus fiat: et si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quae communem speciem consequatur necessario. Et ideo convenienter adducit S. Thomas pro signo, aliquas actiones in hominibus esse praeter inclinationem speciei, quod non in omnibus similes sunt.

Quarto arg. Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; cum habeat intellectum, et rationem unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum, vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus, et locis. Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem, cum tales condiderit, quales aptas esse cognovit, ut per suam gubernationem pervenirent ad finem.

Adverte, iuxta ea quae in praecedentibus dicta sunt, quod differt homo ab aliis animalibus in hoc, quod alia individua animalium sunt tantum propter speciei conservationem producta, et ideo omnes eorum actiones, quibus etiam ipsum individuum conservatur in esse, ad ipsum speciei bonum ordinantur, inquantum per huiusmodi manutentiam individuorum species conservatur; unde non sunt capacia, ad hoc ut dirigantur in suas operationes, nisi quantum, bonum et perfectio speciei exigit. Hominis autem unumquodque individuum non solum est propter speciei conservationem productum, sed etiam propter se, cum anima uniuscuiusque perpetua sit, et immortalis, et corpus ab ea ordinem ad immortalitatem habeat. Ideo, actiones individui humani non solum ad bonum speciei

ordinantur, sed etiam ad bonum, et perfectionem ipsius individui: et propterea unumquodque individuum hominis capax est directionis ad suos actus, non solum secundum quod bonum et perfectio speciei exigit, sed etiam secundum quod exigit bonum, et perfectio individui secundum se; et propter hoc datus est unicuique homini intellectus quo posset percipere quomodo diversis individuis sit diversimode aliquod bonum, vel malum. — Sensus ergo illius antecedentis est, quod sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus, non solum quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quantum ad actus huius individui, inquantum est hoc individuum ab alio hominis individuo distinctum; et non solum secundum quod exigit bonum et perfectio speciei, sed etiam secundum quod exigit bonum, et perfectio individui inquantum huiusmodi.

Quinto arg. Creatura rationalis participat divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus propriis, et etiam alia: Ergo gubernatio actuum creaturae rationalis, inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinent. — Probatur *consequentia*; quia inferior providentia subditur divinae quasi supremae. — *Antecedens* vero probatur: quia creatura rationalis sic divinae providentiae subiacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest.

Circa istam propositionem: *Creatura rationalis rationem providentiae cognoscere potest;* considerandum est, quod hic per rationem providentiae, *duo* possumus intelligere: scilicet, *aut* rationem et causam gubernationis rerum a Deo, quae gubernatio etiam quandoque providentia nominatur: *aut* conceptionem divini intellectus de ordine rerum in finem, quae providentia dicitur. — *Primo modo*, sensus est, quod cognoscit propter quid talis res sic gubernatur, talis vero sic; puta, quod corpora inferiora Deus gubernat per corpora coelestia, quia coelestia sunt nobiliora, et excellentiora, utpote incorruptibilia. *Secundo* vero *modo* sensus est, quod homo cognoscit ipsam dispositionem divini intellectus de rerum ordine in finem, et sic est constructio intransitiva, ut sit sensus: cognoscit rationem providentiae, idest rationem quae est ipsa providentia: nam providentia ratio quaedam est, ut ex superioribus constat. — Utroque modo dictum S. Thomae possumus interpretari, quia ex utroque sensu optime sequitur intentum. Ex hoc enim, quod homo cognoscit ordinem divinae gubernationis existentem in rebus, habet, ut seipsum et alia ad similitudinem divinae gubernationis possit gubernare. Similiter, ex hoc quod cognoscit ipsam divinam providentiam, quae est in mente divina, potest gubernare se et alia; quod brutis non convenit quae talem cognitionem non habent.

Sed licet uterque sensus adaptari possit literae, *secundus* tamen videtur magis intentus ex illa dictione, *utcumque*, apposita; cum

ait, creaturam rationalem sic subdi divinae providentiae, quod rationem providentiae *utcumque* cognoscere potest; idem enim videtur esse ac si diceret: non potest quidem creatura rationalis perfecte cognoscere rationem divinae providentiae, cognoscendo videlicet, ipsam divinam mentem ut in se est, quemadmodum neque alia divina perfecte cognoscere possumus; sed tamen potest, aliqua ex parte, huiusmodi rationem studio et diligentia deprehendere. Et ideo cum ad hanc cognitionem elevetur, ut rationem gubernationis divinae aliquo modo cognoscat, sibi etiam convenit ut ad similitudinem divinae providentiae et gubernationis quam cognoscit, seipsum et alia gubernet, divinae gubernationis regulas imitando.

Sexto arg. Anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sed etiam secundum individuum: Ergo actus rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus. — Probatur *consequentia*: quia actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali.

Advertendum, quod ex conclusione hic illata, et in praecedenti ratione, habetur sensus conclusionis propositae. Cum enim actus huius hominis particularis, sint et actus hominis, et actus huius hominis, huiusque personae; cum dicitur, quod sola creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui; intelligitur quod actus creaturae rationalis non solum diriguntur a Deo, inquantum sunt actus hominis, idest, quantum ad id quod convenit ipsis, ex eo quod sunt actus habentis naturam humanam; sed etiam, inquantum sunt actus huius personae, inquantum est haec; idest, quantum ad id quod convenit ipsis, ut huius singularis hominis ab aliis distincti sunt actus.

Advertendum etiam, quod haec ratio supponit id quod in praecedentibus rationibus est ostensum, scilicet, quod ea quae sunt semper, sunt propter se provisa.

Circa *probationem consequentiae* considerandum est, quod licet eadem forma hominis sit forma corporea, anima vegetativa, anima sensitiva, et anima rationalis, et omnium huiusmodi formarum operationes exerceat; tamen illi actus sunt proprie hominis, inquantum homo est, quia ab ipsa forma inquantum rationalis est proveniunt; et quia persona, proprie loquendo, in hominibus est ipsum individuum hominis, inquantum rationale est: ideo convenienter inquit S. Thomas, actus personales creaturae rationalis, illos proprie actus esse, qui ab anima rationali, inquantum scilicet rationalis est, proveniunt.

Confirmatur conclusio, quia in Scripturis specialiter Deo hominum cura attribuitur, ut in Psalm. VIII, 5: *Quid est homo, quod memor es eius, aut filius hominis quoniam visitas eum?* Et Primae, Corinth. IX, 9. *Numquid de bobus cura est Deo?* Ut scilicet

ostendatur Deus habere de humanis actibus curam etiam inquantum personales sunt; quod brutis minime convenire constat.

« *De ratione cur homines, licet dirigantur a Deo quoad suos actos, plures damnentur quam salventur: et in quonam differat natura humana ab angelica quantum ad hoc.* »

Circa *conclusionem* in hoc capite multipliciter probatam, **dubium** non parvum occurrit:

Si enim homo sub divina providentia propter se cadit, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad individua; sequitur, quod plures homines salventur quam damnentur: sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum, cum sit magna hominum multitudo infidelium qui omnes damnantur; et ex Christianis damnentur etiam quam plurimi; ergo etc. — Probatur *consquentia*: quia omne quod est provisum, praesertim propter se, consequitur finem, ut in pluribus, nisi sit providentia errans.

Respondetur, quantum haberi potest ex doctrina S. Thomae, *Primo Sent. dist. 39, quaest. 2, art. 2, ad 4*, quod *consequentia est falsa.* — Ad cuius *probationem* dicitur, quod assumptum non est verum de eo quod ad utrumlibet se habet in operando ad finem, quod inquam, operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium; licet sit verum de eo quod per naturam quae est ad unum determinata operatur. Homo autem inquantum est intellectualis naturae non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad utrumlibet se habet: ideo non sequitur ratio.

Sed contra istam responsionem instari potest, quia tunc ratio S. Thomae, *Prim. part. quaest. 64, art. 9*, qua probat, quod plures Angeli permanserunt quam peccaverint, nulla esset. — Arguit enim sic: Peccatum est contra naturalem inclinationem; sed quae contra naturam fiunt, in paucioribus accidunt, cum enim natura consequatur effectum suum vel semper vel ut in pluribus; ergo etc. — *Dicetur* enim, iuxta datam responsionem, quod et *minor* est falsa, et etiam quod ad eius *probationem* assumitur, de iis quae fiunt contra naturam ad utrumlibet se habentem, cuiusmodi est natura angelica. Vel ergo haec ratio non concludet, vel etiam verum erit in omni natura libera, quod pro maiori parte suum finem consequetur.

Ad hoc *dubium, duplex* mihi occurrit *responsio.*

Prima haberi potest in *Primo Sent.*, loco allegato, et est: quod *duplex* est agens liberum, et ad utrumlibet se habens: *Quoddam* quidem cui innatum est principium, et perfectio dirigens in rectam operationem, et ideo est perfectum, et completum agens in se; et hoc modo natura angelica est agens liberum, cum illi omnes habitus sint naturaliter concreati. *Aliud* vero, est agens liberum cui perfectiones secundae, quibus dirigitur ad operandum, non sunt

innatae, sed est in potentia ad illas, et ideo non est agens perfectum, et completum; et hoc modo natura humana est agens liberum. Est enim anima intellectiva in principio veluti materia prima, ut inquit Commentator (*comm. 5, et 14*), et veluti tabula in qua nihil est descriptum ut dicitur, III *De anima*(*cap. 3*).Cum ergo negatum est illud assumptum de agente libero, et ad utrumlibet se habente, intelligitur de agente libero *secundo modo,* cuiusmodi est homo; non autem de agente libero *primo modo,* cuiusmodi est Angelus. — Ideo ratio assumpta in *Prima parte,* concludit optime de Angelo; quia licet haberet libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad utrumlibet, cum per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum; non autem concluderet de homine qui a principio est omnino ad utrumlibet se habens respectu cuiuscumque operis recti, licet in bonum absolute aliquo modo inclinetur, et est agens a principio suae originis incompletum.

Secunda responsio haberi potest *Prima parte,* loco allegato, *ad primum.* — *Aliter* enim loquendum est de Angelo, et *aliter* de homine: nam, cum in Angelis sit sola natura intellectualis, peccatum quod est contra naturam intellectualem, est contra totam naturam Angeli; et quia quod est contra totam aliquam naturam, in paucioribus accidit, ideo pauciores de Angelis peccaverunt. In homine vero, quia est non solum natura intellectualis, sed etiam natura sensualis, peccatum quod directe est contra naturam intellectualem, non est contra totam hominis naturam, quia non est contra sensualem : ideo peccatum potest esse in pluribus, dum homo, praetermisso bono rationis, sequitur, secundum naturae sensitivae inclinationem, bona sensibilia, quae sunt pluribus nota quam intellectualia.

Nec *obstat* quod, natura sensitiva nata est regulari ratione, et sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitivam. — *Dicitur* enim, quod licet peccatum sit contra naturam sensitivam, ut ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitivam, ut sensitiva est: quia ut regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem: et sic etiam peccatum contra naturam sensitivam, ut regulabilem ratione, est esse contra naturam rationalem, non autem contra naturam sensitivam, ut sensitiva est; et per consequens, non est contra totam hominis naturam.

CAPUT CXIV.

QUOD DIVINITUS HOMINIBUS LEGES DANTUR.

Postquam ostendit S. Thomas quod creatura rationalis quodam particulari modo sub divina providentia cadit, inquantum dirigitur non tantum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum individui congruentiam; ulterius de ipso modo divinae gubernationis circa rationalia individua, inquantum huiusmodi, determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod ad Deum pertinet hominibus leges dare. *Secundo,* quod ad ipsum pertinet homines punire vel praemiare, Cap. 140.

Circa primum, *duo* facit. *Primo* ostendit, necessarium fuisse ut hominibus divinitus darentur leges: *Secundo,* ad quod lex divina tendat, manifestat Capit. sequenti.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio: **Necessarium fuit homini divinitus legem dari.**

Probatur sic, **primo.** Actus rationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigantur: Sed hoc dicimus legem; Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia sicut actus irrationalium diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus diriguntur a Deo secundum quod pertinent ad individuum.

Advertendum, quod *lex,* ut in sequentibus dicitur, nihil aliud est quam *regula, et mensura, qua aliquorum actus diriguntur et gubernantur*: ideo hoc loco inquit S. Thomas, quod legem dicimus id quo homines in suis personalibus actibus diriguntur.

Secundo prob. Rationalis creatura sic divinae providentiae subditur, quod etiam illius quandam similitudinem participat, inquantum et se in suis actibus, et alia gubernare potest: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

Advertendum est, huius rationis efficaciam in hoc consistere, quod sicut omnia quae sunt in universo, quadam lege et regula a

Deo gubernantur, cum ipsa divina providentia sit omnium lex, et regula; ita cum actus humani ab ipso homine, quandam participatam similitudinem divinae providentiae habente, gubernentur; necesse est, ut homo aliquam habeat a Deo regulam, et legem, qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quaedam divinae providentiae participatio.

Tertio prob. Illis solum convenit dari legem, qui sui operis rationem cognoscunt: Hoc autem soli convenit rationali creaturae: Ergo illi soli fuit conveniens legem dari. — *Maior* probatur: quia lex est quaedam ratio, et regula operandi.

Circa *probationem maioris* considerandum est, ex doctrina S. Thomaè, *Prima secundae, quaest. 90, art. 1, ad 2*, quod ratio hoc loco accipitur pro eo quod per actum intellectus constituitur, quo modo omnis conceptus per actum intellectus productus, sive complexus, sive incomplexus, dicitur ratio. Ille ergo conceptus quem ratio practica format de actionibus exercendis, qui conceptus est quaedam universalis propositio de agendis, dicitur ratio, et regula actionis; quia secundum quod intellectus determinat aliquam actionem oportere fieri, ita est exercenda. Nihil ergo aliud est dicere, legem esse rationem et regulam operandi, quam legem esse conceptionem intellectus practici secundum quam operatio est dirigenda, et regulanda, quemadmodum et operatio artificialis per artem in mente artificis existentem regulatur. — Ista ratio, et ea quae immediate sequitur, probat non solum hominibus oportere leges dari, sed etiam quod solis hominibus inter animalia sint dandae.

Quarto prob. Illis danda est lex, in quibus est agere et non agere: Hoc autem soli creaturae rationali convenit; Ergo etc.

Advertendum, quod ratio quare illis tantum danda est lex, in quorum potestate est agere vel non agere, est, quia ut dicitur *Prima seeundae*, quaestione et loco allegato, lex regula quaedam est, et mensura actuum, secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Ad illa enim ad quae quis ex naturae necessitate inducitur, non oportet ut per legem superadditam naturae inducatur, et multo minus necessarium est ut per legem ab illis retrahatur, cum impossibile sit, ut non fiant eo modo quo naturae necessitas exigit: unde, et brutis non datur proprie lex, quia naturali instinctu ad suas actiones aguntur. Sed ad ea quae quis potest agere et non agere, induci quis potest ut agat, aut etiam ne agat retrahi: ideo, circa ea necesse est dari legem, ut per ipsam fiat actuum liberorum directio.

Quinto prob. Creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia ab eo unusquisque legis capax, legem suscipit, a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce

exercitus. Huius autem ratio est, quia cuiuslibet operis ratio a fine sumitur, lex autem ratio operis est.

Confirmatur conclusio auctoritate Hieremiae, XXXI, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum.* Et Ofeae, VIII, 12: *Scribam ei multiplices leges meas.*

CAPUT CXV.

QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER ORDINAT HOMINEM IN DEUM.

Postquam ostendit S. Thomas, necessarium fuisse, ut homini a Deo lex daretur; nunc vult ostendere quid sit illud quod divina lex intendat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quid intendat de necessitate praecepti. *Secundo,* quid intendat de utilitate consilii, Capitulo centesimo trigesimo.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* determinat de praeceptis, quae praesupponuntur praeceptis Decalogi, quae sunt praeceptum amoris, et praeceptum fidei, ut dicitur, *Prima secundae, quaest. 100, a. 4, ad 1.* — *Secundo*, de praeceptis Decalogi determinat, Capitulo centesimo decimo octavo.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod homo per divinam legem ordinatur ad Deum. *Secundo,* quomodo ad Deum ordinatur, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio. **Lex divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.**

Probatur sic **primo:** Finis quem Deus intendit, est ipsemet Deus: Igitur lex divina hominem in Deum principaliter ordinare intendit. — Probatur *consequentia;* quia unusquisque legislator ad suum finem homines per leges principaliter inducere intendit, ut patet in duce exercitus, et rectore civitatis.

Secundo prob. Finis humanae creaturae est adhaerere Deo, cum in hoc eius felicitas consistat: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia cum lex sit quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita, et gubernatio Dei providentis singula ad proprios fines ducat, per legem divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur.

Ad horum *evidentiam*, — *Attendendum primo*, quod licet divina providentia quantum ad entitatem quam dicit in Deo, sit una simpliciter, et nullam in se pluralitatem habeat, sicut et divina scientia; ex parte tamen obiectorum ad quae terminatur, multiplicitatem habet, quia multa sunt quae sub providentia cadunt, et variis modis ad suos fines perducuntur; et sic possumus dicere in Deo esse plures providentias, et plures rationes ordinis rerum in finem. Verbi gratia, quod ratio ordinis corporum coelestium in finem suum est una providentia, sive una ratio providentiae divinae: et ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines, est alia providentia, et alia ratio providentiae divinae: et similiter, ratio ordinis humanorum actuum in finem, est alia divinae providentiae ratio. Propter hoc ergo dixit S. Thomas, quod, *lex est quaedam ratio divinae providentiae*, non autem, quod sit absolute ratio divinae providentiae; ut inquam, ostenderet legem divinitus datam non esse universaliter divinam providentiam, secundum scilicet, quod ad omnia provisa se extendit, sed etiam divinae providentiae particularem rationem qua humani actus perducuntur ad finem.

Attendendum secundo, ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 90, art. 4,* quod ad hoc ut ratio aliqua, et ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur ut promulgetur, et ipsa promulgatione in notitiam hominum, quibus talis lex imponitur, deveniat, alioquin vim obligandi non haberet. Idcirco legem divinitus datam explicans ait, quod est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita; idest, promulgata, et in hominum notitiam per Moysen, et alios atque per sacram Scripturam deducta.

Tertio prob. Illi actus a lege divina praecipue intenduntur, qui sunt optimi: Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores: Ergo etc. — Probatur *maior;* quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos efficere: unde, et praecepta legis debent esse de actibus virtutum.

Circa istam propositionem: *Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos facere;* advertendum, ex doctrina S. Thomae, *1-2, quaest. 92, art. 1,* quod intelligitur hoc aut simpliciter, aut secundum quid. Si enim legislator intendat bonum simpliciter, tunc intendit facere subditos simpliciter bonos: si autem intendat bonum utile vel delectabile sibi, vel divinae iustitiae repugnans, tunc intendit facere bonos non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen, ut scilicet subditi sint bene obedientes suo regimini, quod est bonum in ordine ad tale regimen. Bonus tamen legislator semper intendit bonos simpliciter facere.

Quarto prob. Lex divinitus data ex hoc apud homines effi-

caciam habet. quod homo subditur Deo: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia non arctatur lege regis, qui ei subditus non est. — *Consequentia* vero probatur: quia illud praecipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet.

Sed *videtur* ista ratio non valere. Propter hoc enim quod lex divina efficaciam habet ex eo quod homo subditur Deo, non sequitur nisi quod praecipuum in divina lege est. ut homo sit subditus Deo: hoc autem non est adhaerere Deo, quod intendebatur. Aliud enim est esse alicui subditum, et aliud illi adhaerere.

Respondetur, quod ratio optime procedit. Adhaerere enim hoc loco, non sumitur secundum situs propinquitatem, sed secundum mentis adhaesionem: et ideo subditum esse Deo per obedientiam, qua aliquis se divinae legi voluntarie subiicit, idem est, quod Deo per voluntatem adhaerere: et propterea dum infertur unum, idem est ac si alterum inferretur.

Confirmatur conclusio auctoritate Deuteronomii X, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto cordo tuo, et in tota anima tua.*

CAPUT CXVI.

QUOD FINIS LEGIS DIVINÆ EST DILECTIO DEI.

Secundo loco ostendit S. Thomas, qualis sit adhaesio quam divina lex intendit.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod talis adhaesio est per amorem. *Secundo*, quod est etiam per fidem, Capit., decimo octavo.

Quia autem in Dei amore amor proximi continetur: *Primo* probat, quod divina lex hominem ad Dei amorem ordinat. *Secundo*, quod ad amorem proximi, Capite sequenti.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Intentio divinae legis principaliter ordinat ad amandum Deum.**

Et **arguit** sic **Primo:** Homo principaliter adhaeret Deo per amorem; Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia intentio divinae legis principaliter est ad hoc, ut homo Deo adhaereat. — *Antecedens* vero probatur: quia cum intellectu et voluntate solum, homo adhaerere Deo possit, non autem secundum inferiores vires; adhaesio

quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est per voluntatem, per quam homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit: voluntas autem, ei cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum sibi imminens si non adhaereat: ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum; quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud.

Ad huius rationis *evidentiam* considerandum est, quod actum quo voluntas alicui adhaeret, dupliciter considerare possumus. — *Uno modo*, per praecisionem ab actu intellectus apprehendentis volitum. *Alio modo*, ut actum intellectus includit, inquantum non est nisi rei cognitae. Si accipiatur per praecisionem secundum quod ab actu intellectus formaliter distinguitur; sic per voluntatem non maxime homo Deo adhaeret, absolute loquendo, sed magis per intellectum, cum cognitio fiat per hoc, quod cognitum recipitur in cognoscente, et intellectus in actu sit intellectum in actu: velle autem sit inclinatio in rem volitam. Si vero accipiatur per inclusionem actus intellectus, sic maior adhaesio est per voluntatem quam per intellectum: magis enim Deo adheret qui Deum in seipso habet per cognitionem, et in eo per amorem aliquo modo quiescit, quam qui tantum cognoscit Deum, et ipsum non amat; et hoc modo accipit S. Thomas, maiorem esse adhaesionem per voluntatem ea quae est per intellectum: quod patet ex eo, quod ait, adhaesionem quae est per intellectum, accipere complementum per eam quae est voluntatis. Ex hoc enim dat intelligere, quod maior est adhaesio per voluntatem et intellectum simul, quam adhaesio quae est per solum intellectum; quia illa quae est per intellectum tantum, caret complemento suae perfectionis; quae vero per intellectum est, et voluntatem, habet suae perfectionis complementum.

Secundo arg. Amor summi boni maxime facit bonos: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia finis cuiuslibet legis, et maxime divinae, est homines facere bonos. — *Antecedens* vero probatur sic: Homo dicitur bonus ex eo quod habet bonam voluntatem per quam reducit in actu quicquid boni, scilicet superadditi, est in ipso: voluntas autem bona est ex eo, quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis: Ergo quanto magis huiusmodi bonum voluntas vult, tanto magis homo est bonus: sed magis vult homo quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum; cum volitum per timorem mixtum sit involuntario: Ergo etc.

Tertio arg. Bonitas hominis est per virtutem; cum haec bonum faciat habentem: unde et lex intendit facere virtuosos, et praecepta legis sunt de actibus virtutum: Ergo amor boni est ultimum intentum in lege divina: — Probatur *consequentia*; quia de

conditione virtutis est, ut virtuosus, et firmiter, et delectabiliter operetur, quod maxime facit amor.

Adverte, quod haec ratio supponit intentionem legis esse ut homines bonos efficiat: sic enim cum homo sit bonus ex eo quod per amorem virtutis operatur, quia bonus est per virtutem, virtus autem exigit ut per amorem operetur, alioquin non operaretur firmiter, et delectabiliter, quod est de ratione virtutis; optime sequitur, intentionem legis divinae esse, ut homo diligat, et maxime, summum bonum qui est Deus.

Quarto arg. Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. — Ergo intendunt ut perfectissime moveantur. Ergo intentio totius legislatoris est, ut homo Deum amet. — Probatur *prima consequentia*; quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit, scilicet quantum potest, et quantum natura effectus exigit. — *Secunda* vero probatur; quia qui tendunt in Deum ipsum amando, perfectissime moventur in ipsum. Huius autem ratio est, quia in omnibus quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur, quanto magis participat de motione, et similitudine primi moventis: Deus autem qui est divinae legis dator, omnia facit propter amorem suum.

Confirmatur auctoritate I ad Timotheum, I. 5: *Finis praecepti est charitas*, et Matthaei XXII, 37, 38 (1).

Ex his *infert* S. Thomas, convenienter legem novam, tamquam perfectiorem, dici legem amoris, veterem vero legem, tamquam imperfectiorem, dici timoris legem.

Circa hoc corollarium, **dubium** occurrit. Lex enim vetus ita est lex hominibus a Deo data, sicut lex nova quae est lex Evangelii: sed ostensum est legem divinam ad amorem Dei homines ordinare, non autem ad timorem: ergo lex vetus non debet dici magis lex timoris quam amoris: aut si timoris lex dicenda est, falsum est, quod lex divina ad amorem ordinet, universaliter loquendo.

Ad huius *evidentiam* considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Prima secundae, quaest. 107, art. 1*, quod lex vetus, et nova, non sic distinguuntur quasi sint duae leges omnino duos habentes fines; immo ipsarum unus est finis, scilicet, ut homines subdantur Deo; sed distinguitur sicut perfectum, et imperfectum in eadem specie. Lex enim vetus imperfectior est lege nova, et remotius ordinat ad finem legis: et ideo lex vetus quae dabatur imperfectis, dicebatur lex timoris, quia inducebantur homines ad observantiam praeceptorum, et subiectionem Dei per poenarum comminationem. Lex autem nova, quae datur perfectioribus, dicitur lex amoris, quia cum eius principalitas consistat in ipsa gratia cordibus indita, non

(1) Dicitur enim ibi, quod *maximum et primum mandatum* in lege est: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in totà mente tua.*

propter timorem poenarum, sed propter amorem virtutis et Dei, inducit homines ad praeceptorum observantiam. Unde, etsi praecepta charitatis darentur in lege veteri, non tamen ipsa lex ad hoc inclinabat, ut propter amorem divina observarentur praecepta: in lege autem nova dantur praecepta charitatis, et per ipsam legem, quae principaliter consistit in gratia Spiritus Sancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se, tamquam ad aliquid proprium, ut propter amorem Dei illi sit subiectus, illique per amorem inhaereat.

Quod ergo dictum est, legem divinam ad hoc tendere, ut homo Deum diligat, intelligendum est de lege divina secundum suam perfectionem sumpta, non autem de ipsa secundum quod imperfectioribus datur: et ideo infert S. Thomas, quod lex nova tamquam perfectior dicitur lex amoris, ac si diceret: cum dictum est legem divinam ad amorem Dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex nova, et lex Evangelii in cordibus hominum descripta; unde dicitur lex amoris. Non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex vetus in tabulis descripta, quae lex timoris dicitur. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

CAPUT CXVII.

QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI.

Cum ostensum sit, quod homo per divinam legem ordinatur ad Deum; vult nunc ostendere S. Thomas, quod per ipsam etiam ad proximi amorem ordinatur.

Et **arguit** sic **primo:** Communicant homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus, hoc est, per divinam legem ordinantur: Ergo oportet ut uniantur ad invicem mutua dilectione. — Probatur *consequentia;* quia oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis.

Adverte, quod efficacia huius rationis in hoc consistit, quod intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem divina intendit homines ad amorem Dei ordinare tamquam ad finem, convenientiamque hominum ad hunc ultimum finem concomitatur mutua hominum dilectio, sicut et in omnibus aliis videmus, quod communicantia in uno fine mutuo se diligunt, ut homines unius artis: Ergo et divina lex mutuam hominum dilectionem intendit.

Secundo arg. Homines dilecti sunt a Deo, quibus suiipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit: Ergo oportet ut sicut aliquis est dilector Dei, ita et proximi dilector fiat: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et omnes qui coniuncti sunt ei.

Adverte hic, ne errandi occasionem sumas, quod non sic accipiendum est, quod hic dicitur, Deum praedisposuisse fruitionem sui hominibus tamquam ultimum finem, quasi substantia ultimi finis sit ipsa Dei fruitio, ut a visione praescindit; sed quia fruitio est complementum ultimi finis, sicut decor complet iuventutem. — Aut etiam dicendum, quod nomine ultimi finis non accipit S. Thomas ipsam solam beatitudinis substantiam, sed ipsam beatitudinem omni ex parte; idest, tam accidentaliter quam essentialiter completam: et nomine fruitionis non accipit ipsum actum voluntatis praecisum, sed aggregatum ex visione Dei, et delectatione: tunc enim verissimum est, quod completa beatitudo, et ultimus finis consistit in fruitione Dei, idest, divinae essentiae

visione, et delectatione talem visionem concomitante, ut in praecedentibus est ostensum (*cap. 26*).

Tertio arg. Homo indiget ab aliis hominibus iuvari ad consequendum ultimum finem, cum sit animal sociale: Sed hoc fit convenientissime mutua dilectione inter homines existente: Ergo ex lege quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur nobis mutua dilectio.

Adverte, fundamentum huius rationis esse, legem divinam quae homines movet, et inducit ad ultimi finis consecutionem, ordinari etiam ad illud quod maxime conveniens est ad consequendum finem: statuens enim finem ordinat etiam ea quae ad finis consecutionem maxime conveniunt; mutua autem dilectio inter homines convenientissime confert ad ultimi finis consecutionem; quia ea existente, unus homo ab aliis maxime iuvatur in consecutione finis; ideo lex divina ordinatur etiam ad proximi dilectionem.

Quarto arg. Lex divina ad hoc ordinat homines ut divinis vacent; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia ad hoc, quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate, et pace: ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur.

Quinto arg. Est omnibus hominibus naturale, ut se invicem diligant, ut multis signis constat; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae, *1. 2, quaest. 98, art. 6,* quod lex divina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, quae propter exuberantiam peccatorum erat obscurata; et primo data fuit lex vetus, tamquam imperfecta, deinde lex nova tamquam perfecta, ut homines per imperfectam legem ad perfectam manuducerentur. Idcirco inquit S. Thomas hoc loco, quod lex divina datur homini in auxilium legis naturalis.

Confirmatur conclusio auctoritate Ioan. XV, 12: *Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem.* Et I Ioan. IV, 21: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et Matth. XXII, 39: *Diliges proximum tuum sicut seipsum.*

CAPUT CXVIII.

QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR.

Postquam ostendit S. Thomas, quod lex divina ad Dei amorem hominem ordinat; consequenter ostendit, quod etiam ipsum ordinat ad fidem. — Et ponit hanc

Conclusionem: **Per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.**

Probatur sic primo: Dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intellectualem. — Declaratur ex similitudine amationis corporalis. (1) Sed visio illius spiritualis intelligibilis, qui est Deus, haberi non potest a nobis, nisi per fidem, et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit, eo quod naturalem rationem excedat. Igitur etc.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum superius ostensum est legem divinam inducere homines ad amorem secundum suum statum perfectum; idest, secundum quod data est tempore gratiae; illud intelligendum est de amore Dei quo diligitur tamquam ultimus nostrae beatitudinis finis; ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus Deum esse nostrae ultimae beatitudinis obiectum; ideo lex divina quae primo nos ad Dei amorem inducit, secundario etiam ad rectam inducit fidem, sine qua Deum amare non possemus. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Advertendum ulterius, quod amor proprie dicitur in appetitu sensitivo, licet etiam ad appetitum intellectivum transferatur, ut habetur *Tertio Sent. dist. 27, quaest. 2, art. 1;* dilectio autem, dicitur in appetitu intellectivo; quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitivum pertinet, inquantum huiusmodi; amor vero rei spiritualis ad voluntatem; amorem rei corporalis vocavit S. Thomas amationem, quo significatur exitus in actum amoris sensitivi, amorem vero rei spiritualis dilectionem appellavit.

Attendendum etiam, cum dicitur: amationis corporalis principium esse visionem quae est per oculum: aut quod non loquitur

---

(1) Cuius principium est visio, quae est per oculum corporalem.

S. Thomas, de amatione corporali universaliter, sed de aliqua; de ea scilicet qua aliquis in rem visam inclinatur: aut nomine visionis per oculum, omnem sensitivam apprehensionem intelligit. Ponit autem visionem per oculum, quia per hanc praecipue, homines ad amorem inducuntur.

Secundo prob. Lex divina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus Deo: Ergo etc. — Probatur *consequentia*, quia sicut subditur homo Deo, amando quantum ad voluntatem; ita credendo quantum ad intellectum, non autem aliquod falsum credendo; quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tamquam scilicet credendum.

Sed occurrit **dubium.** Videtur enim quod lex divina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cum Deus praecepit Abrahae ut suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se occidendum, quod tamen erat falsum; ergo etc.

Dicitur, quod per illud praeceptum non inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se interficiendum, nisi sub hac conditione, nisi praeceptum revocaretur: et hoc verum erat, non autem falsum. Nam vere erat ab ipso interficiendus, nisi Deus praeceptum revocasset. Quomodo autem fidei non possit subesse falsum, ostendit S. Thomas, *2-2, q. 1, art. 3,* et *3, Sent. dist. 24, quaest. 1, art. 1.*

Tertio prob. Qui errat circa Deum, non cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid loco Dei: Ergo qui errat circa Deum, nec amare ipsum potest, nec desiderare: Sed lex divina ad hoc tendit ut homines Deum ament et desiderent: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia secundum quod aliquid cognoscitur secundum hoc amatur, et desideratur. — *Antecedens* vero probatur ex differentia inter composita, et simplicia: quia in compositis qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi rem non cognoscat simpliciter, cognoscit tamen eam secundum quid, puta secundum genus; in simplicibus autem, cuiusmodi est Deus, quilibet error, scilicet circa essentialia, totaliter excludit rei cognitionem.

Ad huius rationis evidentiam, *considerandum primo,* quod omnibus simplicibus commune est ut ex pluribus partibus eorum essentia non componatur. Ideo quamvis in rebus simplicibus creatis accipiatur genus, et differentia inquantum in ipsis esse differt ab essentia secundum propinquitatem, ad quod per remotionem illa accipiuntur, ut in superioribus est ostensum; in ipsis tamen, generi et differentiae diversae partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur a materia, et differentia a forma. Ideo, non potest errare quis circa differentiam ipsarum, remanente cognitione ipsarum secundum genus quantum

est ex parte rei; quia remota differentia ab ipsis, quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius a quo sumatur genus, cum ab eodem utrumque sumatur. Unde siquis existimaret intelligentiam moventem orbem Saturni, esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentiae substantiam; quia ipsum genus substantiae non sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente, quam eius differentia quae est incorporeum: et ideo errore circa differentiam eius existente, non remanet aliquid apprehensum de ipsa ex parte rei quod generi eius correspondeat. Etsi enim tunc videatur aliquid eius apprehendi, quia de ipsa apprehenditur substantia, quae est sibi communis, et aliis, hoc tamen non est verum, quia substantia non est eius genus, nisi logice, et secundum rationis apprehensionem, non autem metaphysice, et ex parte rei.

Considerandum secundo, quod substantiae creatae simplices a prima substantia, quae simplicissima est, differunt, quod in ipsis aliquid accidentale est; in prima autem substantia nullum est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia: ideo, quia ut hic dicitur, cum errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substantiae simplicis creatae errare quispiam, manente eius cognitione circa substantialia. Quia vero in simplicibus error circa unum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa Deum, cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert; propterea absolute inquit S. Thomas quod, quicunque errat circa Deum, ipsum non cognoscit.

Quarto prob. Ad legem divinam pertinet vitia prohibere: Ergo, et falsas opiniones excludere de Deo et de iis quae Dei sunt: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum bonum intellectus sit verum, ita se habet falsa opinio in intelligibilibus, sicut vitium virtuti oppositum in moralibus.

Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli, Hebr. XI, 16: *Sine fide impossibile est placere Deo*; et Deuter. VI, 4: *Audi Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est.*

Per hoc autem excluditur error dicentium, nihil referre ad hominis salutem quacumque fide serviat Deo.

Advertendum quod error hic adductus, optime ex dictis excluditur. Si enim recta fides per legem divinam intenditur, et haec ipsa recta fides nobis praecipitur, ubi recta fides non fuerit, lex divina non servatur; et per consequens ad salutem perveniri non poterit. Constat autem, quod non omnis fides est recta, cum una dicat alteri contraria: ideo impossibile est, ut in quacumque fide homo salvetur , sed tantum in recta salvari quis potest.

CAPUT CXIX.

QUOD PER SENSIBILIA QUÆDAM MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM.

Postquam determinavit S. Thomas de praeceptis quae ad praecepta Decalogi praesupponuntur; incipit de ipsis Decalogi praeceptis determinare.

Circa hoc autem. *duo* facit: *Primo* determinat de praeceptis quibus homo ordinatur ad Deum. *Secundo* de praeceptis quibus ad proximum ordinatur, Cap. 121.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, quod per divinam legem ordinatur homo ad cultum divinum. *Secundo* ostendit quod, ille cultus nulli alii est exhibendus. Cap. sequenti.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* ostendit, convenienter per divinam legem huiusmodi cultum, qui in quibusdam corporalibus rebus consistit, esse ordinatum. *Secundo*, quorundam opinionem reprehendit. *Tertio*, ponit congruentiam nominum, quibus huiusmodi cultus nominatur.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Convenienter homini divinitus provisum est, ut etiam in sensibilibus rebus divinorum sibi commemoratio fieret.**

Probatur: Connaturale est homini ut per sensus accipiat cognitionem, et difficilimum est transcendere sensibilia: Ergo hominis, cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda, revocanda erat intentio ad divina, quod est legis intentio, per sensibiles res.

Quomodo autem per sensibilia, in divina lege contenta, elevaretur mens hominis in Deum, ostendit S. Thomas per singula genera discurrendo: — *Sacrificia* enim sensibilia quae Deo homo offert, sunt instituta non quia eis Deus indigeat, sed ut homini repraesentetur, quod seipsum, et omnia sua debet referre in Deum sicut in finem, tamquam in creatorem, et gubernatorem, et dominum universorum. — *Sanctificationes* per res sensibiles quibus homo lavatur aut ungitur et huiusmodi, cum sensibilium verborum prolatione sunt institutae, ut homini per sensibilia repraesentetur donorum intelligibilium in ipso processum ab extrinseco fieri, et a

Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. — *Prostrationes* vero, *genuflexiones* et huiusmodi, sunt instituta non ut per huiusmodi excitetur Deus, quasi Deus eis indigeat, sed ut seipsos homines provocent ad divina, et simul cum hoc profiteamur Deum animae et corporis auctorem esse, cui et corporalia et spiritualia obsequia exhibemus.

Quantum ad secundum, inquit S. Thomas, non esse mirum, si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, (1) huiusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. Sed et ipsi reprehenduntur, quia non meminerunt se esse homines, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam esse non iudicant ad interiorem cognitionem, et affectionem: cuius oppositum experimento apparet.

Quantum ad tertium, *quinque nominum rationes* assignat S. Thomas, quibus exhibitionem horum corporalium Deo nuncupamus.

Dicitur enim *primo, Cultus* Dei: quia colere dicimur quibus per nostra opera studium exhibemus: circa Deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum. — Addit quoque, quod interioribus actibus proprie Deum colimus, quia per ipsos directe in Deum tendimus; exteriores tamen actus, et ipsi ad cultum Dei pertinent, inquantum per ipsos mens nostra elevatur in Deum.

Dicitur secundo huiusmodi cultus, *Religio;* quia homo huiusmodi actibus se quodammodo ligat ne a Deo evagetur; et etiam quia quod naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat.

Dicitur tertio ipsa religio, *Pietas*; quia Deo Parenti omnium per ipsam honor exhibetur: et propterea dicuntur impii qui iis quae ad divinum cultum pertinent, adversantur.

Dicitur quarto, id quod in honorem exhibemus, *Servitium*; quia totum nostrum esse in potestate Dei est: et totum quod in nobis est, ipsi debemus, propter quod vere Dominus noster est.

Dicitur quinto, *Latria;* quia enim Deus est Dominus, non per accidens, sicut omnis homo, qui scilicet dominium habet per naturam; ideo aliter debetur servitium Deo, et aliter homini, cui per accidens subdimur; inquantum aliquid particulare in rebus dominium habet, et suum dominium derivatur a Deo, supra scilicet naturae debitum: ideo servitium quod Deo debetur, apud Graecos specialiter *latria* (λατρία) vocatur.

Circa nomen hoc, *divinus cultus,* sive Dei cultus, *advertendum* est ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 81, art. 1 ad 4,* quod colere

(1) Ita Manichaei, ut desumitur ex Augustino, *De natura boni, contra Manich.* cap. 13.

dicimur aliqua, quando ea vel recordatione, vel honorificatione, vel praesentia frequentamus; sicut agricolae dicuntur, quia agros colunt, et eos sua praesentia, et opera frequentant: et incolae dicuntur, quia colunt loca quae inhabitant. In hunc sensum intelligenda sunt verba ipsius hoc loco, cum ait, quod, *colere dicimus ea quibus per nostra opera studium adhibemus;* sensus enim est, quod ea dicimur colere quae nostris operibus, studio, et diligentia frequentamus: sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum, sicut colimus agros ut fructificent: Deum autem non dicimur nostris operibus frequentare ad ipsius profectum, et utilitatem, sed cum recordatione, et honorificatione frequentamus, quia per huiusmodi actus proficimus in Deum, ut dictum est supra; propter hoc exhibitio honoris quem Deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorem ipsius recordationem et venerationem, convenienter Dei cultus nominatur, quia est frequens recordatio Dei, et honorificatio.

Circa id quod dicitur: *Hominem esse dominum per accidens, Deum vero per naturam;* attendendum est, quod *aliter* loquendum est de dominio quo unus alium regulat, et dirigit in operibus suis; et *aliter* de dominio quo quicquid est in subdito, est domini, et illi debetur. — Item, *aliter* loquendum est de aptitudine ad dominandum, et *aliter* de actuali dominatione. Si loquamur de dominio *primo modo,* sic quantum ad aptitudinem et convenientiam dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini; ut dicitur Prover. XI, 29: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et est Philosophi in sua Politica. Quantum vero ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed per accidens, inquantum aliqui eligunt unius directioni, et gubernationi subiecti esse: et saepe numero videmus eos qui ingenio vigent, subdi et regulari: crassos vero et rudes regere ac gubernare. — Si vero loquamur de dominio *secundo modo,* sic manifestum est, quod homini per accidens convenit: videmus enim, eum qui alicuius alterius vere dominus erat, et cuius alter erat servus, fieri alterius servum; quod est signum, huiusmodi dominium non esse secundum naturam, cum naturalia non varientur, sed magis per accidens, et praeter naturam homini convenire. — De hoc ergo *secundo dominio* loquitur S. Thomas hoc loco, quod patet ex eo, quod de Dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc vere Dominus noster est. — Potest etiam intelligi de actuali dominatione quam etiam diximus homini per accidens convenire. Primum tamen melius est.

Circa nomen *latriae* considerandum est, quod non sic Dei cultum significat apud Theologos, quasi haec sit propria nominis significatio. Ut enim Suidas (*lexic. graec. lat.*) et alii Graeci dicunt, *latria* est *servitus,* sive *servitium pro mercede.* Deducitur enim originaliter

ab hoc nomine, *latron* (λάτρον), quod praemium, et mercedem significat. Sed puto a Catholicis Graecis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter Dei cultum servitiumque quod Deo impenditur, quia Deo servitium animo sincero exhibentes, magnum praemium, magnamque mercedem expectant.

CAPUT CXX

QUOD LATRIÆ CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS

Secundo loco ostendit S. Thomas, quod divinus cultus non est alii exhibendus quam primo omnium principio.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, falsas quasdam opiniones adducit. *Secundo*, eas impugnat.

Quantum ad primum ait, quod fuerunt quidam qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed etiam omnibus creaturis, quae supra homines sunt.

Quidam enim existimaverunt latriam exhibendam post summum Deum; *Primo*, substantiis intellectualibus coelestibus quas deos vocabant, sive essent omnino separatae, sive essent animae orbium aut stellarum: *Secundo,* daemonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aëreis unitas, et deos in comparatione ad homines esse ponebant, tamquam videlicet medios inter homines, et deos. *Tertio*, animabus bonorum defunctorum, quos Heroas aut Manes dicebant.

Quidam vero, dixerunt divinitatis cultum toti mundo, et singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae. Existimabant enim, Deum esse animam mundi.

Quidam vero, ulterius existimaverunt quibusdam imaginibus esse divinum cultum exhibendum, eo quod eas sortiri crederent quasdam virtutes supernaturales, vel ex influentia coelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum; unde, et isti dicti sunt idololatrae, quia latriae cultum idolis, idest, imaginibus impendebant.

Quantum ad secundum, huiusmodi opiniones impugnat S. Thomas. — Et *primo*, primam: *secundo*, secundam: *tertio*, tertiam.

Circa primam ostendit, quod irrationabile est ponentibus unum tantum principium separatum, cultum divinum, idest, illum hono-

rem, illamque reverentiam quae Deo per sacrificia, et huiusmodi res exhibetur; alteri exhibere.

Et arguit sic, **Primo:** Opinio de hoc, quod Deus sit unus supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc, quod ei aliquod separatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia si cultum Deo exhibemus, ut dictum est *(cap. 119)*, in nobis firmatur etiam per sensibilia vera opinio de Deo.

Secundo. Cultus huiusmodi exterior homini necessarius est, ut supra diximus (*cap. 119*) ad hoc, quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei: hoc autem fit si Deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur: Ergo etc. — *Minor* probatur; quia ad hoc ut animus hominis moveatur, multum valet consuetudo: habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur.

Tertio. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, non quia summus; sequeretur quod, Angelus Angelo, et unus homo alteri, et quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent: Hoc est inconveniens; Ergo etc. — Probatur *sequela*: quia unus Angelus altero Angelo, et unus homo altero superior: et homo qui superior est quantum ad unum, est inferior quantum ad aliud.

Quarto. Est quoddam speciale beneficium quod a summo Deo recipit, scilicet, creationis; Ergo debet homo in eius recognitionem aliquid speciale Deo reddere: et hic est latriae cultus. — Probatur *consequentia*: quia secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur.

Quinto. Solus Deus est Dominus omnium; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia latria servitium dicitur: servitium autem domino debetur: — *Antecedens* vero probatur: quia dominus vere, et proprie est, qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit; alii enim ministri dicuntur: Deus autem qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit: unde, et in sacra Scriptura, et Angeli, et superiora corpora ministrare dicuntur.

Sexto. Sacrificium est solum summo Deo exhibendum; licet genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quam Deo; Ergo et latria. — Probatur *consequentia;* quia inter alia quae ad latriam pertinent, singulare est sacrificium. - *Antecedens* vero probatur: Sacrificium est Deo offerendum, ut patet ex omnium opinione: sed exterius sacrificium est repraesentativum interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert: ergo illi soli est exterius sacrificium offerendum, cui sese mens humana offert sacrificando; sed soli summo Deo sese offert; ergo etc. — Probatur *minor* subsumpta: Offert se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, actionis actori, et beatitudinis fini: sed haec omnia soli

summo rerum principio conveniunt, ut ex superioribus patet (*l. 2, c. 77, et cc. 62, 89 hui. lib.*): ergo etc.

Attendendum hoc loco, quod S. Thomas argumentatur ex sacrificiis quae vere, et iuste Deo exhibentur per divinam legem; vult quoque, ista sacrificia soli summo Deo esse exhibenda, et non aliis. De his enim verum est quod, repraesentant interius sacrificium quo anima sese Deo offert tamquam creationis principio, etc. Si enim de sacrificiis per idololatras factis esset sermo, posset aliquis dicere, quod repraesentant sacrificium quo mens sese ei cui sacrificatur offert, non tamquam creationis principio, sed tamquam aliquid numinis, et divinitatis habenti.

Advertendum secundo, quod ex verbis quibus S. Thomas ait, prostrationes et alia huiusmodi, quae ad latriam pertinent, hominibus exhiberi posse potest haberi sensus conclusionis hic probatae. Cum enim dicitur latriae cultum nulli alii quam Deo exhiberi debere, intelligendum est quantum ad omnia, quae ad latriam pertinent: licet quantum ad aliqua pertinentia ad latriam possit alicui alii exhiberi. Item, quantum ad ea exteriora quae alteri exhiberi possunt, intelligendum est, quod non exhibeantur alteri ea intentione qua exhibentur Deo, scilicet ut alteri non exhibeantur tamquam primae causae, et tanquam bonorum omnium auctori. Sic enim proprie ad cultum divinum, et ad latriam spectant.

Secundo: Impugnat S. Thomas *secundam opinionem.*

Et *primo* comparat eam ad primam positionem, dicens, quod licet magis a veritate recedat ista positio quae Deum nihil aliud esse quam animam mundi dicit; et ea quae ponit Deum separatum esse, et ab ipso omnes substantias intellectuales existere, sit vera: isti tamen rationabilius moventur ad exhibendum latriae cultum diversis, quia exhibendo diversis rebus, videntur uni summo Deo exhibere, ad quem secundum eorum positionem diversae partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diversa corporis membra.

S*ecundo*, contra ipsam positionem

Arguit primo sic: Secundum ipsos, mundo est latriae cultus exhibendus, non ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt: Ergo non diversis rebus, sed uni tantum est exhibendus. — Probatur *consequentia*; quia anima indivisibilis est.

Possent autem ad hanc rationem *dicere*, quod diversis quidem rebus est latriae cultus exhibendus, sed tamen ratione unius in omnibus existentis. — Sed haec *responsio nulla* est, quia satis est S. Thomam habere, quod aëri inquantum aër est, non est latriae cultus exhibendus, nec igni, nec aliis partibus universi, secundum quod una ab altera distinguitur, sed uni tantum quod in omnibus existit: et per consequens inconvenienter dicitur, omnibus partibus universi esse divinum cultum exhibendum.

Secundo: Cum dicunt Deum esse animam mundi cui debe-

tur latria, necesse est ut intelligant de anima intellectiva: tum quia, operationes sensitivae, et vegetativae non competunt omnibus partibus universi: tum quia, etiam si illas haberent, propter eas non eis deberetur latriae cultus, sicut nec brutis, nec plantis: Ergo secundum ipsarum radicem non diversis partibus mundi, sed toti mundo esset latriae cultus exhibendus. — Probatur *consequentia:* quia anima intellectiva non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum, ut patet de nostra anima.

Tertio: Secundum eorum positionem, *aut* est tantum una anima quae totum mundum, et eius omnes partes animat; *aut* una totius, et diversarum partium diversae: si *primum*, sequitur quod divinitatis cultus uni tantum debeatur, cum mundus non dicatur Deus nisi propter animam: si *secundum*, etiam idem sequitur, quia oportet ut animae partium ordinentur sub anima totius: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium: existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus, quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem.

Item, manifestum est, quasdam partes non habere animam propriam: Ergo eis non erit latriae cultus exhibendus; et tamen ipsi inanimata corpora colebant.

Item, homo superior est, ordine naturae, ad minus omnibus inferioribus corporibus, cum perfectiorem habeat formam: Non ergo illis esset ab homine exhibendus latriae cultus, si propter eorum formas eis latriae cultus deberetur. — Probatur *consequentia*; quia superius non debet inferiori latriae cultum.

Eadem inconvenientia sequentur, inquit S. Thomas, siquis dicat partes singulas mundi habere proprias animas, non autem totum aliquam communem. Oportebit enim supremam mundi partem habere animam nobiliorem; cui soli, secundum praemissa, debetur latriae cultus.

Tertio: Contra tertiam positionem de imaginibus, quam dicit S. Thomas irrationabiliorem esse,

Arguit primo sic: Corporibus coelestibus non debetur latriae cultus, nisi forte propter eorum animas: Ergo neque imaginibus, quia aliquam virtutem habeant, aut dignitatem ex corporibus coelestibus secundum eorum corporalem virtutem, ut isti dicebant.

Secundo: Sunt infra gradum cuiuslibet hominis; quia non consequuntur ex corporibus coelestibus tam nobilem perfectionem, sicut est anima rationalis: Ergo etc.

Tertio: Harum imaginum factores sunt homines: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia causa potior est effectu.

Si dicatur, quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc *non sufficit*: — Tum quia nulli spirituali substantiae debetur latriae cultus nisi soli summae: — Tum quia, nobiliori modo anima ra-

tionalis adhaeret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus; ergo adhuc homo remanet iu maiori dignitate, scilicet tamquam nobiliori forma constitutus in esse: — Tum quia, cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est, si per spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae sunt vitiosae, et per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

Advertendum, quod si divinus cultus debetur alicui ab hominibus, non debetur illi nisi ratione cuiusdam excellentiae in bonitate supra homines. Ideo si aliquae substantiae, etiam intellectuales, in bonitate non excellant homines, immo sint illis inferiores, sicut substantiae intellectuales quibus imagines praedictae suum sortiuntur effectum, quae malae sunt et vitiosae, sunt bonis hominibus in bonitate inferiores; sequitur quod, a bonis hominibus non est illis substantiis divinus cultus exhibendus. Et secundum hoc procedit ultima ratio hic inducta.

Confirmatur intentum principale auctoritate Exodi, XXII: *Qui immolat diis occidetur, praeter quam Domino soli.* (1) Et ad Rom. I, 22-23, et 25: *Dicentes enim se esse sapientes* (gentiles) *stulti facti sunt; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum. — Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium: et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula. Amen.*

Ex his *infert* S. Thomas, *duo corollaria*:

Unum est, quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt. — Patet: quia ad indebita excitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae. — *Confirmatur* auctoritate Psal. XCV, 5: *Omnes dii gentium daemonia.* Et I Cor. X, 20: *Quae immolant gentes, daemoniis immolant et non Deo.*

Alterum est, quod quia principalis intentio divinae legis est, ut homo Deo subdatur, et ei singularis reverentia exibeatur, non solum corde, sed et ore et opere corporali; ideo *primitus* interdicitur plurium deorum cultus; *secundo*, indicitur ne irreverenter divinum nomen ore pronuncietur, per ipsum falsum confirmando: *tertio*, ut mens divinae contemplationi vacet, indicitur requies per aliquod tempus ab exterioribus exercitiis. Exod. XX, 3-4: *Non habebis Deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem. — 7: Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum. — 8: Memento ut diem sabbati sanctifices.*

---

(1) Etiam, Deuter., VI, 13: *Dominum Deum tuum timebis et illi soli servies.*

« De ratione adorationis exhibendae Christi imaginibus. Contrariis argumentis satisfit. »

Circa latriae adorationem soli Deo exhibendam, considerandum est, quod ipsam esse soli Deo exhibendam, intelligitur *primo* et *per se*, quia *secundario* et *per aliud* non inconvenit, ut alicui alii exhibeatur, sicut et honor regi exhibendus, eius legato exhibetur ratione regis, cuius personam repraesentat. Sic enim, inquit S. Thomas (*3. p. q. 25. art. 3 et 4.* Et *3 Sent. dist. 9. q. 1. art. 2. q. 1 et 3.*) est adoranda imago Christi, et crux adoratione latriae, inquantum Christum crucifixum repraesentant, ita quod uno actu adorationis adoratur ipse Christus et crux, aut eius imago, inquantum Christum repraesentant; sed ille actus, primo et per se ad Christum terminatur, secundario autem et ratione Christi repraesentati, terminatur ad crucem, aut ad imaginem.

Notat autem S. Thomas in locis praeallegatis, quod imago *dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, inquantum est talis res, puta lignum, aut lapis. *Alio modo*, inquantum est imago, idest inquantum stat sub respectu repraesentativi. Si consideretur *primo modo*, non est adoranda adoratione latriae, cum sit quid irrationale, cui convenire non potest, ut per se et actu separato ab alterius adoratione adoretur, id quod sibi conveniret si inquantum est talis res adoraretur. Si vero *secundo modo* consideretur, sic non inconvenit ipsam adorari latria, quia cum, ut dicitur ab Aristotele in libro *de Memoria et reminiscentia* (Cap. 1.) unus et idem sit motus in imaginem inquantum est imago, et in rem cuius est imago; eadem est adoratio qua adoratur imago Christi, inquantum est Christi imago, et qua ipse Christus adoratur; et per consequens, sicut adoratio qua Christus adoratur, est latria, ita et adoratio qua adoratur eius imago, inquantum huiusmodi, latria est.

Nec valent argumenta Holchot (*lect. in Sap. sup. c. 13*) arguentis non debere adorari Christi imaginem latria. — Tum quia latria soli Deo debetur, nulla autem imago est Deus. — Tum quia idem honor deberetur Deo et creaturae. — Tum quia taliter adorans confiteretur aliud a Deo esse Deum: honorans enim aliquid latria, confitetur illud esse Deum.

Constat enim ex praedictis, soli Deo deberi latriam primo et per se, alii autem a Deo non inconvenire exhiberi latriam per aliud, idest inquantum est Dei imago, seu eius repraesentativum. Constat etiam, non esse inconveniens eundem honorem deberi Deo et creaturae, sed Deo primo et per se, creaturae inquantum est Dei repraesentativa. Non sequitur etiam, ut adorans imaginem Dei, confiteatur aliquid aliud a Deo esse Deum; non enim adorans aliquid latria confitetur illud esse Deum, nisi ad illud primo et per se eius adoratio terminetur.

Per haec etiam patet responsio ad Durandum (*sent. 3. d. 9. q. 2.*) arguentem, quod numquam reverentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini; quia quantumcumque sit idem motus animae in imaginem, et in rem significatam, numquam tamen dicit anima, imaginem, inquantum imaginem, esse idem cum exemplari. — Patet enim quod, non ideo dicimus latriam deberi imagini Dei inquantum est eius imago, quia anima dicat unum esse alterum; sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago Dei, inquantum eius imago, adoratur ipse Deus tamquam id quod primo et per se adoratur: ipsa vero imago ratione Dei, cuius est repraesentativa, adoratur. Non est autem inconveniens imaginem Dei simul cum ipso Deo latria adorari; sicut non est inconveniens simul regem et eius legatum honorari, dum ipse legatus, inquantum personam regis repraesentat, honoratur. Esset autem inconveniens si imago Dei per se adoraretur latria, actu quo Deus non honoraretur quia tunc adoraretur, ut talis res, non autem ut Dei imago.

Ex his patet etiam responsio ad ea, quae obiicit Ioannes Mirandula in sua Apologia (*Quest. 3, de adorat. Crucis et imaginis.*)

Arguit enim **primo**: Imago ut sic, est distincta ab imaginato: ergo si ut sic terminat adorationem latriae, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latria.

Secundo: Si imago et imaginatum sunt unum totale obiectum adorationis, *aut* huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectivum; *aut* non. Si *primum*, sequitur quod aliqua res creata de genere relationis, saltem partialiter, terminabit adorationem latriae, quod videtur male catholicum. Si *secundum*, ergo non debet dici ex illis duobus fieri unum obiectum totale.

Tertio: Auctoritas Philosophi non iuvat; quia intendit Philosophus, quod motus recordativus quo anima recordatione movetur in imaginem, ut imago, terminatur etiam ad imaginatum: et etiam habet veritatem ad hunc sensum, quod habens conceptum diffinitivum unius, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae, maxime voluntatis, sit idem in imaginem et in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. Patet a simili, quia saepe dicit Sanctus Thomas, quod idem est motus voluntatis quo fertur in in finem, et in ea quae sunt ad finem, cum vult ea propter finem; et tamen certum est, secundum eum, quod ille motus ut attingit finem, est fruitio; ut autem attingit ea quae sunt ad finem, est usus, et non fruitio.

Ad primum enim patet ex dictis, quod non est inconveniens ut aliud a Deo terminet secundario et per aliud adorationem latriae, inquantum videlicet illud adoratur, ut habens ad illud respectum repraesentativi.

Ad secundum similiter dicitur, quod sunt unum totale obie-

ctum adorationis, cuius obiecti una pars est ratio quod adoratio simul ad aliam terminetur: neque est inconveniens, quod res creata respectum includens, et sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario et ratione alterius latriae adorationem. Nec hoc est male catholicum, immo dicere oppositum magis est a catholica fide alienum; cum secundum catholicae Ecclesiae ritum, videamus Cruci fieri genuflexiones, prostrationes supplicationes et alia huiusmodi, quae ad latriae adorationem pertinent.

Ad tertium *dicitur primo*, quod dictum Philosophi maxime ad propositum facit; quia, *ubi unum propter alterum*, *ibi est unum tantum*: et sic ubi unum propter alterum adoratur, ibi est unum tantum totale quod adoratur; et per consequens unus actus adorationis ad utrunque terminatur: et universaliter, apud Aristotelem verum est, quod est unus motus animae in imaginem, inquantum imago est, et in imaginatum, quicumque motus animae sit ille; quia tunc ut unum animae obiectum considerantur: et per consequens uno actu anima fertur in utrumque, dum actualiter simul in ipsa fertur.

Dicitur secundo, quod dictum S. Thomae non obstat, immo propositum confirmat; quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem, et ea quae sunt ad finem, inquantum vult ea propter finem: (ut habetur in Qq. *de Ver. q. 22. art. 14:* et *1. 2 q. 12. ar. 4.*) licet ille actus ut terminatur ad finem, aliquando habeat nomen fruitionis; ut vero terminat ad ea quae sunt ad finem, habeat nomen usus. In proposito vero, actus ille unus adorationis quo adoratur Deus et eius imago simul, non potest esse latria respectu unius, respectu vero alterius alia adoratio; quia ipsi actus in quibus utrunque extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus in quibus proprie latria consistit.

CAPUT CXXI.

QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA

Postquam determinavit S. Thomas de divina lege quantum ad praecepta quibus homo ordinatur ad Deum; vult de ipsa determinare quantum ad praecepta ordinantia hominem in proximum.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* praemittit quoddam necessarium: *Secundo* prosequitur intentum, Cap. 128.

Praemittit autem, quod ad legem Dei pertinet ordinare hominem circa corporalia et sensibilia: sed circa hoc, *duo* facit. *Primo*, ostendit in generali quod ad legem divinam pertinet ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum. *Secundo,* quomodo ordinet hominem circa venereorum et ciborum usum, particulariter ostendit, Cap. sequenti.

Quantum ad primum,

Arguit primo sic: Corporalium sensibilium indebitus usus mentem vel a Deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis: vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse est, ad huiusmodi res afficimur. Ergo ad legem divinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem et usum ordinare. — Probatur *consequentia:* quia divina lex ad hoc est principaliter data, ut homo adhaereat Deo.

Advertendum est, quod cum ultimus finis sit tantum unus, quando mens uni rei tanquam ultimo fini adhaeret, nihil aliud pro tunc, tanquam ultimum finem, amare potest. Propterea bene inquit S. Thomas, quod indebitus corporalium usus, mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis; quia videlicet, dum in re corporea finis voluntatis constituitur, ita quod nihil ulterius desideratur, aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super omnia, mens omnino Deum deserit ipsum non amando, quod per mortale peccatum fit. Quando vero ad huiusmodi res non tamquam ad ultimum finem afficimur, sed est tantum aliqua circa ipsas inordinatio, manente habituali ordine ad Deum tamquam ad finem, sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstrahitur mens a Deo totaliter, cum ipsum tamquam finem habitualiter habeat; sed retardatur a Deo mentis intentio, quia per

huiusmodi inordinatas affectiones circa corporalia profectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amorem actualem adhaeret Deo; et consecutio gloriae, quae in Dei visione consistit, per huiusmodi inordinationem retardatur, ut dicitur *de Malo q. 7 art. 2, ad 14.*

Secundo arg. Pertinet ad divinam providentiam ut singula suum ordinem teneant: Sed lex divina est ratio providentiae a Deo homini proposita: Ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominem, ut in eo singula suum ordinem teneant: Sed sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Ergo sic est homo ordinandus divina lege, ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animae, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant: Ergo etc.

Advertendum, quod (sicut patuit ex praecedentibus) divina providentia est ratio ordinis omnium rerum in finem, et per consequens, cum omnia ad hominem quomodocunque pertinentia, sub divina providentia cadant; ipsa providentia est etiam rerum humanarum ratio: et quia lex nihil aliud est quam ratio et regula qua aliquorum actus diriguntur, ideo convenienter dicitur quod, *lex actuum humanorum est ratio divinae providentiae homini a Deo proposita et manifestata.*

Advertendum etiam, quia in conclusione apponitur una parti cula, quae non videtur in praemissis assumpta, scilicet; et ut *exteriores res ad necessitatem homini deserviant;* quod, aut in textu deficit, scriptorum vitio, illa particula in praemissis; aut subintelligitur, cum dicitur quod corpus sub anima ordinatur. Sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiva.

Tertio arg. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia virtus in hoc consistit, quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur.

Adverte, quod ideo dicit S. Thomas : *legem recte propositam inducere ad virtutem,* non autem absolute, *legem;* quia possunt esse aliquae leges per tyrannos propositae, quae non inducant ad virtutem, sed ad malum : sed istae non sunt leges rectae, immo perversae, et male institutae.

Quarto arg. Cum lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur: Ergo ad legem divinam pertinet praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur. — Probatur *consequentia:* quia ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere, sine quibus lex servari non potest.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum gubernare sit superioris respectu inferioris, non datur alicui lex

secundum quam debet aliud regulare et gubernare, nisi illud eius imperio supponatur: frustra enim daretur alicui lex secundum quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei supponeretur. Quia ergo lex divina proponitur a Deo, et datur humanae rationi ad hoc, ut omnes actus hominis, inquantum homo est, regulet et gubernet, necesse est, ut ipse homo, quantum ad omnia sua, rationi subiiciatur; et consequenter, quantum ad omnem affectionem et usum rerum corporalium. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Confirmatur conclusio, auctoritate Apostoli, Rom. XII, 1: *Rationabile obsequium vestrum.* Thess., IV, 3: *Haec est voluntas Dei sanctificatio vestra.*

Excluditur vero per hoc, error dicentium, illa sola esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Advertendum quod, hic error optime ex dictis excluditur: cum enim peccatum sit contra divinam legem, et contra rationem operari; divina autem lex, et humana ratio modum circa rerum sensibilium affectionem et usum imponat; non solum quis peccat, si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebite, et contra rationis ordinem sensibilibus afficiatur, aut eis utatur indebite.

CAPUT CXXII.

QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SECUNDUM LEGEM DIVINAM SIT PECCATUM, ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE.

Viso in communi, quod per divinam legem ordinatur homo secundum rationem circa corporalia, et sensibilia; videndum est in particulari, quomodo ordinetur circa venereorum et ciborum usum, circa quae homo maxime afficitur.

Et *primo* videndum est de usu venereorum. *Secundo,* de ciborum usu, Cap. 128.

Quantum ad *primum, duo* facit S. Thomas: *Primo,* ostendit secundum divinam legem, fornicationem esse peccatum, et matrimonium naturale. *Secundo,* matrimonii conditiones declarat, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, *tria* facit: *Primo* proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum. *Secundo,* veritatem determinat. *Tertio,* quandam obiectionem excludit.

Primo ergo ait, quod quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia si quis ad mulierem solutam a viro, et sub nullius potestate existentem, ea volente accedat; nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem; nec alteri, quia sub nullius potestate esse ponitur. Ergo non est peccatum.

Nec sufficit dicere, quod Deo iniuriam facit; quia Deus non offenditur a nobis nisi ex eo, quod contra bonum nostrum agimus: hoc autem non apparet contra hominis bonum. — Non sufficit etiam dicere, quod fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur; quia contingit de aliquo, quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, et sic per accidens peccatum esse: nunc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum.

Secundo determinat veritatem, et ponit *duas conclusiones.*

Prima est: **Fornicarius coitus est peccatum :** — Et intelligitur secundum se, et non tantum quia prohibitus.

Probatur: Contra hominis bonum est omnis emissio seminis secundum quam generatio sequi non potest secundum se: aut si

sequi potest generatio, conveniens prolis educatio impediatur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatum: Sed sic accidit in fornicario coitu: Ergo etc. — *Maior* probatur: Bonum uniuscuiusque est, ut finem suum consequatur: malum vero quod a debito fine divertat: et hoc sicut in toto, ita et in partibus considerari oportet. Sed semen est necessarium ad speciei propagationem, cum tamen alia superflua ad nihil necessaria sint, ut egestio, urina, sudor, et huiusmodi. Ergo ad bonum hominis pertinet ut emittatur ad gegenerationis utilitatem, et etiam ut sequi possit conveniens geniti educatio, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Ergo etc. — *Minor* vero probatur: scilicet, quod per fornicarium coitum impediatur conveniens geniti educatio. Conveniens est secundum humanam naturam, ad educationem scilicet prolis, ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, quia femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Videmus autem in animalibus in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, quod mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem, et instructionem. Sed fornicator non commanet feminae, sed statim abscedit indifferenter ad quamcunque accedens; Ergo etc.

Nec obstat huic probationi, quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat foetum; quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens in uno individuo contingunt, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod actui fornicario secundum se convenit ut homo non teneatur post coitum feminae commanere, quum per ipsum nullo vinculo ad hoc arctetur, inquantum fornicator est: et quantum est ex ipsa ratione fornicarii actus, non prohibetur quis ad quamcunque aliam accedere. Ideo quantum est ex se, est impeditivus convenientis educationis prolis, quae convenienter non fit, nisi post coitum masculus feminae commaneat; et consequenter secundum se est contra hominis bonum, et est peccatum. Unde quamvis aliquis fornicator diu post coitum commaneat mulieri, et iuvet ad prolis educationem, non tollit quin actus fornicarius sit peccatum, quia per accidens est ut hic commaneat mulieri: secundum se autem illi actui non convenit ut habeat fornicator feminae commanere, quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio, et quia (ut hic dicitur) in actibus humanis consideratur rectitudo aut obliquitas a ratione secundum id quod illis convenit *per se,* non autem secundum illud quod sibi *per accidens* convenit. Ideo absolute dicendum est, actum omnem fornicarium, malum hominis esse, utpote impeditivum finis ad quem per se et ex natura sua seminis emissio ordinatur; et esse

peccatum, non obstantibus iis quae quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens concomitantur.

Ratio ergo S. Thomae procedit ex propositionibus quae formaliter et per se sunt verae, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsae esse videantur. Unde ista propositio quam assumit, scilicet: *Fornicator statim abscedit indifferenter ad quamcumque accedens;* vera est per se loquendo de fornicatore, et quantum ad id quod convenit fornicatori inquantum fornicator est: licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa; ratione scilicet alicuius adiuncti fornicationi, ex quo fornicator inducitur ad commanendum feminae post coitum.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Matrimonium est homini naturale:** — Intellige, ut dicitur, *4 Sent, q. 26, q. 1, ar. 1,* non quia ex necessitate naturae sequatur, sed quia ad ipsum est naturalis inclinatio, quae mediante libero arbitrio completur.

Probatur: Naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Ergo matrimonium est homini naturale. — Probatur *consesequentia:* quia hanc societatem matrimonium vocamus. — *Antecedens* vero probatur: Necessarium est marem feminae commanere in omnibus animalibus, quousque opus patris necessarium est proli: sed in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitae; quia filii indigent instructione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt, et ad quam longum tempus requiritur: indigent etiam, propter impetus passionum quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, repressione; ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum: ergo etc.

Advertendum, quod S. Thomas concludere intendens matrimonium esse homini naturale; assumpsit quod, necessarium est marem feminae commanere quoadusque opus patris est necessarium proli: propter quod alicui videri posset, ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspiciatur, optime procedit ratio: Non enim facit hoc loco S. Thomas differentiam inter necessarium et naturale, quia satis constat, quod in omnibus animalibus necessarium est id esse secundum naturae inclinationem. Unde dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, et illud esse naturale, pro eodem convenienter accipi possunt; brevitati autem studens S. Thomas, potius usus est in illa propositione nomine necessarii, quam nomine naturalis: quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium. Ideo dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicite, et naturalitas eius, et causa naturalitatis explicatur.

Circa illam propositionem: *Diuturnam societatem viri ad mulierem matrimonium vocamus;* advertendum, quod matrimonium potest sumi *dupliciter* pro nunc: *Uno modo*, ut est in officium naturae, tanquam videlicet ordinatum ad prolis generationem et educationem, quod est principale in matrimonio. *Alio modo*, ut est Ecclesiae Sacramentum. Propositio ergò S. Thomae intelligenda est de matrimonio *primo modo* sumpto, quod commune est omni statui hominum. Isto enim modo matrimonium nihil aliud est quam obligatio viri ad commanendum determinatae mulieri propter prolis generationem et educationem. Matrimonium autem *secundo modo* acceptum, supra hoc addit rationem significativi coniunctionis Christi et Ecclesiae.

Tertio *removet* S. Thomas *quandam obiectionem contra primam conclusionem.*

Posset enim aliquis ex ratione adducta reputare leve peccatum esse, siquis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem; quia aut leve aut nullum peccatum est, siquis aliqua sui corporis parte ad alium utatur usum praeter eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut siquis manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum.

Respondet autem, quod non est simile de istis inordinatis usibus et de inordinata seminis emissione; quia per illos hominis bonum non multum impeditur; hoc vero repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Ex quo infertur, quod huiusmodi genus peccati post peccatum homicidii secundum locum tenere videtur.

Ex ista responsione *attendendum* est, quod non est accipiendum pro totali ratione quare fornicatio, aut quaecumque seminis emissio ex qua generatio prolis, aut eius educatio conveniens sequi non potest, sit peccatum, quia quandocumque alicuius partis corporis usus non est secundum naturae ordinem, tunc est peccatum, constat enim hoc in usu manuum et pedum non esse universaliter verum. Sed oportet addere, quod talis inordinatus usus sit talis, ut ex ipso malum naturae sequatur; quia videlicet, aut totaliter bonum naturae per ipsum tollitur, aut impeditur. Tunc enim, quia emissio seminis ex qua aut generari proles non potest, aut non convenienter educari, est contra bonum prolis generandae; et sic est contra naturae bonum, quae ex generatione prolis et educatione conservatur; argui potest illam esse peccatum secundum se. Propterea S. Thomas, *Secunda secundae q. 154. art. 2.* et *3*, nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale, nisi quia inordinationem importat, quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus: quod enim committitur directe contra vitam hominis, est peccatum mortale.

(Dubium) Sed non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi propter *duo*:

Primo: Quia S. Thomas in principio determinationis suae, assumit hanc propositionem, quod: *Bonum uniuscuiusque est tam in toto quam in partibus, ut finem suum consequatur, malum vero quod a fine debito divertat:* Sed si quis utatur parte corporis ad aliud quam sit ordinata, pars a fine debito divertitur: Ergo ita fit contra hominis bonum, siquis utatur parte aliqua ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata, sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio prolis sequi non possit; utroque enim modo impeditur hominis finis quantum ad partem: Ergo ita unum erit peccatum sicut aliud.

Secundo: Si ideo talis seminis emissio peccatum est, quia est contra bonum prolis procreandae, et contra speciei conservationem; sequitur quod, nullus poterit continentiam absque peccato servare; quia etiam per continentiam impeditur speciei conservatio, quantum est ex parte hominis continentis.

Ad primum horum, *dupliciter* potest responderi. — *Primo*, quod utique dum parte quacumque quis utitur ad alium usum, quam est a natura institutum, fit aliquo modo contra hominis bonum, inquantum a fine debito divertitur; non tamen fit contra magnum hominis bonum, ut illud sit peccatum. In inordinata autem seminis emissione fit contra magnum hominis bonum; quia fit contra educationem hominis nascituri, et contra speciei conservationem: ideo non est simile de aliis inordinatis usibus, et de inordinata seminis emissione. Hoc autem videtur esse de mente S. Thomae in praedicta responsione, quia non facit differentiam inter haec, quasi in illis nullo modo fiat contra hominis bonum, in isto autem fiat; sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur.

Potest *secundo* responderi, quod non est malum hominis, quod quis praetermissa operatione et usu partis a natura intento, utatur parte ad alium usum; quia omni corporis parte potest homo uti ut instrumento, etiam ad alium usum quam sit a natura instituta. Sed bene malum hominis est, si operatio naturalis et usus proprius partis totaliter fiat, quod non sit conveniens fini quem natura per talem usum et operationem intendit, immo illi contrarietur; sicut accidit in inordinata seminis emissione. Unde quod inquit S. Thomas, malum uniuscuiusque esse, quod a debito fine divertat, intelligendum est non per cessationem propriae operationis et usus, ubi res non est ad continuam aliquam operationem instituta, sed per inconvenientiam et improportionem propriae operationis et proprii usus ad finem a natura intentum.

Ad secundum dicitur, quod *aliter* loquendum est de eo qui cessat a speciei propagatione per cessationem ab opere speciei ad propagationem ordinato; et *aliter* de eo qui operationem ad

speciei propagationem ordinatam operatur, modo quo talis propagatio sequi non potest; quia ille non producit actum debito ordine privatum, nec agit contra bonum naturae, cum talis propagatio sufficienter per alios expleatur; sed iste bene agit contra bonum naturae, et illi iniuriatur, quia actionem quam agit, suo debito fine privat in praeiudicium prolis, quae inde nasci posset, aut quae est nascitura. Nam (ut habetur ex doctrina S. Thomae, *Secunda secundae, quaest. 152, art. 2, ad primum*. Et *4. Sent. dist. 26, q. 1, art. 2,*) ad id ad quod natura inclinat, tamquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligatur quilibet homo per modum praecepti, ubi per alios satisfit; alias quilibet ad agriculturam obligaretur, quae est communitati necessaria: sed sufficit ut aliqui de multitudine illud exequantur: ubi autem quis naturae operationem exercet, tenetur illam sic exercere, ut naturae finis non impediatur, quantum est ex ipso modo agendi per se.

Circa id quod *infert* S. Thomas ex responsione, attendendum est, quod cum inordinata seminis emissio ideo sit peccatum, quia per se actus inordinatus est, et est contra bonum speciei humanae; gravitas ipsius inter alia peccata, quibus fit contra bonum hominis, attendenda est secundum malum quod inde sequitur humanae speciei; malum autem quod fit humanae speciei per ipsam, ut hic dicitur, est impedimentum generationis, aut educationis prolis nasciturae, quae nondum actu speciem participat; malum vero quod per homicidium fit, est privatio educationis, et vitae hominis iam nati, et actu speciem participantis. Quia ergo maius malum naturae humanae est nocumentum in vita et educatione hominis iam nati, et actu speciem participantis, quam hominis nascituri, et in potentia tantum speciem habentis, utpote qui ex multis causis impediri potest, et hoc maius malum est, quam nocumentum in exterioribus rebus; ideo convenienter dictum est, post peccatum homicidii, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata quae sunt contra hominis bonum.

Confirmatur *prima conclusio* auctoritate divina. Levit. quidem, XVIII, 22, 23, et I Cor. VI, 10, quantum ad hoc quod omnis emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita (1). — Deuter. vero, XXXIII, 17, et Tobiae IV, 13, et I Cor. IV, 18, quantum ad hoc quod fornicatio et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus. (2)

---

(2) *Cum masculo non commiscearis coitu femineo; quia abominatio est. Cum omni pecore non coibis.* (Levit. XVIII, 22, 23). *Neque molles, neque masculorum concubitores..... regnum Dei possidebunt.* (I. Cor. VI, 10).

(2) *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel.* (Deut. XXXIII, 17). *Attende tibi ab omni fornicatione. et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* (Tob. IV, 13). *Fugite fornicationem* (I Cor. IV, 18).

Per hoc autem excluditur error dicentium, in emissione seminis non esse maius peccatum, quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

Advertendum autem, quod S. Thomas ex dictis relinquit solutam adversariorum rationem. Constat enim illam consequentiam non valere: Non fit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui alii homini in cuius potestate sit: ergo non est peccatum. Nam fit actus ex se inordinatus, et fit contra hominis bonum, ut est ostensum, et ideo est peccatum.

Advertendum etiam, quod per illam propositionem in principio determinationis positam, scilicet: *Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum;* vult inferre S. Thomas, per divinam legem convenienter esse prohibitam fornicationem, et omnem inordinatam seminis emissionem. Cum enim Deus gubernet unumquodque, ordinando ipsum ad id quod est ei bonum, et per consequens removendo quod est ei malum; et bonum sit homini ut omnem seminis emissionem taliter procuret, ut sit generationi et educationi prolis conveniens; pertinet ad divinam legem, secundum quam homo gubernatur, ut emissionem seminis illi fini improportionatam, prohibeat.

Contra rationem S. Thomae qua probat fornicationem esse peccatum; *instatur* a quibusdam multipliciter; sed rationes eorum procedunt ex his quae per accidens in fornicario actu, possunt inveniri. Ratio autem S. Thomae fundatur in eo quod per se convenit fornicationi, ex quo ratio peccati sumenda est; ideo rationes S. Thomae non infringunt. – Quia autem eas singillatim Rever. Cardinalis Caietanus in *Secunda secundae, q. 15, art. 2*, sufficientissime solvit, in eis solvendis nunc nobis elaborandum non est.

CAPUT CXXIII.

QUOD MATRIMONIUM DEBET ESSE INDIVISIBILE.

Postquam ostendit S. Thomas quod matrimonium est homini naturale; vult de matrimonii conditionibus determinare, et ponit *quatuor conditiones* in istis quatuor capitulis.

Prima est, quod: **Matrimonium debet esse indivisibile et indissolubile:** — sive debet per totam vitam durare, quod idem est.

Circa hanc autem declarandam, *duo* facit: *Primo* probat quod secundum naturae inclinationem matrimonium debet esse indissolubile: *Secundo* probat, quod talis indissolubilitas consequenter humanis et divinis legibus est instituta.

Quantum ad primum: — **Arguit primo** sic: Naturale est ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae: Ergo naturalis ordo requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant. — Probatur *consequentia;* quia etiam in avibus solicitudo patris de filio causat commanentiam maris et feminae. - *Antecedens* vero probatur; quia cum naturalis vita quae in patre perpetuo conservari non potest, quasi quadam successione conservetur in filio; conveniens est secundum naturam ut in his quae sunt patris, scilicet possessionibus ad conservationem vitae naturalis ordinatis, succedat et filius.

Advertendum est, quod quia educatio prolis et eius gubernatio non fit convenienter a patre, nisi etiam opus matris concurrat; cum proles commune illorum bonum sit, et utroque indigeat; quamdiu durat solicitudo patris de filio, ex natura inclinatur pater ad commanendum matri, sine qua non esset conveniens educatio filii. Et ideo, si secundum naturam solicitudo patris de filio est per totam patris vitam in qua pater filio thesaurizat, est secundum naturae inclinationem ut etiam per totum tempus vitae suae feminae commaneat: et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundo arg. Est contra naturalem aequitatem praedictae societatis dissolutio: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: Femina indiget mare, non solum propter generationem, sed etiam propter gubernationem; quia mas est ratione perfectior, et virtute fortior, mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; sed cessante foecunditate et decore mulieris, impeditur

ne ab alio assumatur; ergo damnum inferretur mulieri contra naturalem aequitatem si dimitteretur a viro.

Advertendum est, quod naturalis aequitas habet ut ex beneficio benefactor gratiam et commodum ab eo cui fit beneficium reportet, non autem damnum: ideo contra naturalem aequitatem est, ut benefactori damnum ex suo beneficio inferatur; si autem mulier post suam foecunditatem et decorem, quam in viri beneficium dedit, praebendo se illi ad generationem sociam, dimitteretur a viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur; quia indigens viro tanquam gubernatore, post foecunditatis et decoris tempus non inveniret a quo assumeretur, et a quo gubernaretur; ideo talis dimissio contra naturalem aequitatem esset: et in hoc ratio consistit.

Tertio arg. Contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset. Ergo si vir mulierem posset deserere, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris: — *Antecedens* probatur; quia non est in potestate eius qui alteri subditur, ut ab eius regimine discedat, mulier autem est naturaliter viro subiecta tanquam gubernatori.

Quarto arg. Quae certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei: Sed si vir mulierem posset dimittere, et mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis; Ergo etc. — Probatur *maior*; quia cum filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis solicitudo hominibus de certitudine prolis. — *Minor* vero probatur: quia mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur.

(**Dubium**) Sed videtur haec ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo prolis nisi antequam nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur: nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc prolis prius natae certitudo; et sic non concluditur per hanc rationem perpetua et indivisibilis societas maris ad feminam, sed tantum societas et indissolutio ante prolis generationem.

Respondetur, quod ista ratio non concludit directe oportere societatem viri et mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuam inter illos, ut mulier sic primo viro obligata sit, quod alteri quam ipsi copulari non possit; et consequenter, si debet esse aequa societas, nec vir alteri mulieri, quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo prolis tolleretur. Ex hoc autem quod mulier et vir sibi mutuo obligantur, tempore quo generationi sunt apti, relinquit S. Thomas manifestum, ex praecedentibus rationibus, oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare.

Quinto arg. Inter virum et uxorem maxima amicitia esse videtur propter adunationem eorum non solum in actu carnalis

copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem amicitiam facit; sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; cuius signum est, quod propter uxorem homo patrem et matrem dimittit ut dicitur, Genes. II. 24. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia amicitia quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior.

Secundo loco ostendit S. Thomas, quod oportuit lege humana et divina ordinari ut matrimonium sit indissolubile: et etiam quod sit una unius. — **Probat** autem hoc **dupliciter**.

Primo: Ea quae pertinent ad generationem prolis, oportet legibus et divinis et humanis ordinari: Sed leges humanae ex naturali instinctu proveniunt, ut ex demonstrativis scientiis ostenditur; divinae autem leges non solum naturae instinctum explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: Ergo his legibus debet circa generationem ordinari id quod est secundum naturalem instinctum. Sed naturalis instinctus in specie humana est, quod coniunctio maris et feminae sit individua, et unius sit una. Ergo hoc debuit humana lege ordinari. Huic autem lex divina quandam supernaturalem rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesia, si est una unius. — *Assumptum* probatur: quia lex instituitur ad bonum commune: inter naturales autem actus sola generatio ad bonum commune ordinatur, scilicet ad speciei conservationem.

Ex ista ratione infert S. Thomas, quod quia inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione, quam circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi.

Circa id quod dicitur: *leges humanas ex naturali instinctu procedere*; considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1. 2. q. 95, art. 2.* quod hoc intelligitur non de iniusta lege, quae proprie non est dicenda lex, imo legis corruptio, sed de iusta. Cum enim dicatur aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis; prima autem regula rationis sit lex naturae; omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Quomodo autem diversimode leges aliquae a naturali lege deriventur, ostendit ibidem S. Thomas.

Circa id quod dicitur: *Divinam legem indivisibilitati coniunctionis maris et feminae quae per legem humanam est ordinata apponere supernaturalem quandam rationem ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi et Ecclesiae, si est una unius*; duo sunt attendenda.

Unum est, ex doctrina S. Thomae *4. Sent. d. 33. q. 2, ar. 1, ad* 2, quod inseparabilitas viri et mulieris *aliter* consideratur in matrimonio secundum quod est in *officium naturae*, quomodo determinatio eius ad legem humanam pertinet: et *aliter* secundum

quod est Ecclesiae *Sacramentum*, secundum quem modum ad divinam pertinet legem. *Primo* enim *modo*, inseparabilitas non est de prima intentione matrimonii, quia non ordinatur ad prolis procreationem et educationem ac instructionem quousque ad perfectam aetatem pervenerit, quod est de prima intentione naturae: hoc enim absque tali perpetua societate esse posset: sed ordinatur ad hoc quod ei provideatur in posterum per totam eius vitam, per haereditatis scilicet, et aliorum bonorum dimissionem: quod videtur esse de secunda intentione naturae. *Secundo* autem *modo*, inseparabilitas est de prima matrimonii intentione. Intenditur enim primo in matrimonio, secundum quod est institutum Ecclesiae Sacramentum, ut per ipsum indivisibilitas coniunctionis Christi et Ecclesiae significetur; et haec significatur per matrimonii indivisibilitatem: et quia per divinam legem instituta sunt sacramenta, ideo convenienter dicitur hanc rationem significationis esse indivisibilitati matrimonii appositam.

Alterum est, quod quia aliquando dispensatum fuit divinitus super pluralitate uxorum, et posset etiam dispensari; si fieret dispensatio super uxorum pluralitate, et per consequens matrimonii societas non esset individua, matrimonii sacramentum non significaret indivisibilitatem coniunctionis Christi et Ecclesiae; quia non significaret coniunctionem Christi et Ecclesiae in quantum est una; licet posset significare talem coniunctionem, inquantum in Ecclesia est graduum distinctio, ut inquit S. Thomas, *4. Sent. dist. 33, q. 2, art. 2, ad 3.* Sed si est tantum una unius, ut est per Christi legem institutam, talis indivisibilitas coniunctionis Christi et Ecclesiae significatur per huiusmodi matrimonii indivisibilitatem. Ideo addidit S. Thomas, *si est una unius.*

Secundo prob. Coniunctio maris et feminae non solum est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundum quod pertinet ad bonos mores quos recta ratio disponit. Sed ad bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae, quia sic est amor fidelior unius ad alterum, est utriusque solicitior cura in rebus domesticis, subtrahuntur discordiarum origines inter virum et propinquos uxoris, et firmior fit inter affines dilectio, tolluntur etiam adulteriorum occasiones: Ergo etc. — Probatur *maior;* quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

Confirmatur conclusio auctoritate Matth. XIX, 9 : *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moecatur; et qui dimissam duxerit, moecatur.* Et I. Cor. VII, 10 : *Iis autem qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere.*

Excluditur vero per hoc, consuetudo dimittentium uxores: et licet hoc in veteri lege fuerit Iudaeis permissum, hoc fuit propter

duritiam eorum ad evitandum maius malum, quia videlicet proni erant ad occisionem uxorum.

Ad huius evidentiam considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *4. Sent.*, art. allegato, *quaestiuncula secunda,* quod *duplex* opinio fuit de libello repudii permisso Iudaeis. — *Quidam* enim dixerunt quod Iudaei repudiando uxores non peccabant, sed eis erat ex permissione divina licitum: quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum: et habet haec opinio fundamentum ex verbis Chrysostomi inquientis (*hom. 32, in op. imperf. ante med.*) quod, *a peccato abstulit culpam legislator, quando repudium permisit.* — *Alii* vero dixerunt, quod dantes libellum repudii, a peccato non excusabantur, quamvis excusarentur a poena secundum leges infligenda. Unde dicunt quod libellum repudii Moses Iudaeis permisit propter maius malum cohibendum, scilicet uxoricidium: sicut permissum eis fuit extraneis foenerari, ne fratribus suis foenerarentur. Sed licet (ut ibidem inquit S. Thomas) prima opinio probabilis sit, secunda tamen communius tenetur: et ideo ipsam videtur sequi hoc loco, dum inquit, quod permissum fuit minus malum ad maius malum excludendum.

CAPUT CXXIV

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM

Secunda matrimonii conditio est: **ut sit unius ad unam.**

Licet autem haec conclusio in praecedenti capite sit aliquatenus tacta; quia tamen non est ibi probata, sed magis supposita; ideo hoc loco probat eam S. Thomas.

Primo autem **arguit** sic: Quodlibet animal desiderat frui libere voluptate coitus, sicut et voluptate cibi: Sed haec libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut econverso: Ergo ex naturali instinctu procedit quod sit una unius. — *Minor* declaratur, et ex libertate fruendi cibo quae impeditur, si cibum quem unum animal sumere cupit, aliud animal usurpet: et signo hoc, quod similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant.

Secundo arg. Et est ratio specialis in hominibus: - Homo naturaliter desiderat certus esse de prole: Sed haec certitudo omnino tolleretur si plures essent unius: Ergo etc.

Addit autem S. Thomas, quod differentia est in hoc, quod est plures non esse unius: quia ad hoc quod una femina a pluri-

bus non cognoscatur, utraque dictarum rationum concurrit: quantum vero ad hoc, quod unus mas plures feminas non cognoscat, concurrit tantum prima ratio, non autem secunda. Certitudo enim prolis propter hoc non tollitur; sed bene tollitur a femina libertas utendi viro, quod prima ratio tangebat: ex quo infertur, quod quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Unde et hoc apud antiquos Romanos fuit inconveniens reputatum, teste Valerio (*Val. Max. de Memorab. dict. lib. 2 cap. 1*).

Circa id quod dicitur: *Certitudinem prolis esse principale bonum quod quaeritur ex matrimonio*; attendendum est, quod illud non dicitur quasi principalis finis matrimonii absolute sumptus, sit prolis certitudo; non enim certitudo prolis est finis principalis, sed prolis generatio et educatio; sed quia sine ipsa non potest esse educatio prolis, quod est principalis finis matrimonii simul cum procreatione. Unde cum dicitur esse principale bonum matrimonii, intelligendum, est non tanquam eius principalis finis, sed tanquam principalem finem necessario concomitans.

Attendendum etiam ex doctrina S. Thomae, *4. Sent. d. 33. q. 1. ar. 1. ad 7,* quod unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta naturae, sed contra secunda quae ex primis derivantur. Quia nec tollit totaliter nec impedit aliqualiter primum finem quem natura ex matrimonio intendit, scilicet procreationem prolis et eius educationem; cum unus homo sufficiat pluribus uxoribus foecundandis, et educandis filiis ex eis natis: sed bene secundum finem, qui est communicatio operum quae sunt in vita necessaria, multum impedit; eo quod non facile possit esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores coniunguntur. Unam autem uxorem habere plures viros, est contra prima praecepta legis naturae, quia quantum ad aliquid tollitur bonum prolis omnino, scilicet quantum ad eius educationem quae per prolis incertitudinem respectu patris removetur; quantum vero ad aliquid impeditur, scilicet quantum ad procreationem: quia vix potest accidere, si mulier post primam impregnationem iterum ab alio impregnetur, quin corruptio accidat quantum ad utrumque foetum vel quantum ad alterum. Quia ergo non ita circa prima legis naturae praecepta, quae sunt quasi communes conceptiones in speculativis, ratio obscuratur, sicut circa secunda ipsius praecepta; ideo, licet aliqua lex humana aut consuetudo apud aliquos obtinuèrit ut unus vir plures uxores habere possit, nulla tamen lege aut consuetudine, ut hic dicitur, permissum est, ut una mulier plures habeat maritos.

Tertio arg. Masculo inter omnia animalia maxime est cura de prole in specie humana: Ergo naturale est homini ut unus mas unam feminam habeat, et econverso. — Probatur *consequentia*: quia in omni animalis specie in qua patri est cura de prole, unus mas

non habet nisi unam feminam: non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis.

Circa hoc *ultimum dictum*, *attendendum est*, quod hoc non habet veritatem nisi in maribus quae sunt alterius speciei ab homine. De homine enim dictum est, de mente S. Thomae, quod unus sufficit plurium uxorum filiis educandis.

Dubium. Sed tunc videtur quod, ratio nihil concludat de homine: *Negaretur* enim *consequentia*, et diceretur ad *probationem*, quod non oportet si in aliis animalibus, in quibus patri inest solicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, quod hoc etiam sit in homine: et ratio huius est: quia in aliis unus mas non sufficit plurium filiis educandis, in homine autem sufficit.

Respondetur quod, haec ratio ex quadam similitudine procedit. Sicut enim solicitudo quae inest patri de prole, est aliis animalibus ratio quod una sit unius; ita et in hominibus: sed unam esse unius est illis secundum primam naturae inclinationem, quia aliter non posset proles educari, quod est primum bonum intentum a natura: in homine autem ex secunda inclinatione naturae, quia ex solicitudine de prole, naturali instinctu provenit ut vir et uxor commaneant, et consequenter ut invicem in operibus vitae necessariis communicent; quod non convenienter fieret si unus vir plures uxores haberet, quia pax in familia impediretur. Unde, sic vult S. Thomas arguere: — Sicut quum in coniunctione maris et feminae naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturae ad prolis educationem; ita secunda intentione naturae ab illa prima proveniente, inclinatur homo ad communicationem mutuam operum vitae inter marem et feminam: Sed alia animalia (quia ex pluralitate feminarum unius impediretur prolis educatio) a natura habent primo ut unus mas unam tantum feminam habeat: Ergo quum etiam ex pluritate uxorum unius viri, dicta operum vitae communicatio impediatur, est ex secundo instinctu naturae ut unus vir unam tantum uxorem habeat: et etiam econverso, una unum habeat virum: quia etiam et multo magis, tolleretur pax in familai si una esset plurium.

Quarto arg. Si mulieri non licet habere plures viros, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis: Sed hoc est inconveniens: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* et ratione, quia amicitia in quadam aequalitate consistit: et experimento, quia apud viros plures uxores habentes, uxores quasi ancillae habentur.

Advertendum est, quod probatio consequentiae ad hoc tendit: quod sicut se habet vir ad uxorem in amicitia, ita et uxor se habet ad virum, eadem proportione servata; quia amicitia in quadam aequalitate, scilicet proportionis, consistit: sed uxore non potente habere plures viros, si vir plures habeat uxores, videtur

se habere vir ad illas tanquam ad ancillas, et omnino subiectas: ergo et amor ipsarum ad virum erit servilis, non liberalis.

Quinto arg. Et est praecedentis rationis confirmatio: — Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet VIII *Ethic. (cap. 5)*: Ergo si uxor habet unum tantum virum, vir vero habeat plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte: Ergo non liberalis, sed quasi servilis; quia videlicet uxor intense diliget virum, non autem vir uxorem.

Sexto arg. Est contra bonos mores, quod unus habeat plures uxores: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia matrimonium in hominibus debet ordinari secundum quod ad bonos mores pertinet. — *Antecedens* vero probatur; quia ex hoc sequitur discordia in familia, ut experimento patet.

Ad hanc dicit Durandus (*4. Sent. dist. 33, q. 1*) apud Capreolum, *4. Sent. dist. 33,* quod nihil valet: quia per accidens est ut non sit pax ubi sunt plures uxores, ex eo scilicet quod quandoque sunt litigiosae. — Sed ipse non videt, quod licet quandoque in aliquo casu pluralitas uxorum pacem compatiatur, tamen pro statu naturae corruptae eam ut in pluribus impedit, quum zelotypiam et plura alia inconvenientia pariat: ars autem et lex non considerat solum ea quae sunt per se et necessaria, sed etiam ea quae ut in pluribus accidunt.

Confirmatur conclusio auctoritate Gen. II, 24: *Erunt duo in carne una.*

Per hoc vero excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio Platonis ponentis uxores debere esse communes, et etiam Nicolai qui unus ex septem diaconibus fuit.

« *An aliquando fuerit permissum unam esse plurium uxorem: et aliquo in casu sit licitum plures simul uxores habere.* »

Sed circa hoc, **dubium** occurrit. Videtur enim superius dictis contradicere; ubi dictum est, quod nulla lex aut consuetudo humana permisit ut una esset plurium uxor. Si enim Plato voluit uxores esse communes, constat quod voluit unam esse plurium.

Respondetur, quod opinio Platonis quae hic refertur, accipitur non secundum veritatem, sed secundum quod Aristoteles Platoni in II *Politicorum (cap. 1)* imponit. Ut enim inquit S. Thomas in IV *de Regimine principum (cap. 4)*, cum Socrates et Plato fuerint super omnes Philosophos virtutibus dediti, non videtur credibile eos talem communitatem instituisse, qualem illis Aristoteles imponit, ut scilicet mulieres quantum ad concubitum omnibus communes essent; quia hoc est magis bestiale quam humanum: sed ipsi voluerunt uxores esse omnibus communes quantum ad affectum amoris, et mutuam dilectionem, non autem quantum ad

concubitum. Nicolaus autem diaconus illud posuit, non quia ita bonum esse iudicaret, sed auctoritati Platonis innixus, quem existimavit, ex Aristotelis relatione, voluisse uxores quantum ad concubitum esse communes.

Contra praedictam conclusionem **argui** potest **multipliciter:**

Primo: Quando finis secundarius praeiudicat fini principali, negligendus est finis secundarius propter principalem: sed aliquando pacifica habitatio cum una uxore praeiudicat generationi, qui est finis principalis; quia illa uxor est sterilis; ergo etc.

Secundo: Licet ex causa renuntiare iuri suo non minus in parte quam in toto: sed per hoc quod vir emittit votum castitatis, in totum praeiudicatur alteri: per hoc vero quod contrahitur cum secunda, solum in parte: ergo si de licentia uxoris et eius consensu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione propter sterilitatem uxoris, de licentia primae uxoris, licet accipere secundam.

Tertio: Papa potest dispensare in solemni voto continentiae propter defectum haeredis: ergo poterit dispensare, ut princeps habens sterilem mulierem, ea vivente, aliam accipiat.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod quum habere plures uxores sit contra naturae praecepta secundaria, eius solius est hoc praeceptum tollere, et in hoc dispensare, qui naturae est institutor, et naturae talem dedit inclinationem, taliaque praecepta. Eius enim est solvere legem, cuius est condere. Et ideo, cum solus Deus sit naturae institutor, ipse in hoc dispensare potest, et ad ipsum solum pertinet haec dispensatio, non autem ad aliquem alium, nisi ex divina commissione.

Nec obstat huic, quod in votis dispensari potest, quorum tamen adimpletio est de iure divino et naturali. Non enim cum praelatus dispensat in voto, dispensat in praecepto iuris naturalis, vel divini: ut inquit S. Thomas, *2-2, q. 88, art. 10, ad 2,* sed determinat in casu aliquo, hoc non esse materiam congruam voti, quod prius erat materia congrua: et ideo neque propria auctoritate, neque auctoritate alicuius hominis potest quis plures simul habere uxores.

Ad primum ergo dicitur, quod maior est falsa; si intelligatur, quod a quocunque sit negligendus propria auctoritate finis secundarius. Si autem intelligatur quod ex dispensatione divina sit negligendus, conceditur: et eadem ratione conceditur quod auctoritate divina quis possit plures uxores habere.

Ad secundum: — *Dicitur primo*, quod non tantum ex hoc non potest unus vir habere plures uxores, quia una habeat in virum plenum ius; sed quia hoc est contra naturalis iuris praecepta, et divini: contra quae nullus absque divina dispensatione

licite agere potest: et ideo quantumcunque una uxor iurisdictioni quam habet in viri corpus renutiare voluerit, remanet tamen naturae praeceptum contra quod agere nemini licet. — *Dicitur secundo,* quod non est simile de voto continentiae facto de uxoris licentia, et de alterius uxoris acceptione. Sicut enim non repugnat legi naturae ut aliquis particularis homo matrimonium non contrahat, ita non repugnat ut ab actu matrimoniali de uxoris licentia abstineat: habere autem aliam uxorem praeter primam, legi naturae menti humanae impressae repugnat: ideo potest vir, consentiente uxore, castitatem vovere; non autem plures habere uxores.

Ad tertium: — *Dicitur primo*, quod assumptum apud S. Thomam est falsum; ut patet *Secunda secundae, quaest. 88, art.* 7. Licet et *4. Sent. dist. 38, q. 1, art. 4,* alterius fuerit opinionis. — *Dicitur secundo,* quod illo admisso, adhuc non sequitur intentum: quia, ut dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in praecepto iuris naturalis aut divini, sed tantum declaratur in tali casu illud non esse convenientem materiam voti: in dispensatione vero plurium uxorum fieret contra ius naturale et ius divinum.

Alia argumenta facit Aureolus, quibus probat quod, habere plures uxores sit contra prima naturae praecepta, et quod nullo modo ibi cadere possit dispensatio etiam a Deo. Vide apud Capreolum, loco allegato.

CAPUT CXXV.

QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS.

Tertia matrimonii conditio est, quod: **non debet fieri inter propinquos:** et ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus, quod certae personae a matrimonio excludantur, quae secundum originem sunt coniunctae.

Et **arguitur** sic **primo:** Id ex quo personae quae per eandem originem sunt unum, occasionem habent se ferventius diligendi, rationabiliter ordinatur: Sed hoc evenit ex eo quod a matrimonio excluduntur: Ergo etc. — Probatur *minor*: quia cum in matrimonio ,sit diversarum personarum coniunctio, dum dictae personae excluduntur a matrimonio, se non esse diversas omnino, sed esse unum recognoscunt, unitas autem inter aliquos dilectionem causat.

Secundo: Ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habent: Ergo ab iis mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit, quibus propter sanguinis coniunctionem reverentia debetur, et haec ratio tangitur in veteri lege, cum dicitur : *Turpitudinem sororis tuae non discooperias* (*revelabis*): (Levit. XVIII, 9). — *Consequentiam* non probat S. Thomas sed relinquit manifestam; quia ea quae verecunde fiunt, cavetur ne fiant erga personas quibus reverentia debetur.

Tertio: Si liceret homini per coitum coniungi personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis, sequeretur nimius voluptatis usus, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Sed ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus. Ergo etc.

Quarto: Et est confirmatio praecedentis: Multiplicaretur delectatio coitus: Sed haec multiplicatio repugnat bonis moribus; cum talis delectatio maxime corrumpat bonum prudentiae; Ergo etc. — Probatur *sequela:* quia in eis multiplicaretur amor, dum amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae iungeretur: multiplicato autem amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

Sed *videtur* quod ista ratio assumat contrarium eius quod dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur, quod ex eo quod personae coniunctae repelluntur a matrimonio, occasionem habent

se ferventius diligendi. Hic autem dicitur, quod si inter illas esset matrimonium, multiplicaretur amor; quae contrariari videntur. — *Potest dici* quod, in prima ratione loquitur S. Thomas de honesto amore et ordinato: hic autem de inhonesto et inordinato amore, ex quo nimius et inordinatus delectationis usus proveniret, loquitur.

Quinto: Multiplicatur amicitia inter homines, dum personae extraneae per matrimonia coniunguntur: Ergo conveniens fuit legibus ordinari ut matrimonia cum extraneis contraherentur, et non cum propinquis. — Probatur *consequentia:* quia in societate humana necessarium est ut sit amicitia inter multos.

Sexto: Naturale est quod aliquis parentibus sit subiectus; Ergo inconveniens esset quod cum parentibus quis matrimonium contraheret. — Probatur *consequentia;* quia in matrimonio est quaedam coniunctio socialis.

Confirmatur conclusio auctoritate Levit., XVIII, 6: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedet.*

Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commiscentium.

Advertendum est, quod non omnes istae rationes ex eodem fundamento procedunt. Cum enim matrimonii finis sit *triplex*: *primarius*, scilicet bonum prolis; *secundarius*, scilicet concupiscentiae repressio; et *per accidens*, scilicet amicitiae multiplicatio, et hominum confederatio, ut inquit S. Thomas, *4, Sent. d. 40, q. 1. art. 3;* — *secunda* ratio et *ultima* procedunt ex eo, quod matrimonium cum iis qui coniunguntur sanguine, aliqualiter impedit matrimonii finem primarium: impeditur enim, ne convenienti modo proli concipiendae vacetur, ob reverentiam aut subiectionem unius ad alterum. — *Tertia* et *quarta* procedunt ex eo quod impediretur secundarius finis. — *Prima* vero et *quinta*, procedunt ex eo quod finis per accidens impediretur.

Attendendum ulterius, ut habetur loco allegato, quod in lege naturali solus pater et mater a matrimonio repellebantur, reliqui vero gradus propter humani generis propagationem permittebantur: de lege vero divina est, ut illae personae quas oportet in eadem domo conversari, repellantur a matrimonio, quae Levit. XVIII, 6–18, enumerantur; sed secundum legem humanam plures alii consanguinitatis gradus sunt prohibiti. Ex quo patet, quod consanguinitas, quantum ad aliquas personas, impedit matrimonium de iure naturali; quantum ad aliquas, de iure divino; quantum vero ad aliquas, de iure humano. Propter hoc aliquae praedictarum rationum, probant de iis tantum qui iure naturali prohibentur, ut pater et mater; aliquae vero de iis qui iure divino prohibentur, scilicet de iis quos simul necesse est commorari; sed aliae etiam de iis qui humanis legibus prohibentur, scilicet, de omnibus usque ad quartum gradum inclusive.

Notat autem S. Thomas *primo*, quod quia sicut naturalis lex est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit, non est praedictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere, puta quod minuatur in aliquo concupiscentia si copuletur sorori, quia propter bonum unius, non debet multorum bonum praetermitti.

Notat secundo, quod ne defectus qui in aliquo posset accidere, absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes, similem scilicet potestatem habentes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod in aliquo particulari casu est necessarium: apud homines quidem, si lex sit humana: apud Deum vero, si lex sit divina. Sicut in veteri lege, ex dispensatione indultum est, plures uxores habere et concubinas, et uxoris repudium.

Advertendum est, quod nomine concubinae non intelligitur hic illa quae non est matrimonio iuncta, (ut dicitur *4, sent. dist. 33, quaest. 1, art. 3, quaestiuncula 3*), sed quae aliquid habebat, de ratione uxoris, inquantum videlicet, erat matrimonio iuncta; et aliquid habebat de ratione concubinae, inquantum sibi non dabatur familiae dispensatio, et non erat cum illa communicatio operum vitae tanquam cum socia; quod ad secundarium finem matrimonii pertinet, in quo per divinam ordinationem cum aliquibus dispensabatur.

Sed occurrit **dubium**: Nam his quae ex divina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco uxoris repudium; cum tamen dictum sit superius, quod S. Thomas ad hanc opinionem declinat, quod non poterant Iudaei absque peccato uxorem dimittere.

Potest ad hoc *dupliciter dici*: — *Primo*, quod dicitur hic fuisse indultum uxoris repudium, non quia repudiantes uxorem non peccarent, sed quia legis poenam evitabant, ut superius dicebatur, et sic non contrariatur supra dictis. — *Secundo*, quod quum duplex de hoc sit opinio, superius S. Thomas locutus est secundum illam opinionem quae sibi magis placebat, hic autem exemplificat ad mentem etiam alterius opinionis, eo quod etiam ipsa probabilis sit.

CAPUT CXXVI.

QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMISTIO SIT PECCATUM.

QUARTA conditio matrimonii est, quod: **licite actus coniugalis exercetur, nec est divina lege prohibitus.**

Hoc autem probat S. Thomas ostendendo, inconveniens esse dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

Et **arguit** sic **primo**: Lege divina solum illa sunt prohibita quae rationi adversantur: Sed non omnis carnalis coniunctio adversatur rationi; immo sicut contra rationem est ut ea quis utatur contra bonum prolis; ita secundum rationem est, quod aliquis ea utatur secundum quod congruit ad prolis generationem et educationem: Ergo etc.

Secundo: Quorundam membrorum corporis usus est carnalis commixtio; Ergo est eorum finis; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia:* quia cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, finis cuiuslibet ipsorum est eius usus, sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. — *Secunda* vero probatur: quia illud quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum, cum talia ex divina providentia ordinentur ad finem.

Tertio: Omnibus animalibus inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia cum naturales inclinationes insint rebus a Deo, impossibile est ut inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum.

Quarto: Perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem quae est ex commixtione carnali: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum.

Confirmatur auctoritate I. Cor. VII, 36: Mulier *non peccat si nubat.*

Excluditur autem per hoc error matrimonium et nuptias damnantium, scilicet Manichaeorum: quia credebant corporalia non a bono, sed a malo principio esse.

Contra hanc conclusionem argui posset: — Quia nullus de aliquo verecundatur nisi quia malum est. Videtur autem quod

homo de carnali commistione tanquam de aliquo turpitudinem habente verecundetur.

Sed dicitur, de mente S. Thomae, *4, Sent. dist. 26, q. 1, art, 3, ad 3*, et *dist, 31, q. 2, art. 1, ad 4,* quod huiusmodi carnalis commistio habet quidem in se quandam turpitudinem; sed illa turpitudo est turpitudo poenae, inquantum ex primi parentis peccato effectum est ut inferiores vires et membra corporis rationi non obediant: non autem est turpitudo culpae: et ideo de tali actu homo erubescit non sicut de culpa, sed sicut de quolibet alio defectu: quia etiam quandam similitudinem mali et actus inordinati habet propter concupiscentiae corruptionem: ideo assignantur aliqua bona excusantia illum, facientia scilicet, ut malus non sit, quamvis mali quandam similitudinem habeat: haec autem bona sunt proles et fides.

CAPUT CXXVII.

QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE.

Postquam ostendit S. Thomas quomodo per divinam legem ordinatur homo circa usum venereorum; consequenter vult ostendere quomodo circa ciborum usum ordinetur. — Et ponit primo hanc

Conclusionem: **Nullus cibi usus secundum se est peccatum.**

Probatur primo sic: Finis debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum: Ergo quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. — Probatur *prima consequentia*; quia fit unumquodque secundum rationem, quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Quod autem fit secundum rationem, fit absque peccato. — *Consequentia* vero *secunda* relinquitur pro manifesta: quia cum nomine cibi intelligatur quicquid in corporis nutrimentum transire potest, omnis cibus, inquantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conservare: et ideo, si quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optime sequitur quod, omnis cibus absque peccato potest sumi: et sic sequitur quod, nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum.

Secundo prob. Nullus cibus secundum suam naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam est bona, ut superius est ostensum, licet possit esse alicui malus, inquantum saluti corporis ipsius contrariatur: Ergo nullius cibi sumptio, inquantum est talis res, est secundum se peccatum, licet esse possit si aliquis praeter rationem ipso contra suam salutem utatur. — Probatur *consequentia*: quia nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit.

Tertio prob. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: Sed omnia sunt propter hominem: Ergo uti rebus vel ad esum, vel ad quicquid aliud huiusmodi sunt utilia, non est secundum se peccatum.

Quarto prob. Cibi immediate ad corpus pertinent, non ad animam: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, non autem econverso. Peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas.

Circa probationem consequentiae occurrit **dubium**: Videtur enim peccatum originale a carne derivari ad animam; cum ipsa anima ex unione ad carnem peccati originalis maculam contrahat: Ergo non videtur universaliter verum quod ab anima derivetur defectus peccati ad corpus, non autem econverso.

Respondetur quod, *dupliciter* possumus intelligere peccatum originale derivari a carne ad animam: *Uno modo,* quia prius inficiat carnem, quae simul cum anima constituit humanam naturam tanquam pars, et hoc modo falsum est: quia ut declarat S. Thomas in plerisque locis, singulariter autem in Quaestionibus *de Malo, q. 4, art. 3*, peccatum originale est subiective tantum in anima rationali, inquantum est pars naturae humanae: nec valet quod dicitur ipsam ex unione ad carnem peccati originalis maculam contrahere: quia hoc non dicitur quasi ipsa caro prius infecta animam inficiat, sed quia anima non contrahit illam maculam nisi inquantum est actu pars humanae naturae: non fit autem actu pars humanae naturae, nisi per unionem ad carnem. — *Alio modo*, quia prius est in carnali semine ex quo homo generatur, quam in anima sit: et sic verum est, quod in semine sit tanquam in causa instrumentali, non autem verum est quod sit in ipso tanquam in causa principali, vel tanquam in subiecto. Probatio autem S. Thomae intelligitur, quod defectus peccati derivatur ab anima ad corpus tanquam a causa principali et a subiecto peccati, non autem econverso a corpore ad animam: et sic obiectio nulla est.

Secunda conclusio est: **Ciborum sumptio potest esse peccatum inquantum repugnat rectitudini voluntatis.**

Declarat autem hoc *multipliciter* fieri, scilicet: — Aut propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum quis propter delectationem utitur cibis saluti corporis contrariis: — Aut propter repugnantiam ad conditionem eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur: — Aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibente, vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis uti ad concupiscentiam refraenandam. Intellige, ubi hoc esset per regulam ad peccatum obligantem prohibitum:

Confirmatur conclusio auctoritate Domini, Matt. XV, 11: *Non quod intrat in os coinquinat hominem.* Et Apostoli I, Cor. X, 25: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam.* Et I ad Tim. IV, 4: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

Per hoc autem excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum usum secundum se dicunt esse illicitum, de quibus Apostolus loquitur ibidem. (1)

Ex praedictis infert S. Thomas quod: **nec etiam divitiarum possessio secundum se est illicita, si ordo rationis servetur.**

Probatur: quia ea quae exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sumptionem, ad educationem prolis, ad familiae sustentationem, et alias corporis necessitates: ista autem non sunt illicita, nisi secundum quod exeunt ab ordine rationis.

Confirmatur, quia Apostolus, Primae Tim., ultimo (VI, 17-18) divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit. (2).

Excluditur per hoc error quorundam, qui ut Augustinus in Lib., *de haeresibus* refert, Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes: qui ideo sunt haeretici, quoniam se ab Ecclesia separantes, putant nullam spem habere eos qui iis rebus utuntur quibus ipsi carent.

---

(1) *In novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris, et doctrinis daemoniorum prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percepiendum cum gratiarum actione* (I. Tim., IV, 1-3).

(2) *Divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum) bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare.* (I. Tim., VI, 17-18).

Circa rerum possessionem et divitiarum, *considerandum* ex doctrina S. Thomae, *Secunda secundae*, *quaest. 66*, *art. 2*. quod in hoc, *duo* possumus considerare, scilicet; procurationis et dispensationis *potestatem;* et ipsarum possessionum ac divitiarum *usum*. Quantum ad *primum*, licitum est homini quod propria possideat, quia hoc modo et solicitius et ordinatius res procurantur, et status hominum est magis pacificus. Quantum vero ad *secundum*, non licet habere divitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes; ut scilicet de facili homo eas communicet in necessitates aliorum. — Utrumque istorum tangit S. Thomas hoc loco. *Primum*, cum ait, quod nec divitiarum possessio secundum se est illicita: hoc enim pertinet ad procurationis et dispensationis potestatem. *Secundum* vero, cum ait: si ordo rationis servetur; hoc enim non solum ad rerum possessionem quae iusta esse debet refertur, sed etiam ad usum pertinet. Unde in eius explanatione ponit, et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Si autem *instetur*, quia secundum ius naturale omnia sunt communia: et per consequens contra ius naturale est possessionum aut divitiarum proprietas:

Respondetur ex doctrina S. Thomae ibidem, et *Prima secundae, quaest. 24. art. 5*, *ad tertium*, quod non dicitur communis omnium possessio esse de iure naturali, quia ad hoc natura inclinet, sed quia natura distinctionem possessionum non induxit; sicut possumus dicere, quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit: et ideo possessionum proprietas non est contra ius naturale, sicut nec hominem esse vestitum, sed est aliquid per humanam inventionem iuri naturali superadditum.

CAPUT CXXVIII.

QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO AD PROXIMUM ORDINATUR.

Postquam ostendit S. Thomas, hominem per divinam legem circa corporalia ordinari; vult id quod suum erat principale intentum prosequi, scilicet, ostendere quibus praeceptis homo ad proximum ordinetur.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, hominem per quaedam praecepta ordinari ad proximum. *Secundo* ostendit, quod ea quae praecipiuntur, sunt etiam secundum naturam recta, Cap. sequenti.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* ostendit ex praecedentibus, hominem ordinari per divinam legem ad habendum pacem et concordiam cum proximo. *Secundo*, quibus praeceptis ad hoc ordinetur. *Tertio*, quomodo multipliciter ad praeceptorum observantiam inclinetur.

Primum, **probat primo** sic: Secundum praedicta ordinatur homo per divinam legem ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt: Ergo oportet ut ex divina lege instituatur, ut homo secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines. — Probatur *consequentia*: quia inter omnia quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt alii homines, cum homo animal sociale sit.

Secundo: Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat: Sed in hoc iuvatur unus homo ex alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: Ergo etc. — *Minor* probatur: quia iuvant se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum, ut ostenditur Prov. XXVII, 17: *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Et Eccle. IV, 9-12: *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suae; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli quia cum ceciderit non habet sublevantem se. Et si dormierint duo fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.*

Tertio: Ad divinam providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere; ut scilicet suum ordinem et

gradum teneat unumquodque: Ergo et divina lex sic homines ordinare debet, ut unusquisque suum ordinem teneat, quod est homines habere pacem inter se, secundum Augustinum. — Probatur *consequentia:* quia lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos.

Quarto: Quandocunque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem, alias se impedirent in consecutione finis communis, ut patet in exercitu. Sed unusquisque homo per divinam legem ordinatur ad Deum: Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Pstalmistae. CXLVIII, 14: *Qui posuit fines tuos pacem.* Et Ioannis XVI, 33: *Haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis.*

Advertendum, quod hominem se habere secundum ordinem rationis ad alios homines, et inter homines esse concordiam ordinatam et pacem, pro eodem accipit S. Thomas. Nam ratio unum hominem ad concordiam cum aliis hominibus ordinat, cum omnium sit unus communis finis: quae enim ad unum finem communem ordinantur, ad illius consecutionem concordes sunt. Et ideo, prima ratio de ordine rationis unius hominis ad alios concludit; reliquae vero, de hominum societate et concordia.

Secundo ostendit S. Thomas, praeceptorum convenientiam quibus homo ad proximum ordinatur.

Et **arguit** sic: Tunc ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur; quod est iustitiae, ut dicitur Isa. XXXII, 17: *Opus iustitiae pax.* Ergo per legem divinam oportuit iustitiae praecepta dari, ut unusquisque redderet unicuique quod suum est, et abstineret a nocumentis ei inferendis. Sed praecepta quae ordinant hominem ad proximum, sunt huiusmodi; Ergo etc. — Probatur *minor:* nam in praecepto de honore parentum posito Exod. XX, 12: *Honora patrem tuum et matrem tuam;* intelligitur praecipi, ut tam parentibus quam aliis unusquisque reddat quod debet, iuxsta Apostoli monitionem Rom. XIII, 7: *Reddite omnibus debita.* — In praeceptis vero: *Non occides* (*Exod. XX, 13*); *Non moechaberis* (*Exod. XX, 14*); *Non furtum facies* (*Exod, XX, 15*); praecipitur abstinendum esse a nocumento factis inferendo proximo, aut in persona propria, aut in persona coniuncta, aut in exterioribus rebus. — In praecepto autem: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium* (*Exod. XX, 16*); prohibetur ne verbo contra iustitiam proximus offendatur. Quia vero Deus etiam cordium iudex est, prohibemur duobus aliis praeceptis ne etiam corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet eius uxorem, aut aliquam aliam eius rem.

Advertendum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 100,* in multis articulis, quod licet in Decalogo non ponantur nisi praecepta su-

perius enumerata, sunt tamen in divina lege multa alia praecepta moralia, ut patet in Deuteronomio et Levitico. Sed si recte consideretur, omnia ad praecepta Decalogi ordinem habent: nam praecepta de dilectione Dei et proximi se habent ad illa ut principia communia et ex se manifesta ad conclusiones: et ideo in hoc referuntur praecepta Decalogi ut conclusiones in principia: Et idem dicendum est de praecepto fidei. Hoc enim quod est credere in Deum, est primum et per se notum habenti fidem. Alia vero praecepta moralia quae in sacra Scriptura enumerantur, ad praecepta Decalogi reducuntur per modum cuiusdam additionis ad ipsa, ut late declarat S. Thomas loco praeallegato *art. 11*, discurrendo per singula.

Tertio loco, ostendit S. Thomas quomodo multipliciter homo ad observantiam praeceptorum inclinatur; et ait quod aliqui ad hoc ab intrinseco inclinantur, dum scilicet voluntarie observant legis praecepta per amorem ad Deum et proximum: unde ex dilectione tota legis impletio dependet, ut dicitur Rom. XIII, 10: *Plenitudo legis est dilectio.* Et Matth. XXII, 40. Intellige, quia qui diligit Deum et proximum, omnia legis praecepta sponte, et delectabiliter implet. Aliqui vero non ab intrinseco et sponte faciunt quod lex iubet, sed timore poenarum: et non liberaliter sed serviliter legem implent: quod ostenditur Isaiae XXVI, 9: *Quum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent habitatores orbis.*

Ex hoc *infert* S. Thomas, cum ii qui ab interiori inclinantur ad legis observantiam, sibiipsis sint lex, habentes charitatem, quae eos loco legis inclinat, et liberaliter operari facit; non fuit necessarium quod propter eos lex poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Unde Primae ad Timotheum, I, 9, dicitur, quod: *Lex iusto non est posita, sed iniustis;* non quidem quia iusti non teneantur ad legem implendam; sed quia seipsis etiam sine lege ad iustitiam faciendam inclinantur.

Ad huius *evidentiam* considerandum est ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, quod cum omnia moralia praecepta sint de lege naturae; praecepta Decalogi a primis praeceptis quae sunt de dilectione Dei et proximi, tanquam conclusiones, immediate dependent: et ideo talia sunt, quod statim in mente cuiuslibet popularis cadere possunt: alia vero moralia praecepta non sunt adeo cuilibet manifesta, sed per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi consentire: et ista continentur in praeceptis Decalogi sicut conclusiones in principiis: ex quo patet, quod omnia praecepta moralia, aliquo modo in praeceptis dilectionis continentur: et ideo bene dictum est, quod iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad observandam iustitiam inclinantur; ex eo enim quod charitatem habent qua Deum et proximum diligunt, in qua

omnia praecepta virtualiter continentur, ex charitate ad omnia implenda praecepta inclinantur, etiam nulla alia existente lege.

Caetera quae ad Decalogi praecepta spectant, late determinat S. Thomas, loco praeallegato, et *2-2, q. 122;* et *3, Sent. dist. 37.*

CAPUT CXXIX.

QUOD IN ACTIBUS HUMANIS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM, ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA.

Quia posset aliquis existimare, immo aliqui tenuerunt, ea quae lege divina praecipiuntur, esse solum hac ratione recta, quia sunt lege posita; vult S. Thomas ostendere, quod huiusmodi non solum rectitudinem habent, quia sunt lege posita, quia per legem statuta et ordinata sunt; sed etiam secundum naturam.

Et **arguit** sic **primo:** Ex praeceptis legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione: Ergo ea quae lege divina praecipiuntur, sunt secundum se naturaliter recta. — Probatur *consequentia*: quia naturalis ordo requirit ut inferiora superioribus subdantur.

Secundo: Homines ex divina providentia naturale iudicatorium rationis sortiuntur ut principium propriarum operationum: Ergo sunt aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae. — Probatur *consequentia:* quia naturalia principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter.

Tertio: Hominum est natura determinata: Ergo oportet esse aliquas operationes secundum se homini convenientes. — Probatur *consequentia*: quia quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant; cum operatio uniuscuiusque, ipsius naturam sequatur.

Advertendum, quod ratio haec supponit tanquam manifestum ea quae alicui naturae ex se conveniunt, esse ex seipsis bona et recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum, quod significatur cum dicitur, illud esse naturae conveniens: et ideo cum per rationem hanc conclusum sit, hominem habere aliquas operationes secundum se illi convenientes, satis manifestum relinquitur, aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

Quarto: Est homini naturale quod sit animal sociale; Ergo et naturale est, quod unicuique conservet quod suum est, et quod ab iniuriis abstineat: Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia unus homo non sufficit ad omnia, quae sunt humanae vitae necessaria. — *Consequentia* vero probatur: quia cuicunque aliquid est naturale, etiam id sine quo conservari non potest, est naturale, cum natura non deficiat in necessariis: humana autem societas conservari non potest, nisi unicuique conservetur quod suum est, et ab iniuriis abstineatur.

Quinto: Omnis homo naturaliter habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem: Sed in usu rerum est aliqua determinata mensura humanae vitae conveniens, quae si praetermittatur, fit homini nocumentum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: Ergo sunt aliqui actus homini naturaliter convenientes.

Advertendum, quod ista ratio fundatur super hoc manifesto principio: Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatam mensuram a natura institutam non excedit, quia tale est secundum rationem: omne autem quod est secundum rationem, est rectum.

Sexto: Secundum naturalem ordinem, corpus hominis est propter animam, et inferiores animae vires propter rationem. — Declaratur similitudine materiae et instrumenti. — Ergo est naturaliter rectum ut sic procurentur ab homine corpus et inferiores animae vires, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediantur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. — *Consequentia* probatur; quia ex eo quod ad aliud ordinatur, dicitur rei auxilium provenire, non autem impedimentum.

Ex hac ratione *infert* S. Thomas: vinolentias, comessationes, ac inordinatos venereorum usus, per quae actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, esse naturaliter mala. Ista ratio habet pro fundamento, quod illud est naturaliter rectum, quod secundum naturae ordinem et institutionem fit: econtrario autem naturaliter malum est id, quo naturae ordo pervertitur aut impeditur.

Septimo: Homo ordinatur naturaliter in Deum sicut in finem: Ergo ea quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta; naturaliter autem mala, quae econtrario se habent. — Probatur *consequentia*: quia unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem; quae autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia.

Ex praedictis *infert* S. Thomas, quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem. Quod auctoritate Psal.

XVIII, 10, confirmatur: *Iudicia Domini vera, iustificata in semetipsa.*

Per hoc autem excluditur error dicentium iusta et recta esse solum secundum legem posita.

Advertendum, quod S. Thomas in nonnullis praedictarum rationum hoc solum conclusit, quod sint in humanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem illorum qui ponebant ea quae lege divina praecipiuntur, non esse recta, nisi quia sunt lege posita; eo quod dicebant non esse aliquid rectum et iustum, nisi secundum quod est lege positum et institutum. Per hoc enim quod ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, constat fundamentum positionis eorum destructum esse.

CAPUT CXXX.

DE CONSILIIS QUÆ DANTUR IN LEGE DIVINA.

Postquam ostendit S. Thomas quid de necessitate pracepti divina lex intendat; vult de eius intentione quantum ad consilia determinare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* convenientiam quorundam consiliorum ad quae omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. *Secundo,* contra impugnantes observantiam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus.

Circa primum *tria* facit: *Primo* adducit ipsa legis consilia et eorum convenentiam. *Secundo,* ostendit quomodo ea quae consuluntur, ad perfectionem se habeant. *Tertio* quaedam corollaria infert.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Convenienter in lege divina datur consilium de paupertate:** Matt. XIX, 21: *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus...., et veni, sequere me:* — **de castitate:** I Cor., VII, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo; consilium autem do*: (1) — **et de obedientia**

(1) Et huiusmodi consilii rationem assignans, subiit: *Qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* (I, Cor., VII, 32-33).

ad Hebr. XII, 17: *Obedite praepositis vestris et subiacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.*

Probatur sic: Convenienter dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes: Ergo convenienter dantur praedicta consilia. — Probatur *antecedens*: Convenienter dantur homini ea consilia quibus liberius Deo vacet, cum optimum eius sit Deo adhaerere et rebus divinis; ergo et ea convenienter dantur quibus ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, cum impossibile sit ut homo circa diversa intense operetur. — *Consequentia* vero probatur; quia occupantur homines secundum communem modum humanae vitae circa propriam personam quid agant, aut ubi conversentur; circa personas sibi coniunctas, praecipue circa uxores et filios: circa exteriores res procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Huiusmodi autem occupationes per tria praedicta amputantur. *Primum* quidem, per *obedientiam*, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. *Secundum* per *virginitatem* vel *continentiam*, per quam homo, secundum Apostolum, solicitus est que Domini sunt. *Tertium* vero per *paupertatem*. per quam homo res humanas abiicit, quibus animus solicitudine aliqua implicari solet.

Notat autem S. Thomas, quod haec dicuntur consilia et admonitiones, inquantum suadetur homini ut propter meliora minus bona praetermittat. Non autem dicuntur praecepta, quia non ita necessaria est homini ad iustitiam illorum observatio, ut sine hoc iustitia esse non possit.

Secundo ostendit, quomodo praedicta ad perfectionem se habeant, et ponit *duplicem modum*:

Primus est, quod ad perfectionis statum pertinent non tanquam perfectiones, sed tanquam dispositiones ad perfectionem.

Probatur: quia summa perfectio humanae vitae in hoc consistit, quod mens hominis Deo vacet. Ad hoc autem praedicta tria maxime videntur disponere, quod ostenditur dum Dominus paupertatem suadens ait: *Si vis perfectus esse.*

Adverte, quod Dominus in illa auctoritate dum ait: *Si vis perfectus esse, vade et vende*, etc., dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem: dum vero ait: *veni et sequere me;* dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quae scilicet est per amorem charitatis, consistere.

Secundus modus est, quod possunt ad perfectionem pertinere tanquam effectus et signa.

Declaratur: Quia cum mens vehementer amore alicuius afficitur, consequens est, quod alia postponat: et sic, cum mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur ut omnia quae ipsum retardare possunt quo minus feratur in Deum, abiiciat.

Confirmatur hoc auctoritate Cantic. VIII, 7: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione, quasi nihil despiciet eam:* Et Matth. XIII, 45, 46: *Simile est regnum coelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit. et emit eam:* Et Philipp. III, 7-8: *Quae mihi fuerunt lucra haec arbitratus sum, propter Christum detrimenta.... propter quem omnia detrimentum fui et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam.*

Tertio infert S. Thomas, *duo corollaria:*

Unum est, quod: *qui praedicta tria Deo vovent, convenienter in statu perfectionis esse dicuntur.*

Probatur: Quia ista tria dispositiones ad perfectionem sunt, et effectus et signa.

Secundum est, quod: *praedictorum professores, religiosi dicuntur convenienter, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dedicantes.*

Probatur; Perfectio ad quam praedicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia religio in divino consistit cultu.

Circa id quod dicitur; *ista non esse perfectiones, sed dispositiones ad perfectionem;* considerandum est ex doctrina S. Thomae *2-2, q. 184, art. 1, ad 2,* quod perfectio rei potest *dupliciter* accipi: *Uno modo* simpliciter, et primo. *Alio modo* secundum quid, et secundario. Perfectio *simpliciter* et primo, consistit in complemento substantiae et naturae rei, sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de iis quae ad naturam spectant animalis: perfectio autem *secundum quid* et secundario, in iis quae substantiae adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi consistit. Quia ergo vita Christiana specialiter in charitate consistit, ideo perfectio Christianae vitae *simpliciter* et primo secundum quoddam charitatis complementum attenditur; perfectio autem *secundum quid* et secundario attenditur etiam secundum alias virtutes. Tria igitur praedicta dicuntur non esse perfectiones; non quia non sint aliquod bonum Christianae vitae, sed quia non primo et simpliciter in ipsis Christianae vitae perfectio, secundum quam simpliciter dicitur homo perfectus in vita Christiana, consistit, sed secundum quid tantum et secundario, inquantum per ipsa disponitur homo ad eam quae est simpliciter Christianae vitae perfectio, scilicet ad hoc ut mens totaliter feratur in Deum per affectum.

Circa *primum corollarium* advertendum est ex doctrina S. Thomae, loco praeallegato, quod in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se cum quadam solemnitate ad ea quae sunt perfectionis. Quia ergo voventes, praesertim solemni voto, obedientiam, continentiam et paupertatem, se obligant cum quadam solemnitate ad ea, quae sunt perfectionis, tanquam videlicet ad perfectionem disponentia; ideo convenienter illatum est, ex eo quod ista dispositiones sunt ad perfectionem, ea voventes esse in statu perfectionis.

Circa *secundum corollarium* attendendum ex doctrina S. Thomas in eodem Lib. *2-2*, *q. 186*, *art. 1*, quod religio est, ut superius etiam est dictum, per quam quis aliquid ad Dei servitium et cultum exhibet. Ideo, per quandam excellentiam qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes, religiosi dicuntur. Propterea recte infert S. Thomas illos convenienter religiosos dici, qui praedicta tria profitentur, ex hoc quod illa ad perfectionem disponunt, quae in vacatione mentis circa Deum posita est. Ex hoc enim quod illa profitentur, constat quod se totos Deo offerunt ut totaliter illi adhaereant, in quo religio consistit.

CAPUT CXXXI.

RATIONES IMPUGNANTIUM VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Postquam ostendit S. Thomas, convenientiam consiliorum quae in divina lege traduntur; vult contra eos qui horum consiliorum observationem impugnant, disputare.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* disputat contra impugnantes voluntariam paupertatem. *Secundo*, contra impugnantes perpetuam continentiam, Cap. 136. *Tertio*, contra impugnantes obedientiae votum, Cap. 138.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* rationes impugnantium voluntariam paupertatem adducit. *Secundo*, veritatem determinat, Cap. 133. *Tertio* obiectionibus respondet, Cap. 134.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ponit obiectiones contra voluntariam paupertatem absolute. *Secundo* ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate vivendi, Cap. seq.

Quantum ad primum ait, quod Vigilantius et quidam alii eius sectatores haeretici, paupertatis propositum iis rationibus improbarunt.

Primo. Homines ad suae vitae conservationem multis indigent, quae non omni tempore inveniri possunt. Ergo inest homini ut ea congreget, et conservet; ut patet ex aliis animalibus: Ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem.

Secundo. Per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Ergo sicut ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam: Ergo contra legem naturae est, quod aliquis sibi necessaria subtrahat.

Tertio. Est naturale hominibus ut unus alium in necessitatibus iuvet. Sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt: Ergo etc.

Quarto. Si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quod alicui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum; et auferre habenti sit bonum: Hoc est inconveniens: Ergo bonum est habere substantiam huius mundi; Ergo etc.

Quinto. Paupertas est occasio mali, scilicet furti, adulationis, periurii, et huiusmodi: Ergo vitanda.

Sexto. Cum virtus in medio consistat, vitium in plus circa exteriora est, quod omnia dentur; sicut vitium in minus est, quod retineantur retinenda, et non retinenda: Sed hoc faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt; Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Prover. XXX, 8-9: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam: Quis est Dominus? Aut egestate compulsus furer et periurem nomen Dei mei.*

CAPUT CXXXII.

RATIONES IMPUGNANTIUM PARTICULARES MODOS VIVENDI IN PAUPERTATE.

Secundo ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis.

Primus modus est, quod possessiones singulorum vendantur, et de precio omnes communiter vivant, quod ab Apostolis in Hierusalem servatum videtur, ut patet Actuum IV, 34-35: *Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes offerebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat.*

Contra hunc **arguitur**:

1°) Tum quia qui talem paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione vitae; tum quia non est facile ut plures habentes etiam magnas possessiones hanc vitam assumant, et etiam possessionum precium non sufficeret in multum tempus.

2°) Tum quia possibile est, et facile, huiusmodi precium fraude dispensatorum vel furto aut rapina deperire.

3°) Tum quia cum accidat homines locum mutare, non erit facile providere de huiusmodi precio iis quos oportet forte per diversa loca dispergi.

Secundus modus est, ut possessiones habeant communes quibus singulis provideatur, ut in pluribus monasteriis.

Contra hunc **instatur**: Quia videtur impedire finem voluntariae paupertatis:

1°) Tum quia multos oportet circa procurandas possessiones esse solicitos.

2°) Tum quia communis possessio solet esset causa discordiae: discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina.

Tertius modus est, ut de laboribus manuum suarum vivant: quem modum Apostolus sequebatur, et aliis suadebat, Secundae Thessal. III, 8-10. *Neque gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et in fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et quum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult laborare, nec manducet.*

Contra hunc **arguitur**.

Primo. Quia vanum videtur esse, quod quis reliquens id quod est necessarium ad sustentationem vitae, iterum acquirere laboret.

Secundo. Quia hoc non videtur conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem: maiorem enim solicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum quaerat, quam, quod iis quae habet utatur; praecipue si habeat moderatas divitias.

Tertio. Quia Dominus sub similitudine volucrum, et liliorum campi (1) videtur Apostoli laborem interdicere manualem.

Quarto. Quia hic modus videtur insufficiens: — 1°) Tum quia multi sunt qui nulla arte possunt labore manuum vitam transigere: et sic melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et artifices, quam sapientes et divites: et etiam contingit aliquos paupertatem voluntariam assumentes infirmari aut alias ab opere manuali impediri: — 2°) Tum quia cum non modici temporis labor sufficiat ad necessaria vitae quaerenda, voluntariam paupertatem huiusmodi sectantes circa laborem manuum maius tempus suae vitae consumerent, et sic ab aliis spiritualibus exercitiis impedirentur, et per consequens voluntaria paupertas magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

Si diceretur, laborem manuum ad tollendum ocium necessarium esse: — hoc *non sufficit*; tum quia melius tolleretur ocium per occupationes in virtutibus moralibus quibus divitiae organicae deserviunt; tum quia vanum esset dare consilium de paupertate

---

(1) *Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt neque metunt, neque congregant in horrea* (Matt., VI, 26). *Considerate lilia agri, quomodo crescunt; non laborant neque nent* (Matt., VI, 28).

propter vitandum ocium, nisi daretur ad hoc ut homines nobilioribus exercitiis vacarent, quam illis qui sunt secundum communem vitam hominum.

Si etiam *diceretur*, quod talis labor est necessarius ad concupiscentias domandas; — hoc non est ad propositum, quia quaerimus: utrum sit necessarium, quod voluntarie pauperes victum labore manuum quaerant: et praeterea possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari: et divites etiam ad hunc finem labore manuum uti possent.

Quartus modus est, vivant de iis quae ab aliis inferuntur: quem modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse, ut patet Luc. VIII, 3: (Mulieres) *ministrabant ei de facultatibus suis.*

Contra hunc **arguitur**:

Primo: Quia non videtur rationabile, quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

Secundo: Quia videtur inconveniens, quod aliquis ab alio recipiat, et nihil ei rependat. Posset enim sustineri, ut illi vivant hoc modo, qui aliis serviunt in aliquo officio; puta ministrando alteri, praedicando, et similia faciendo, ut ostenditur Matth. X, 10: *Dignus enim est operarius, cibo suo.* Et I Corin. IX, 14: *Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Sed quod alii qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria vitae recipiant, inconveniens videtur.

Tertio: Ille modus vivendi est aliis damnosus qui propter paupertatem, et infirmitatem sibi non possunt sufficere: quia ex his deberent sustentari quae voluntariam paupertatem eligentibus dantur: Ergo etc. — Probatur *consequentia* ex Apostolo, I. Tim. V.

Quarto: Iste modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quia impedit animi libertatem quae maxime ad virtutem requiritur; propterea quod hac sublata, de facili homines alienis peccatis communicent, aut consensiendo, aut per adulationem leniendo, aut dissimulando: Ergo etc.

Quinto: Ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Ergo per hunc modum non sufficienter providetur voluntariis pauperibus.

Sexto: Hic modus reddit voluntarios pauperes contemptibiles, quia necesse est ut necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant; homines autem superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Hoc autem est inconveniens, quia oportet eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi. Ergo etc.

Septimo: Mendicitas habet speciem mali, cum multi propter quaestum mendicent. Ergo est vitanda. — Patet *consequentia* ex Apostolo 2. Thess. V, 22: *Ab omni specie mala abstinete vos.* — Et Aristotelis auctoritate.

Octavo: Hic modus habet plurimum solicitudinis; quia maioris solicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti: Ergo etc.

Si quis autem mendicitatem laudet propter humilitatem, videtur irrationabiliter loqui; quia non laudatur humilitas secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse, et illi derogatur. Per mendicitatem autem derogatur illi, tum quia virtuosius est dare, quam accipere; tum quia habet speciem turpis lucri: Ergo etc.

Ultimus modus est aliquorum dicentium perfectionem vitae sectantibus nullam habendam esse solicitudinem, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare, quod videtur dici Matt. VI, 25: *Ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* — 34: *Nolite ergo solliciti esse in crastinum.*

Sed contra hoc **arguitur**:

Primo: Quia ad finem comestionis ordinatur solicitudo humana; stultum est autem velle finem, et praetermittere ea quae sunt ad finem ordinata.

Secundo: Solicitudo non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem aeternorum: Sed non potest homo vivere mortalem carnem gerens, quin multa agat: Ergo neque praetermittenda est solicitudo necessariorum ad vitam propter impedimentum contemplationis.

Tertio: Pari ratione posset homo dicere, quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, et similia, sed expectare quod Deus operetur: Sed hoc est tentare Deum: Ergo etc.

CAPUT CXXXIII.

QUOMODO PAUPERTAS SIT BONA.

Positis obiectionibus eorum qui voluntariam paupertatem impugnant; vult Sanctus Thomas veritatem determinare, et ostendere quomodo paupertas voluntaria bona sit, et quomodo mala.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit, quomodo divitiae ad bonum et malum se habeant. *Secundo*, quomodo paupertas bona sit, aut mala.

Quantum ad primum, *quatuor conclusiones* ponit:

Prima est: **Divitiae sunt aliquod bonum hominis, sed secundarium.**

Probatur: Sunt necessariae ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia oportet ut ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant.

Advertendum, quod ex ista propositione sufficienter probatur utraque pars conclusionis. Si enim quae ordinantur ad finem, accipiunt ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum, inquantum huiusmodi; oportet etiam, quod sit secundarium bonum, quia ut hic dicitur, finis est principale bonum, alia vero ad ipsum ordinata sunt secundaria bona.

Secunda conclusio est: **Divitiae intantum bonae sunt, inquantum proficiunt ad usum virtutis; si autem iste modus excedatur, ut impediatur usus virtutis, iam non inter bona computanda sunt, sed inter mala.**

Probatur: Divitiae ordinantur ad bonum virtutis tanquam ad finem et tanquam secundarium bonum ad principale: Sed ea quae sunt ad finem, modum accipiunt secundum exigentiam finis: Ergo intantum bonae sunt, inquantum ordinantur ad usum virtutis. — *Maior* patet ex primo dicto, et etiam ex opinione dicentium, quod virtutes sunt maxima bona hominis, divitiae vero minima bona.

Ex hac conclusione *infert* S. Thomas, quod accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui scilicet eis utuntur ad virtu-

tes; quibusdam vero malum esse, scilicet qui per eas a virtute retrahuntur.

Tertia conclusio est: **Aliter virtutes contemplativae divitiis indigent, et aliter activae.**

Declaratur: Quia contemplativae eis indigent ad solam sustentationem naturae, activae autem, ultra hoc, etiam ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. Ex hoc sequitur contemplativam vitam etiam in hoc, activa perfectiorem esse, quia paucioribus indiget.

Advertendum ex Philosopho, X *Ethic.*, quod tanto aliqua vita est secundum se, et absolute perfectior, quanto homo in illa magis sibi sufficiens est, utpote ad sui perfectionem et conservationem ex seipso sufficientiam habens. Tanto autem aliquid sibiipsi magis sufficiens est, quanto minus aliis ad suum esse, et ad sui conservationem, indiget. Ideo optime inducit S. Thomas, contemplativam vitam esse activa vita perfectiorem in usu exteriorum rerum, ex eo quod paucioribus indiget.

Advertendum ulterius, quod activa vita consistit in exercitio virtutum moralium. Nam ad hanc vitam Philosophus X *Ethic.*, virtutes morales ordinat, ad has autem divitiae organice deserviunt, ita quod sine ipsis multae virtutum moralium exerceri non possunt. Nam constat quod liberalitate quis uti non potest, cui non adsit quid sit dandum: ideo bene dicitur activam vitam divitiis indigere etiam ad subveniendum aliis.

Quarta conclusio est: **Sectantibus eam perfectionem quam doctrina Christi suadet** (scilicet ut homo totaliter divinis rebus vacet), **minimum de exterioribus divitiis sufficit** (scilicet quantum necesse est ad vitae sustentationem).

Probatur; quia haec perfectio ad vitam contemplativam pertinere videtur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit.

Confirmatur etiam auctoritate Apostoli, I. Tim. VI, 8: *Habentes solum alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus.*

Quantum ad secundum, ostendit ex praecedentibus, quomodo paupertas sit bona aut mala, et dicit *quinque:*

Primum est, quod est laudabilis, inquantum liberat hominem ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur.

Secundum est, quod inquantum solicitudinem tollit, quae ex divitiis consurgit, est quibusdam utilis; iis scilicet, qui ita sunt dispositi, ut circa meliora occupentur; scilicet circa divinorum contemplationem: quibusdam vero est nociva, iis scilicet qui ab hac solicitudine liberati in peiores occupationes cadunt; patet per Gregorium in VI *Moral.* (1)

(1) « Saepe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt »

Tertium est, quod inquantum impedit sustentationem aliorum, et propriam, simpliciter malum est, nisi talis subventio per maius bonum recompensari possit; quod quidem fieri potest de subventione qua proximis in temporalibus subvenitur; potest enim compensari per hoc, quod homo divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare; non autem potest fieri de sustentatione propria, quia nullius boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

Quartum, quod ex praecedentibus infertur, est quod tunc laudabilis est paupertas, quando homo a solicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat, remanente licito modo sustentationis vitae.

Quintum est, quod quanto modus vivendi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tanto laudabilior est paupertas, non autem quantum paupertas fuerit maior. — *Probatur;* quia cum paupertas non sit secundum se bona, sicut nec alia exteriora, sed inquantum ad virtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impedientibus vacationem circa divina, est mensura bonitatis ipsius.

Circa hoc *ultimum dictum* considerandum est, quod ex ipso habere possumus, non esse malum ut religiosi tantas divitias habeant quantae ad rerum sustentationem convenientem requiruntur, quando carentia divitiarum auget solicitudinem circa temporalium acquisitionem, et impedit ne mens divinis rebus vacare possit; quia, ut hic dicitur, paupertas secundum se bona non est, sed tantum quando removet solicitudinem impedientem a divinorum contemplatione: et ideo, quando solicitudinem circa temporalia, et impedimenta contemplationis non minuit, immo auget; non solum non est bona, immo est mala. Et quia hac tempestate, frigescente in hominibus charitate, et religionibus, quae paupertatem voluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitae acquirere, nisi cum maxima solicitudine, et mentis distractione, qua a spiritualium contemplatione eos retrahi necesse est; idcirco convenientius fortassis est, ut habeant in communi, unde vitae necessaria habere possint, quam ut mendicitati dent operam.

CAPUT CXXXIV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM.

Determinata veritate, respondet S. Thomas rationibus superius inductis.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, solvit rationes inductas (*cap. 131*) contra paupertatem absolute. *Secundo*, solvit eas quae modos particulares vivendi in paupertate impugnant. Cap. seq.

Quantum ad primum. — **Ad primam** rationem quae procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria vitae; respondet: — et *dicit primo*, quod ex hac naturali inclinatione, non oportet quemlibet circa hoc opus occupari: sed quia multa necessaria sunt ad hominis vitam, oportet per diversos diversa fieri, ut scilicet quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, et sic de aliis. Oportet etiam, ut quidam vacent spiritualibus rebus ad aliorum meliorationem, quia vita hominum non solum corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. — *Declaratur* ex apibus in quibus non omnes eidem vacant officio. — *Dicit secundo,* quod haec distributio officiorum in diversas personas sit a divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia.

Ad evidentiam huius responsionis considerandum est, quod naturaliter inclinatio ad id quod necessarium est unicuique est *duplex: Quaedam* ad id quod necessarium est unicuique, ita quod ab alio sibi satisfieri non potest: sicut unicuique animali est naturalis inclinatio ad comestionem; et talis inclinatio naturae ita est unicuique indita, quod quodlibet individuum naturae naturali necessitate fertur per seipsum in id ad quod natura inclinat. *Quaedam* vero est, quae inclinat quidem ad aliquid quod unicuique est necessarium, sed tamen in hoc uni per alterum subveniri potest, sicut homini sitienti est naturalis inclinatio ad quaerendum potum, qui tamen per alium sibi quaeri et ministrari potest: et haec naturalis inclinatio non est ita unicuique naturae individuo indita, ut naturali necessitate occupet se circa opus ad quod natura

inclinat, sed sufficit, quod aut per seipsum in illud feratur, aut sibi per aliud individuum subveniatur. Talis est naturalis inclinatio ad congregationem eorum quae sunt neccessaria in vita; quando enim alicui per nullum alium hominem possunt congregari necessaria vitae, ille in ipsam naturali necessitate fertur: sed quando per alium congregantem potest sibi de necessariis vitae provideri, in talem congregationem non fertur naturali necessitate, sed, manente ipsa naturali inclinatione, potest homo in aliis occupari operibus, quibusdam aliis divitiarum congregationi insistentibus eique providentibus de necessariis vitae: propter quod inquit S. Thomas, *2-2, q. 187, art. 3, ad primum,* quod ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit, quod unus vacet uni officio et alius alteri: puta, quod quidam sint opifices, quidam agricolae. Idem etiam ex iis quae inferius dicet Capit. 136. haberi potest.

Ex quo patet, convenienter dictum esse a S. Thoma, quod non est hoc modo naturalis inclinatio homini ad congregandum necessaria vitae, quod oporteat quemlibet circa hoc occupari; et ideo consequentia illa qua inferebatur esse contra legem naturae congregata dispergere; falsa est.

Ad secundam respondet, admittendo quod ultimate infertur; sed dicit quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt necessaria vitae, quia remanet sibi spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis; quod enim ab amicis habetur, aliqualiter a nobis habetur.

Adverte, quod ex hac responsione *negatur* illa *consequentia:* Per substantiam exteriorum vita hominis conservatur: ergo sicut vitam suam ita et exteriorem substantiam tenetur unusquisque conservare per seipsum: Sufficit enim, quod per alios conservetur, a quibus probabilis est spes habendi quantum necesse fuerit.

Ad tertiam dicit, quod qui subtrahit sibi per voluntariam paupertatem facultatem subveniendi aliis in temporalibus, ut acquirat spiritualia, per quae potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae, quia maius est subvenire alteri in spiritualibus, quam in temporalibus. — Ex hoc patet illam propositionem assumptam: *Naturale est hominibus, quod unus alium in necessitatibus iuvet*; intelligendam esse de necessitatibus aut spiritualibus, aut temporalibus; et ideo consequentia nulla est.

Ad quartam dicit, quod divitiae quoddam hominis bonum sunt, secundum quod ad bonum rationis ordinantur, non autem secundum se: et ideo nihil prohibet paupertate, melius quiddam esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur.

Advertendum, quod per hanc responsionem vult S. Thomas *concedere* primam conclusionem, quae infertur, scilicet, quod bonum est habere substantiam huius mundi; intelligendum tamen, secundum quod ad bonum rationis ordinatur: sed ultimam consequen-

tiam *negat;* scilicet: ergo abiicere substantiam per voluntariam paupertatem, malum est. Non enim malum est abiicere minus bonum propter maius bonum.

Ad quintam dicit, quod paupertas non est abiicienda tamquam secundum se malum propter aliqua vitia quae ex ea accidentaliter quandoque proveniant; quia cum neque divitiae neque paupertas sint secundum se hominis bonum, sed secundum quod ad bonum rationis ordinantur; nihil prohibet ex aliquo eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis. Ex hoc patet, antecedens illud falsum esse: Paupertas est occasio mali, scilicet, secundum se: in quo sensu intelligendum est occasiones malorum vitandas esse; licet quandoque usus ipsius malus sit, quia non secundum regulam rationis est.

Ad sextam: — *Dicit primo,* quod medium virtutis accipitur non secundum quantitatem exteriorum, quae in usum hominis veniunt, ut patet in magnanimo et magnifico, sed secundum regulam rationis, inquantum nec eam transcendit, nec ab ea deficit. — *Dicit secundo,* quod regula rationis non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem eius, et opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi. — *Dicit tertio,* applicando dicta ad propositum, quod quamvis quis per voluntariam paupertatem omnia deserat, non tamen contrariatur virtuti, nec prodigaliter facit; cum hoc faciat debito fine, et aliis conditionibus debitis servatis. Ostenditur hoc per comparationem ed eum qui se morti ex virtute fortitudinis exponit.

Advertendum, ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 64, art. 1,* quod primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla virtute medium virtutis accipiatur secundum quantitatem rei. In iustitia enim medium rationis est medium rei; sed quia non in omnibus virtutibus medium accipitur secundum rei quantitatem, sed secundum adaequationem ad regulam rationis.

Ad auctoritatem Salomonis dicit, quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

CAPUT CXXXV.

SOLUTIONES OBIECTIONUM CONTRA PARTICULARES MODOS VIVENDI IN PAUPERTATE.

Secundo loco respondet S. Thomas obiectionibus factis (*cap. 132*) contra particulares modos vivendi in paupertate.

Ad primum eorum quae obiiciebantur *contra primum modum* qui est, ut vivatur de precio possessionum venditarum; *respondet,* quod utique ille modus non est sufficiens ad longum tempus, et ideo Apostoli in Hierusalem tantum hunc modum vivendi fidelibus instituerunt, quia praevidebant per Spiritum Sanctum, quod non diu simul in Hierusalem commorari debebant, propter persecutiones, et propter civitatis destructionem: unde ad gentes transeuntes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Ad secundum dicit, quod non obstat fraus quae per dispensatores committi potest; quia hoc est commune omni modo vivendi in quo aliqui adinvicem convivunt: sed difficilius contingere videtur ut perfectionem vitae sectantes fraudem committant. — *Dicit secundo,* quod huic remedium adhibetur per providam fidelium dispensatorum institutionem.

Adverte, quod S. Thomas intendit negare consequentiam, et etiam antecedens, in hoc quod dicit facile esse, ut in hoc modo vivendi fraus committatur per dispensatores.

Tertium non solvit, quia ex responsione *ad primum* patet eius solutio.

Ad id quod obiicitur *contra secundum modum,* qui est ut vivatur de communibus possessionibus, *negat assumptum.*

Ad cuius primam probationem *dicit primo,* quod per unius vel paucorum solicitudinem possunt debito modo possessiones procurari, aliis libere spiritualibus vacantibus. — *Dicit secundo,* quod nec assumentibus hanc solicitudinem pro aliis, deperit aliquid de perfectione vitae; quia quod videntur amittere, recompensatur per obsequium charitatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

Ad secundam probationem *negat assumptum* in proposito; quia temporalia contemnentes pro temporalibus communibus, ex quibus nihil praeter necessaria vitae debent expectare, discordare non possunt, et praesertim cum dispensatores oporteat esse fideles. — *Dicit secundo, negando consequentiam*, quod cum etiam bonis mali utantur male, non potest hic modus improbari ex eo quod aliqui eo abutantur.

Ad primum *contra tertium* vivendi *modum*, qui est, ut ex labore manuum vivatur, *negatur assumptum*; quia divitiarum possessio, et solicitudinem requirebat in procurando vel etiam custodiendo, et affectum hominis ad se trahebat; hoc autem non accidit dum quis labore manuum sibi quotidianum victum quaerit.

Ad secundum, *negat assumptum*. — Ad cuius probationem dicit, quod ad divitias quidem congregandas vel superfluum victum ex labore manuum, oportet multum tempus impendere, et magnam solicitudinem adhibere; non autem ad acquirendum quantum sufficit ad vitae sustentationem.

Ad tertium ad auctoritatem Domini in Evangelio, dicit, quod per illa verba non prohibuit Dominus laborem manuum, sed anxiam, et afflictivam mentis solicitudinem pro necessariis vitae; quod ostenditur, quia non dixit, *nolite laborare*, sed, *nolite soliciti esse*. — Hoc autem a minori Dominus probat ex providentia divina qua sustentantur aves et lilia, quae non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt.

Ad quartum *negat assumptum*.

Ad cuius primam probationem dicit, quod in paucioribus accidit, quod aliquis non possit labore manuum sibi necessarium victum acquirere: non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda, quia hoc et in naturalibus, et etiam in voluntariis ordinationibus accidit. Unde, et divitiae furto aut rapina possunt auferri: sicut qui de labore manuum vivit, potest debilitari. — *Dicit secundo*, quod circa hoc remanet aliquod remedium, ut scilicet ei qui laborare non potest, provideatur, vel per alios eiusdem societatis, vel etiam per eos qui divitias possident secundum legem charitatis, et amicitiae naturalis; quod ostenditur ex admonitione Apostoli, II, Thessal, III, 10-13. Ex iis patet, quod *negatur consequentia*.

Ad secundam probationem: — *Dicit primo,* quod eos qui modicis sunt contenti, quae ad victum necessarium sufficiunt, non oportet magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. — *Dicit secundo,* quod non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus, praecipue cum, manibus operando, de Deo cogitare possint, et eum laudare, ac alia huiusmodi facere, quae singulariter sibi viventes observare oportet. — *Dicit tertio*, quod

ne nimium in spiritualibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

Cum impugnantur responsiones ibi datae, eius impugnationes admittit S. Thomas; addit tamen, quod licet voluntaria paupertas propter ocium tollendum, aut concupiscentiam domandam, opere manuali non assumatur, non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica victus necessitate; idest, etiam si non indigeat quis multum laborare propter necessaria vitae acquirenda: sed tamen cum ocium per alias occupationes utiliores possit auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis domari, propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi iis, quia alias habent aut habere possunt unde vivant, sed sola victus necessitas cogit manibus operari, quod ostenditur II, Thessal., III, 10.

Ad horum intelligentiam *duo* sunt *advertenda* ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 187*, *art. 3.* — *Primum* est, quod sub opere manuali intelliguntur omnia mundana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua lucrentur; quia enim manus organum organorum est, per opus manuum omnis operatio intelligitur, qua victum licite aliquis lucrari potest. — *Secundum* est, quod cum operari manibus ordinetur ad victum quaerendum, et ad ocium tollendum, ac concupiscentiam refrenandam; secundum quod ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate paecepti, prout est necessarium ad talem finem; quia quod ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest; et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, qui autem alias habet unde licite vivere possit, non tenetur sub praecepto: secundum autem, quod ordinatur ad ocium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum, quia potest multis aliis modis, vel caro macerari vel ocium tolli. — *Primum* horum dictorum intellexit S. Thomas cum dixit, quod sola victus necessitas cogit manibus operari: *Alterum* vero, cum dixit, quod quia ocium per alias utiliores occupationes potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari, non imminet necessitas operandi iis qui alias habent, aut habere possunt unde vivant.

Ad primum *contra quartum* vivendi *modum,* qui est ut vivatur de iis quae ab aliis inferuntur, *negat assumptum;* quia voluntariam paupertatem assumentes ut Christum sequantur, ad hoc omnia dimittunt, ut communi utilitati deserviant, sapientia, eruditione, ex exemplo populum illustrantes, vel oratione, et intercessione sustentantes. Non est autem inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquid quod in aliorum utilitatem vergit, de iis

quae ab aliis dantur sustentetur. — Declaratur exemplo militum et rectorum reipublicae.

Ad secundum, *dicit primo,* quod isti maiora rependunt, scilicet spiritualia pro temporalibus, ut patet ex Apostolo II, Cor. VIII, 14. *Vestra abundantia illorum inopiam suppleat; ut et illorum abundantia vestrae inopiae sit supplementum.* — *Dicit secundo,* quod voluntariam paupertatem assumentes, suis exemplis alios ad virtutes provocant, ad contemptum scilicet divitiarum.

Advertendum, quod per hoc *secundum dictum* vult S. Thomas respondere ei quod in obiectione dicebatur; posse scilicet sustineri, ut qui populo serviunt in aliquo officio, ab aliis necessaria vitae recipiant, non autem de aliis qui in nullo officio ministrant populo. Patet enim quod etiam isti sunt aliis sua voluntaria paupertate utiles, dum suo exemplo eos ad bonum provocant, eosque suis orationibus iuvant, licet in nullo particulari officio illis ministrent, et ideo possunt ab aliis necessaria vitae recipere.

Ad tertium dicit, quod isti sunt magis utiles aliis pauperibus quam damnosi, quia alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocant, inducendo ad divitiarum contemptum; quanto enim aliquis minus divitias amat, et est intentus virtuti, tanto facilius divitias in aliorum necessitates distribuit.

Ad quartum *negat assumptum;* ad cuius probationem *negat* quod hic vivendi modus libertatem animi impediat. Cum enim oporteat voluntarios pauperes in omni virtute perfectos esse, propter modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt, libertatem animi non perdunt, quia homo per ea quae contemnit, si sibi dentur, animi non perdit libertatem.

Ad quintum *negat consequentiam*; quia sustentatio pauperum non dependet a voluntate unius, sed ex voluntate multorum: non est autem probabile, quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Ad sextum. — *Dicit primo,* quod non est inconveniens si tales pauperes necessitates suas aliis exponant, et necessaria tam pro se quam pro aliis petant, quia et Apostoli hoc fecisse leguntur, non solum ab iis quibus praedicabant, necessaria accipientes, tamquam ex potestate, sed etiam ex mendicitate pro pauperibus qui erant in Hierusalem accipientes. — *Dicit secundo,* quod haec mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat, scilicet ad necessitatem non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis: quod observari necesse est ab iis qui perfectionem vitae sectantur.

Ad septimum, *negat antecedens;* mendicitas enim non habet

aliquam speciem turpis lucri, nisi cum importunitate et indiscrete fiat ad superfluitatem vel voluptatem.

Ad octavum non respondet S. Thomas, quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio; patet enim falsum esse quod maior solicitudo requiratur ad acquirendum aliena, quantum ad sustentationem vitae sufficit, quam ad divitiarum congregationem aut conservationem, quae requiritur siquis debeat divitiis longo tempore uti.

Ad impugnationem illius responsionis quae ponit laudandam esse mendicitatem propter humilitatem. — *Dicit primo,* quod mendicitas cum quadam abiectione fit, quia sicut pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, licet propter aliquid adiunctum possit recompensatio fieri. — *Dicit secundo,* quod ad humilitatem pertinet ea quae abiectionis sunt, sponte assumere, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est, quia cum humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. — *Dicit tertio,* quod humilitatis est si quis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem, puta si charitas exigat quod proximis aliquod abiectum officium impendatur. Ex quo infertur, quod si necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est. — *Dicit quarto.* quod etiam quandoque abiecta assumere virtutis est, etiam si nostrum officium hoc non requirat; aut ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit ut id facilius ferant, sicut dux quandoque militis officio fungitur: aut propter medicinam, puta, si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, utitur abiectis, vel sponte, vel ab aliis impositis ad elationem animi comprimendam.

Advertendum, quod ex dictis vult S. Thomas negare illam propositionem: *Per mendicitatem derogatur virtuti*; et cum probatur primo, quia virtuosius est dare, quam accipere; patet ex dictis, quod si sumatur accipere absolute, id verum est; sed si sumatur cum aliquo adiuncto, scilicet quod propter virtutem aliquis illa abiectione utatur, quae coniungitur acceptioni ab alio, non est verum. — Cum etiam probatur, quia habet speciem turpis lucri, patet hoc falsum esse, quando mendicitas quae cum quadam abiectione fit, propter virtutem assumitur.

Ultimo loco, errorem existimantium omnem solicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo, qui etiam superius est improbatus, dicit S. Thomas omnino irrationabilem esse.

Primo, quia sequeretur hominem nihil temporale debere agere, cum omnis actus solicitudinem requirat, scilicet ad hoc ut bene, et laudabiliter fiat: hoc autem neque possibile neque rationabile est observari: — Tum quia cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas

praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur: — Tum quia, expectare a Deo subsidium in iis in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria operatione, insipientis est, et Deum tentantis, divinaeque ordinationi repugnatur et bonitati ipsius, qua rebus Deus providet, non immediate omnia agendo, sed alia ad proprias actiones movendo.

Quomodo autem intelligenda sint Domini verba, exponit inquiens: quod cum in nobis sit agere, non autem in nobis sit ut nostrae actiones debitum consequantur effectum, propter impedimenta quae possunt contingere, praecipit Dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos non pertinet, sed ad divinam ordinationem, scilicet de eventibus nostrarum actionum, non autem prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Ex quo sequitur, eum contra Domini praeceptum non agere, qui de agendis ab ipso solicitudinem habet, sed eum qui solicitus est de iis quae possunt emergere, etiam si ipse proprias operationes exequatur, ita quod ad obviandum huiusmodi eventibus debitas actiones praetermittit. Hoc enim ad errorem gentilium pertinere videtur, qui divinam negabant providentiam. — Propterea Dominus concludit, quod non simus *soliciti in crastinum*, non ita scilicet quod non conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria, sed ne de futuris eventibus solicitemur cum desperatione divini auxilii, vel ne praeoccupet nos solicitudo quae erit habenda in crastino: unde subditur: *Sufficit* enim *diei malitia sua.* (Matth. VI, 34).

Ex omnibus praedictis infert S. Thomas, quod patet diversis modis posse vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur: tanto autem aliquem modum laudabiliorem esse, quanto magis a solicitudine temporalium, et occupatione circa ea animum hominis reddit immunem.

De hac materia paupertatis voluntariae, S. Thomas 2-2, loco praeallegato, et in Tractatu *Contra impugnantes religionem,* diffuse pertractat.

CAPUT CXXXVI.

DE ERRORE ILLORUM QUI PERPETUAM CONTINENTIAM IMPUGNANT.

Postquam disputavit S. Thomas contra impugnantes paupertatem voluntariam; vult consequenter contra eos qui perpetuam continentiam impugnant, disputare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo.* disputat contra impugnantes perpetuam continentiam. *Secundo,* contra eos qui matrimonium virginitati aequebant, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum, adducit rationes impugnantium perpetuam continentiam, et eas solvit.

Arguebant igitur **primo** sic: Bonum speciei est divinius quam bonum individui: ergo magis peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum: Sed commixtio maris, et feminae ad bonum speciei ordinatur: Ergo etc.

Respondet S. Thomas, quod in iis quae ad uniuscuiusque necessitatem pertinent, ad sustentationem scilicet individui, oportet quod cuilibet provideatur: et ideo oportet quod quilibet cibo et potu utatur; in iis autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet, neque possibile est, quod cuilibet de multitudine attribuatur; quia multa sunt necessaria homini, ut cibus potus, et huiusmodi, quae impossibile est, ut per unum procurentur; et ideo diversorum oportet esse diversa officia, sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur; quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed speciei, non est necesse, quod omnes homines illi vacent.

Et est *advertendum* sensum huius responsionis esse, quod, *quaedam* sunt ordinata ad individui conservationem, sine quibus individuum conservari non posset, sicut est usus cibi et potus, et ista necesse est, ut a quolibet individuo habeantur. *Quaedam* vero sunt ordinata ad multitudinis bonum sine quibus scilicet, multitudo conservari non posset, ut est generationis actus; et ista non est necesse a quolibet individuo fieri, sed sufficit quod aliqui de multitudine illi operi intendant, aliis in aliis officiis ocupatis.

Unde *negatur consequentia ;* quia non est similis ratio de iis quae ad necessitatem individui pertinent, et de iis quae pertinent ad necessitatem speciei. Nisi enim illis intendat hic homo singularis, ipse conservari non potest, non autem si istis non vacet, non poterit speciei conservari ; sunt enim alii quorum opere conservari potest.

Sed occurrit **dubium :** Nam Sanctus Thomas in utroque membro suae distinctionis utitur cibo et potu pro exemplis ; et sic videtur, quod uti cibo, et potu sit unicuique necessarium, et non sit unicuique necessarium.

Respondetur, quod est idem exemplum materialiter, non autem formaliter. *Dupliciter* enim potest considerari cibus, et potus : *Uno modo*, quantum ad usum, et sic pertinet ad primum membrum. Unde dixit Sanctus Thomas, necessarium est quod quilibet homo cibo et potu utatur. *Alio modo*, quantum ad procurationem, et praeparationem, et sic pertinet ad secundum membrum. Non enim necesse est perire individuum si ipsum sibi non procuret, et praeparet cibum et potum, quia potest illi per alios praeparari : sed bene multitudo periret si nullus esset qui cibum procuraret, et potum. Unde dixit S. Thomas quod, multa sunt necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, indumentum, domus, et huiusmodi, quae impossibile est ut per unum procurentur.

Secundo : Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et vis concupiscibilis incitans, et alia huiusmodi : Ergo etc.

Respondet ex dictis ; quod licet homini sint divinitus provisa ea quae ad generationis actum ordinantur, tanquam toti speciei necessaria. non tamen oportet, quod quilibet actui generationis intendat. Nam data est homini industria aedificandi, et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet, quod omnes sint aedificatores aut milites.

Tertio : Si bonum est quod unus contineat : ergo melius quod multi : ergo optimum quod omnes ; hoc est inconveniens : Ergo etc.

Ex praedictis **respondet**, quod ab iis quae sunt multitudini necessaria, cuiusmodi est generationis actus, quamvis melius sit quantum ad singulos, quod abstineat melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant. Declaratur, et ex ordine universi, et ex corpore animalis, in quibus non esset melius ut totum esset quale est nobilior pars. Unde patet, consequentiam illam nullam esse.

Quarto : Castitas, sicut aliae virtutes, in medio consistit : ergo contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis abstinet.

Respondet ex iis quae dicta sunt superius de paupertate; quod cum medium virtutis non accipiatur secundum quantitatem, quae ratione ordinatur, idest cui ratio habet modum imponere, sed secundum regulam rationis quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, insensibilitatis vitium dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae etiam communem hominis modum excedit. Unde virginitas Angelis dicitur esse cognata.

Quinto: Resistere omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit, quam si eis aliquis moderate uteretur: ergo perfectioni virtutis adversatur; quia inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnat.

Respondet Sanctus Thomas; et *dicit primo;* quod solicitudo, et occupatio quam habent coniugati de uxoribus, et aliis, est continua: inquietudo autem ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam, quae etiam minoratur ex hoc, quod eis aliquis non consentit, et per abstinentiam, et alia exercitia corporalia. — *Dicit secundo*, quod usus corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo in resistendo concupiscentiis: quia cum delectatio faciat appetitum quiescere in re delectabili per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret. — *Dicit tertio*, quod nihil prohibet, quamvis universaliter dicatur, uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit: Quod ostenditur ex verbis Domini, qui in Matthaeo, facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum hoc: sed qui potest capere, capiat.* (Matth., XIX, 11-12).

Circa hoc *ultimum dictum*, advertendum quod, sicut lex universaliter statuit quid sit agendum, quia illud pro maiori parte bonum est et utile, tamen in aliquo casu melius est legem non servare: sicut lex statuit depositum esse restituendum, et tamen si quis deposuerit gladium, et postea sit effectus furiosus, non est ei restituendus gladius: ita universaliter dicitur, melius esse unicuique, singulariter considerato, quod contineat, quia pro maiori parte ita est, et tamen alicui melius erit matrimonio uti, quia ex sua naturali complexione minor ei erit inquietudo mentis in matrimonio, quam in continentia, et magis poterit contemplationi, et spiritualibus vacare: et hoc est quod in hoc ultimo dicto intendit S. Thomas.

Patet autem ex ipsa responsione, S. Thomam velle negare antecedens per *primum dictum*, per *secundum* autem, etiam negare consequentiam.

Ultimo: Adducitur praeceptum Domini primis parentibus datum, cum dicitur Genesis I, 28, et IX, 7: *Crescite et multiplicamini,* et Matth. XIX, 6: *Quod Deus coniunxit homo non separet.*

Sed inquit Sanctus Thomas *primo*, ex praedictis patere responsionem; cum enim illud praeceptum respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis, non est necessarium per omnes executioni mandari, sed per aliquos. — *Dicit secundo,* quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis; vel propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Testamento veteri: et ideo consilium de continentia perpetua reservatum fuit temporibus novi Testamenti, quando spiritualis populus per spiritualem generationem multiplicatur, scilicet per Baptismum.

Circa hoc quod dicitur: *non licuisse omni tempore ab actu generationis abstinere;* quia videlicet, non licuit in principio generis humani, nec in veteri testamento, **dubitatur;** quia oppositum huius videtur dici, *4. Sent. dist. 33. q. 3. art. 2. ad secundum,* ubi ait Sanctus Thomas, quod non peccasset virginitatem servans etiam tempore Moysi.

Respondetur, quod de tempore legis Moysi *dupliciter* loqui possumus: *aut* scilicet quantum ad tempus sequens sufficientem multiplicationem fidelium: *aut* quantum ad tempus in quo necesse erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta sufficienti multiplicatione colentium Deum. *Primo modo* intelligitur quod dicitur in Quarto Sententiarum. Unde ait ibidem, quod facta multiplicatione colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam tempore Moysi. *Secundo modo* intelligitur, quod dicitur hoc loco. Unde et hic ait, quod non expediebat ab actu generationis abstinere, quando necessaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, ut fuit in veteri Testamento; intellige, quantum ad aliquod tempus veteris Testamenti. Loco etiam praeallegato, *ad primum* ait; quod superfluum esset si quis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi; intellige similiter, quantum ad aliquod tempus illius legis. Simili modo intelligendum est, quod dicitur *4. Sent. dist. 49. q. 5. art. 3. ad tertium,* ubi dicitur quod, tempore legis Moysi quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere.

CAPUT CXXXVII.

CONTRA EOS QUI MATRIMONIUM VIRGINITATI ÆQUABANT.

Secundo loco impugnat S. Thomas haeresim Ioviniani non improbantis quidem perpetuam continentiam, sed ei statum matrimonii aequantis.

Contra enim ipsum **arguit** ex praecedentibus sic: Per continentiam homo redditur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina, et quodammodo supra statum hominis ponitur in quadam similitudine Angelorum: Ergo status continentiae est perfectior statu matrimonii.

Adverte, quod fundamentum huius rationis est, quia bonum animae praefertur bono corporis; et bonum contemplativae vitae praefertur bono activae; et similiter bonum divinum est potius bono humano; et haec omnia excellentiora bona virginitati conveniunt.

Huic autem, inquit S. Thomas, *non obstat* quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac, et Iacob: — 1°) Tum quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecunque a sua altitudine deiici: — 2°) Tum quia non minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt matrimonio utentes, sed secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebatur ad multiplicationem populi fidelis: — 3°) Tum quia perfectio alicuius personae non est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono, et alius maiori bono imperfectiori mente.

Ad evidentiam *primi dicti* istius responsionis advertendum est, quod, ut ex superioribus patet, continentia laudabilis est, inquantum per ipsam homo ad divinorum contemplationem redditur habilior. Potest autem contingere quod aliquis in matrimonio existens, propter mentis virtutem et stabilitatem, ex usu matrimonii non deficiatur a divinorum contemplatione, sed illi magis vacet, quam aliquis in caelibatu vivens, et tunc iste perfectioris virtutis est quam servans continentiam; non quia matrimonium perfectius sit continentia, sed quia iste qui matrimonio utitur, magis adhaeret Deo per contemplationem, quam ille qui

in caelibatu vivit: et sic dicuntur Abraham, Isaac, et Iacob. perfectissimae virtutis fuisse, licet matrimonio usi fuerint, quia maxime vacationi divinorum intendebant, nec propter matrimonii usum ab ea deiiciebantur, eo quod mentem stabilem ac firmam in divinis rebus haberent, et firmiorem, quam multi habeant continentes.

Ad evidentiam *secundi dicti,* considerandum est ex doctrina Sancti Thomae, *2-2, quaest. 152, art. 4, ad primum* et *ad secundum,* quod licet virginitas sit melior quam castitas coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse, quam virgo, si ille scilicet habeat animum magis paratum ad castitatem servandam, si oporteret, quam is qui est actu virgo. Praedicti autem habuerunt animum sic dispositum, quod parati erant virginitatem servare si fuisset tempori congruum, ideo non fuerunt continentibus inferiores, sed aliquibus etiam superiores fuerunt. Unde Augustinus in libro *de Bono coniugali* dicit, Ioannis caelibatum et Abrahae coniugium pro temporum distributione Christo militasse, sed continentiam Ioannem in opere, Abraham vero in solo habitu habuisse. Hoc est quod significavit S. Thomas cum ait, quod non minus contemplationem divinorum amaverunt matrimonio utentes, sed secundum temporis exigentiam matrimonio utebantur.

Ad evidentiam *tertii dicti* advertendum est, quod stant simul, quod aliquis imperfectiorem statum sequatur quam alius, et tamen illo perfectior sit: quia potest esse, quod ille qui est in statu imperfectiori, aliquam aliam excellentiorem virtutem habeat, quam ille qui est in statu perfectiori. Tunc enim ille perfectior dicetur, non ratione perfectioris status in quo vivat, sed ratione perfectioris virtutis quam habet, licet in statu sit secundum suam naturam imperfectiori; hoc voluit significare S. Thomas cum inquit, quod cum perfectiori mente aliquis possit uti minori bono, quam alius maiori, puta ex maiori charitate, perfectio alicuius personae non est sufficiens argumentum ad perfectionem statu.

CAPUT CXXXVIII.

DE ERRORE EORUM QUI VOTA IMPUGNANT.

Postquam disputavit S. Thomas contra Vigilantium voluntariam paupertatem impugnantem, et contra eos qui perpetuam impugnant continentiam; vult contra eos qui vota impugnant et obedientiam, disputare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, adducit eorum rationem et solvit. *Secundo*, contra eos arguit.

Dicit ergo primo, quod quibusdam visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum, hac scilicet ratione: quia videtur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt. — Unumquodque bonum quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur: quanto autem aliquis ad aliquid observandum astringitur maiori necessitate, tanto minus libere id agere videtur.

Respondet autem S. Thomas, quod isti videntur rationem necessitatis ignorare. Et *duo* dicit:

Primo: Quod cum sit *triplex necessitas*, scilicet *coactionis*, et ex interiori *inclinatione* procedens, et ex *fine;* necessitas *coactionis* laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur, non autem aliae duae necessitates: Immo, necessitas ex interiori *inclinatione* procedens ipsam auget, quia facit voluntatem intense tendere in actum virtutis, et si habitus virtutis ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, ut in beatis, nec tamen propter hoc aliquid libertati voluntatis deperit, nec bonitati actus. Idem est de necessitate *finis*, quod enim quis agit tamquam necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius quanto finis fuerit melior.

Dicit **secundo**, quod necessitas observandi quae quis vovit aut obediendi ei cui se supponit, est tantum necessitas finis. Est enim necessarium voventi hoc vel illud agere si debet votum impleri, aut obedientia servari; et ideo cum ii fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Ex ista responsione patet, quod admissa minore de necessitate coactionis, alia propositio subintellecta, scilicet quod talis sit ne-

cessitas voti observandi, et obedientie implendae, falsa est. Si autem intelligatur ipsa minor de altera aliarum duarum necessitatum, falsa est, quia huiusmodi necessitas neque libertatem neque voluntarium tollit.

Sed occurrit circa hoc, **dubium**. Ut enim dicitur in Quaestionibus *de Malo, quaest. 16, art. 5,* liberum arbitrium dicitur eo quod in diversa possit: sed homo non potest in diversa respectu eius boni ad quod ex interiori inclinatur ex necessitate, ut patet in beatis, qui semper actu diligunt Deum, et non possunt non actu ipsum diligere dilectione charitatis. Ergo talis necessitas non stat cum libertate; ergo male dicitur, quod necessitas huiusmodi nihil tollit de libertate voluntatis.

Respondetur, quod cum libertas *duobus* modis sumatur, scilicet, ut opponitur *necessitati coactionis,* et ut opponitur *necessitati naturalis inclinationis,* non est de ratione ipsius inquantum opponitur necessitati *coactionis*, quod in diversa possit, sed quod voluntatis inclinatione quis operetur; quod potest convenire etiam agenti aliquid ex naturali inclinatione. Nam voluntas vult id in quod homo naturali inclinatione voluntatis fertur, cum voluntatis actus nihil aliud sit quam inclinatio volentis in aliquod. Per oppositum autem, quod quis necessitate coactionis agit, invitus agit, et contra voluntatem. De ratione autem libertatis inquantum opponitur necessitati *naturalis inclinationis* est, quod in diversa possit, quia non habet determinationem ad unum. Unde, *Verit. quaest. 22, art. 6*, inquit S. Thomas, quod voluntas dicitur libera inquantum necessitatem non habet. De hac ergo loquitur S. Thomas loco allegato, hic vero loquitur de libertate ut opponitur coactioni.

Secundo arguit S. Thomas contra praedictum errorem, ostendens, quod dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, illa maiori laude et remuneratione sunt digna. Hoc autem **probat** *triplici ratione.*

Primo: Pro prima ratione duo praemittit: — *Unum* est, quod contingit unum actum duorum esse vitiorum, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur, et similiter actum contingit unius virtutis ad aliam ordinari, sicut cum aliquis dat sua, ut cum alio amicitiam charitatis habeat. *Alterum* est, quod huiusmodi actus virtutis maiorem laudem habet ex charitate ad quam ordinatur, quam ex liberalitate, cuius est actus secundum suam speciem. Unde si remittatur in eo, quod liberalitatis est, laudabilior est ex eo, quod ad charitatem ordinatur, et maiori mercede dignus, quam si liberalius ageretur non in ordine ad charitatem.

Tunc sic: Si aliquis faciat aliquod opus virtutis absque voto, puta ieiunet, vel contineat, erit actus vel castitatis, vel abstinentiae. Si autem ex voto faciat, refertur ulterius ad religionis virtutem, cuius est aliquid Deo vovere, quae virtus est potior castitate et abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Ergo est laudabilior, eo quod ex voto facit, etiam si non delectetur in abstinentia, vel castitate, ex eo quod delectatur in potiori virtute quae est religio.

Cum dicitur quod, *vovere actus est religionis;* advertendum ex doctrina S. Thomae, *2-2*, *quaest. 88*, *art. 5*, et *6*, quod actus qui ex voto fiunt, inquantum huiusmodi, ad cultum divinum pertinent quasi quaedam sacrificia, quia *votum est quaedam promissio Deo facta.* Promissio autem nihil aliud est quam ordinatio eius quod promittitur in eum cui promittitur; et sic votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Ordinare autem actum cuiuscumque virtutis in cultum, et obsequium Dei, ad religionis virtutem pertinet, ideo convenienter dicitur, quod vovere, actus religionis est.

Sed occurrit **dubium** circa hoc quod addit S. Thomas: *etiam si non delectetur in castitate vel abstinentia*: — Videtur enim de ratione habitus esse ut faciat delectationem in opere suo, ut patet per Philosophum in secundo Ethicorum. Ergo non videtur bene dictum, quod aliquis operans opus castitatis vel abstinentiae in ordine ad religionem, in ipso opere non delectetur; ut ratio videtur supponere.

Ad hoc potest etiam *tripliciter* **responderi:** — *Primo,* quod non asserit illud S. Thomas, sed sub conditione loquitur, inquiens ita esse, etiam si non delectetur operans in ipsa castitate vel abstinentia. — *Secundo*, quod non loquitur hic de illis actibus secundum quod ab habitu castitatis, et abstinentiae proveniunt, sed secundum quod materialiter sunt opera castitatis, et abstinentiae, sicut et aliquis quandoque operatur iusta, non tamen ex habitu, et virtute iustitiae. — *Tertio,* ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 123, art. 8, ad 2,* de mente Philosophi, III *Ethic.* (*cap. 9*) responderi potest, quod non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, nisi inquantum quis attingit finem. Possunt enim opera virtutum secundum sui naturam esse tristia, licet propter finem sint delectabilia.

Secundo prob. Si aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert. Si autem ex voto hoc faciat, non solum actum offert Deo, sed etiam potentiam. Ergo propositum suum est ad aliquid maius Deo offerendum. Ergo ille actus erit virtuosior, etsi in executione alius videatur ferventior. — Probatur *ultima consequentia;* quia cum potissimum in virtute sit finis, si finis fuerit eminen-

tior, quamvis in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquod propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentus procedat.

Cum dicitur; *voventem non solum actum, sed etiam potentiam Deo offerre*; advertendum est, illud sic intelligendum esse, quod vovens non solum dat Deo actum ad quem se voto obligavit, sed etiam Deo potestatem agendi offert, quia de caetero non potest licite facere contra id quod vovit; et ideo dicitur, maius aliquid Deo offerre, quam non ex voto agens: sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui fructus tantum daret.

Circa hanc rationem **duplex dubium** occurrit.

Primum est: Quia quum assumatur, quod si finis fuerit eminentior, actus erit virtuosior; non subsumitur, ut debet subsumi, quod finis ex voto aliquid agentis sit eminentior; sed quod vovens maius aliquid agere propter Deum proponit: hoc autem non pertinet ad finem, sed ad id quod ordinatur ad finem. — Unde et exemplum etiam quod assumitur ad manifestationem illius propositionis, non videtur ad propositum. Quod enim unus proponat longiorem viam agere propter virtutem, quam alius, non ostendit ipsum agere propter eminentiorem finem, cum utriusque finis sit virtus; sed quod ad eundem finem maius aliquid ordinat.

Secundum est: Quia non videtur haec consequentia valere: — Faciens aliquid ex voto maius aliquid offert Deo, quam faciens non ex voto: ergo actus eius est virtuosior. — Nam, ut patet Marci XII, 43, et Lucae XXI, 3, magis laudatur a Domino vidua paupercula quae duo aera minuta in gazophylacium misit, quam divites qui multum miserunt.

Ad primum dicitur, quod de fine *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo,* de ipsa re absolute quae est finis. *Alio modo,* de eo quod quis intendit circa rem quae est finis, sicut finis avari est pecuniae possessio aut usus. Ad hoc quod una operatio sit altera virtuosior aut laudabilior, sufficit quod altero illorum modorum habeat eminentiorem finem. Dicitur ergo, quod optime subsumitur de fine in hac ratione, sed *secundo modo*. — Res enim quae in proposito est finis materialiter, est Deus: ipsa autem subiectio ad Deum est finis tamquam id quod circa Deum intenditur, qui potest dici finis tamquam rei quae est finis assecutio: et quia maiorem subiectionem ad Deum intendit qui aliquid agit propter Deum ex voto, quam qui agit non ex voto; ideo eminentior est finis sui operis, quam finis operis non operantis ex voto.

Unde S. Thomas, *Secunda secundae, quaest. 88, art. 6,* hanc rationem pertractans, ait, quod ille qui aliquid vovet, et facit, magis se subiicit Deo, quam qui facit solum. — Exemplum etiam

est ad propositum: Nam licet longitudo viae, absolute sumpta, habeat rationem ordinati ad finem, tamen labor intentus per ipsam ad acquirendam virtutem, habet rationem finis proximi: et ideo quia proponens longam viam agere propter virtutem, intendit maiorem laborem in acquirenda virtute, quam proponens brevem viam agere, ideo eminentiorem finem intendit.

Ad secundum dicitur, quod facere aliquid maius propter Deum, caeteris paribus, est virtuosius, quia maiorem Dei dilectionem ostendit: sicut qui maius aliquid et difficilius propter amicum operatur, ostendit se illum magis diligere: ideo qui magis se subiicit Deo, virtuosius operatur. — Non obstat autem vidua illa, quia licet id quod obtulit, parum fuerit et minus, quam id quod divites offerebant, considerata rei quantitate absolute, erat tamen magnum per comparationem ad ipsam quae paupercula erat. Unde, considerata eius paupertate, maius offerebat quam divites. Hoc autem ostendit Dominus quum ait, quod omnes ex eo quod abundabat illis, miserunt, haec vero de penuria sua omnia quae habuit, misit. Et sic patet, quod non erat paritas ex parte offerentium.

Tertio prob. Ille qui vovit se aliquid facturum, intentius, idest maiori intentione illud voluit, quam qui simpliciter facere disponit: Ergo ex hac intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel remisse. Ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quam quod fit sine voto, caeteris tamen paribus. — *Antecedens* probatur; quia vovens non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. — *Consequentia* vero *prima* probatur: quia voluntas praecedens actum manet virtute in tota consequutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum quis aliquid vovet, voluntatis intentio in duo fertur; scilicet, in id quod se facturum vovet, et in immobilitatem voluntatis ac firmitatem. Vult enim voluntatem suam esse firmatam ac stabilitam in eo faciendo, ita quod non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. Propter hoc dicitur, quod vovens se aliquid facturum, intensius in illud fertur, quam non vovens, et agens, cuius voluntas non fertur nisi in actum: et quia haec intentio voventis laudabilis est, laudabiliorque, quam intentio proponentis se aliquod bonum facturum, sed non voventis, et manet virtute in executione operis etiam quando de tali proposito voluntatis non cogitatur; ideo actus ipse in executione ex illa intentione prima voventis qua disposuit se firmiter, et immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet, quam non habet opus factum non ex voto. Propterea optime infert S. Thomas, ex illa prima intentione voventis, actum

factum ex voto laudabiliorem esse, quam sit actus, qui non est factus ex voto.

Notanda sunt autem verba ultima S. Thomae, scilicet, *caeteris paribus.* — Ex hoc enim datur intelligi, quod de eodem actu loquendo, puta abstinentiae, castitatis, et huiusmodi, est laudabilius illud facere ex voto, quam facere sine voto, eisdem et aequalibus circumstantiis occurrentibus: sed ubi caetera non sunt paria, puta, quod unus maiori charitate ageret id quod sine voto agit, quam alius agat id ad quod voto obligatur, et similia, non est necesse laudabilius esse agere ex voto, quam agere sine voto.

Hanc materiam plenissime pertractat S. Thomas, *Secunda secundae,* loco praeallegato, et in Tractatu *De perfectione vitae spiritualis,* capitulo duodecimo.

CAPUT CXXXIX.

QUOD MERITA ET PECCATA NON SUNT PARIA.

Ex praedictis infert S. Thomas, **unum corollarium,** videlicet, quod: *neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria.*

Circa hoc autem, *tria* facit: — *Primo,* probat conclusionem. *Secundo,* adducit rationes ad oppositum, et solvit. *Tertio* infert quandam distinctionem de peccato.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* probat, quod non omnes actus virtutum sunt pares. *Secundo,* quod nec omnia peccata paria sunt.

Quantum ad primum, **arguit** sic: — Dantur consilia de continentia, paupertate, et huiusmodi: Ergo haec meliora bona sunt quam matrimonio uti, et temporalia possidere, secundum quae contingit virtuose agere ordine rationis servato: Ergo non omnes actus virtutum sunt pares. — Probatur *prima consequentia*; quia consilium non datur nisi de meliori bono.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Prima secundae, quaest. 108, art. 4*, et *Quodlib. quinto, art. 19*, quod praecepta differunt a consiliis, quia cum praeceptum importet rationem debiti, non autem consilium, praecepta dantur de iis quae necessaria sunt ad consecutionem finis aeternae beatitudinis; consilia autem sunt de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum, licet absque eis possit quis ad finem pervenire. Unde in observatione consiliorum inclu-

ditur praeceptorum observatio, non autem econverso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furatur; non autem econtrario, qui non rapit aliena, omnia dimittit: quia ergo melius bonum est observare praecepta, sine quibus ad beatitudinem perveniri non potest, et ultra hoc aliquid aliud per quod ad beatitudinem melius et facilius potest perveniri, quam sola observare praecepta; ideo bene dicitur et hic et alibi a S. Thoma, quod consilium est de meliori bono.

Ex hoc patet, male dictum esse a Scoto in *2, Sent. dist. 21,* distingui peccatum veniale a mortali, quia mortale est contra praeceptum, vêniale vero contra consilium. Patet enim quod non tenetur quis servare consilia, cum sine iis finem consequi possit; et per consequens, quod ea non observare nullum est peccatum, alioquin peccaret qui non dat omnia sua pauperibus, et qui castitatem omnimodam non servat. Haec enim nobis consuluntur.

Secundo. Quanto obiectum est melius, tanto et actus est virtuosior secundum speciem suam, quia actus speciem recipiunt ex obiectis. Finis etiam melior est iis quae sunt ad finem, et horum tanto aliquid est melius quanto propinquius est fini. Ergo inter actus humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur; post quem tanto actus est melior, secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

Tertio. Contingit aliquos actus magis aliis ad rationem accedere: Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia actus rationis magis habent de bono rationis, quam actus inferiorum virium quibus ratio imperat. — *Consequens* vero probatur; quia bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur.

Adverte, quod nomine *actus rationis* intelliguntur non solum actus intellectus, ut distinguuntur a voluntate, sed omnes actus practici intellectivae partis, secundum quod tota mens humana ratio dicitur.

Quarto. Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione, quod agendum est, agere. Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia praecepta legis optime ex dilectione implentur.

Quinto. Contingit intentionem, etiam eandem, maiorem esse in uno quam in alio. Ergo etc. — Probatur *consequentia,* et est manifesta si ex voluntate, actus humani boni redduntur.

Adverte, ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 12, art. 1.* et *2,* quod nomine *intentionis* intelligitur actus voluntatis circa finem, sive ultimum sive proximum, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinat. Non solum enim ex hoc dicimur intendere sanitatem, quia ipsam volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. Cum ergo inquit S. Thomas, quod contingit eandem intentionem maiorem esse in uno quam in alio, non intelligit de eodem numero actu voluntatis tendentis in finem, sed de

eodem secundum speciem. Eundem enim finem vult per aliqua media assequi unus maiori fervore et intensiori voluntate quam alius: et hoc est eandem intentionem esse maiorem in uno quam in alio: et quia, caeteris paribus, maior et ferventior intentio voluntatis circa bonum est melior, ideo actus humani qui a voluntate boni redduntur, tanto meliores sunt, caeteris paribus, quanto maiori intentione voluntatis fiunt.

Sexto. Contingit unam virtutem altera meliorem esse: Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis.

Advertendum quod, in istis duabus rationibus utitur S. Thomas conditionali ad probationem consequentiae, ut ex modo loquendi det intelligere, rationem esse ex se manifestam. Conveniens enim est in his quae certissime tenemus et ab omnibus conceduntur, hoc modo loquendi uti. Dicimus enim quandoque: Si est verum, quod Deus sit iustus, iste non evadet impunitus: ac si diceremus: Quia verissimum est Deum esse iustum, iste suorum scelerum poenas dabit.

Confirmatur conclusio auctoritate I. Cor. VII, 38: *Qui matrimonio iungit virginem suam bene facit; et qui non iungit melius facit.*

Secundo, ostendit S. Thomas, quod non omnia etiam peccata sunt paria; et ait quod hoc eisdem rationibus apparet.

Primo. Cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud. — In quo tangitur ratio *secundae rationi* superius dictae correspondens. Sicut enim bonitas in actibus humanis attenditur secundum accessum ad finem, ita malitia secundum recessum a fine attendetur.

Secundo. Cum magis pervertatur ordo rationis. — In quo tangitur ratio *tertiae rationi* correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis est secundum rationem esse, ita malum est contra rationem esse.

Tertio. Cum maius nocumentum proximo inferatur. — In quo tangitur ratio *quartae rationi* correspondens. Sicut enim optime praecepta ex dilectione implentur, ita contra ipsa fit, quando contra dilectionem agitur, aut Dei, aut proximi, nocumentum proximo inferendo.

Confirmatur auctoritate, Ezech. XVI, 47: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

Per hoc excluditur error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

Advertendum est, quod ista opinio (ut recitat S. Thomas, *1-2, q. 73, art. 2,* et *2, Sent. dist. 42, q. 2, art. 5,* et in Quaestionibus *de Malo, q. 2, art. 9*), fuit primo Stoicorum, quam imitatus est

etiam Cicero in *Paradoxis, 6*. Putaverunt enim Stoici, virtutem omnino in indivisibili consistere: et ideo quantumcunque ab hoc indivisibili discedatur, nihil de bonitate remanere: et sic, cum per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili discedatur, existimaverunt omnia peccata esse paria.

Hoc autem fundamentum enervat S. Thomas, *2 Sent.*, loco praeallegato. — Tum quia falsum est, virtutem omnino in indivisibili consistere, ut patet per Aristotelem, II *Ethic.* (*cap. 5*). — Tum quia licet illud verum esset, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit, quia contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquaeque rationem bonitatis causat: et ideo si duae perfectiones subtrahantur, minor remanet bonitas, quam si subtrahatur una tantum. Hunc errorem quidam haeretici imitati, dixerunt nullam inaequalitatem esse, nec inter peccata, nec inter merita, nec inter praemia, nec inter supplicia.

Quantum ad secundum, adducit S. Thomas rationes quibus praedictus error confirmari posset.

Primo. Quod enim omnes virtuosi actus sint aequales, hac ratione videbitur posse confirmari: Quod omnium bonorum actuum est idem finis boni.

Secundo. Quod vero omnia peccata sint paria, hac ratione: Quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis: ita autem praeterit regulam rationis: qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno.

Confirmatur. Quia si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert, apud iudicem, sive multum, sive modicum sit transgressus.

Ad primum inquit S. Thomas, *negando consequentiam,* quod licet sit unus finis ultimus boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora: unde et in actibus voluntatis gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas, et eius actus.

Advertendum, quod finem boni vocat S. Thomas hoc loco, finem bonitatis quae est in actibus, ex ordine scilicet ad quem actus habet quod sit bonus. Finis autem ultimus a quo omnia habent bonitatem, est unus, scilicet Deus: sed fines proximi sunt multi qui inter se gradum bonitatis habent ex diversa appropinquatione ad ultimum finem: et ideo ex unitate ultimi finis omnium bonorum non potest argui quod omnia bona sint aequalia; nec per consequens quod omnes actus virtuosi, qui circa huiusmodi bona sunt, aequales sint in bonitate.

Ad secundum dicit, quod in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum: decla-

ratur in sanitate, pulchritudine, et veritate. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. Est enim medium secundum debitam limitationem circumstantiarum inter contraria vitia constitutum. Ideo, quanto magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia.

Ex hac responsione vult S. Thomas *negare consequentiam*, si minor propositio intelligatur, ut videtur intelligenda, secundum similitudinem tantum; scilicet, quod sicut qui in modico a ratione recedit, regulam rationis praeterit, ita et qui in magno. Si autem intelligeretur secundum aequalitatem, scilicet, quod tantum praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, quantum praeterit qui recedit in magno; *falsa* esset ipsa *minor*.

Ad confirmationem dicit, quod non est simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos: quia cum virtus sit secundum se bonum, ipsam transgredi est secundum se malum: transgredi vero terminum a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per se, necesse est ut sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis sequatur ad magis, non autem in his quae sunt per accidens.

Quantum ad tertium, ponit S. Thomas unam distinctionem de peccatis, scilicet quod quoddam peccatum est *mortale*, quoddam vero est *veniale*: Peccatum *mortale* est, quod animam spirituali vita privat: et quia spiritualis vita animae consistit in hoc, quod voluntas per dilectionem Deo et proximo inhaereat, ut declaratur ex similitudine corporalis vitae; ideo, quaecunque peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, *veniale* peccatum erit.

Ad evidentiam huius distinctionis, *advertendum primo*, ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 72, art. 5; 2. Sent. dist. 42, q. 1, art. 4*, et *5*. Et *de Malo, quaest. 7, art. 1*, quod ista nomina, mortale et veniale, important differentias reatus peccati. Dicimus enim peccatum veniale, quod est dignum venia, id est, quod non excludit terminationem poenae; mortale autem, quod est dignum morte, idest, poenam aeternam meretur, et terminationem poenae excludit. Unde, quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsam consequitur, mortale et veniale non sunt differentiae essentiales peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidentalis; sed licet istae differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur, sicut albedo et nigredo sunt inter se essentialiter distincta, et tamen accidentaliter tantum dividunt animal, cum per album et nigrum dividitur.

Considerandum secundo, quod istae differentiae, mortalis et

venialis, aliquando consequuntur ipsam specificam differentiam peccatorum secundum se; aliquando autem non consequuntur differentiam specificam, sed in una et eadem specie peccati inveniuntur. – Quando differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia ex genere. Unde dicitur, quod aliquod peccatum ex genere est mortale, aliquod vero est ex suo genere veniale; non quidem quod ista sit divisio generis in species, sed analogi in sua significata: et quia genus et species peccati sumitur ex obiecto, illud dicitur ex suo genere mortale, sive dignum morte aeterna, quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuum, qui est charitas sive dilectio Dei; et proximi, quia tollit principium vitae spiritualis, scilicet charitatem, quo remoto non potest anima ex principio intrinseco sanari. Illud vero dicitur ex genere veniale, quod est circa materiam quae huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem, dum caret debito ordine ad finem: tale enim non removet principium vitae spiritualis, ideo quantum est ex se sanari potest. – Quando autem mortale et veniale non consequuntur differentiam specificam peccatorum, sed in una et eadem specie peccati inveniuntur, non dicitur peccatum utrunque horum ex suo genere, sed dicitur esse unum ex suo genere, alterum vero ex parte peccantis, et per accidens. Quum enim contingit aliquem peccare circa materiam charitati repugnantem, non ex deliberatione, sicut contingit in subitis motibus, tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis, licet aliud peccatum sibi simile in specie, sit peccatum mortale. Unde tale peccatum quod in particulari consideratum, est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse de genere peccati mortalis. Similiter cum accidit aliquem peccare circa materiam non repugnantem charitati, constituendo in ipso finem ultimum, vel ipsum ordinando ad aliquod peccatum mortale ex suo genere, puta quum quis ordinat verbum ociosum ad adulterium committendum, tunc tale peccatum est quidem de genere peccati venialis, sed propter perversam intentionem agentis est mortale per accidens.

Considerandum tertio, quod cum multa accidant peccato substanti huic differentiae accidentali quae est mortale, et multa accidant peccato substanti huic accidenti quod est veniale; hoc loco investigavit S. Thomas solas essentiales rationes peccatorum, ad quas originaliter mortalis et venialis differentiae consequuntur per se; ut possint dici talia ex suo genere et secundum quas habeant distingui essentialiter non solum ipsae differentiae, quae his nominibus, mortale et veniale, formaliter importantur, sed etiam ipsa peccata quae huiusmodi substant differentiis: et quia istae rationes sunt, esse actum voluntarium circa materiam repugnantem charitati, et esse actum voluntarium circa materiam non repugnantem

haritati; ideo hanc solam distinctionem mortalis et venialis peccati ssignavit, omnibus aliis praetermissis. Sic enim constat, quod nortale et veniale, non solum formaliter, sed etiam materialiter umpta, habent oppositionem adinvicem nec possunt in unam peciem peccati convenire, quamvis ex parte agentis in eadem pecie aliquid sit mortale, et aliquid veniale.

Ex quo patet, posse dici ad argumenta Aureoli recitata a Careolo, *42. dist. 2. Sent.*, quibus probat peccatum essentialiter di-idi per mortale et veniale; quod utique verum concludunt, cet non bene. Est enim verum quod istae differentiae, mor-ale et veniale, inter se essentialiter distinguuntur. Est etiam erum quod illa peccata quae per se illis differentis substant, quae cilicet ex suo genere dicuntur talia, essentialiter sunt distincta. Non st autem verum de ipsis, secundum quod ex parte agentis pecca-um mortale aut veniale sunt distincta.

CAPUT CXL.

QUOD ACTUS HOMINIS PUNIUNTUR ET PRÆMIANTUR A DEO.

Postquam ostendit S. Thomas quod ad divinam Providentiam ertinet hominibus leges dare; vult ulterius ostendere, quod ad ip-am pertinet homines punire vel praemiare.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit, quod actus homi-is puniuntur vel praemiantur a Deo. *Secundo*, de pœna et præmio leterminat, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, **Arguit primo** sic: Ad divinam providen-iam pertinet ut legem hominibus ponat: Ergo ad Deum pertinet omines punire vel praemiare. — Probatur *consequentia*; quia eius st punire vel praemiare, cuius est legem imponere, cum legislato-es per praemia et poenas observantiam legis inducant.

Secundo. Deus imposuit actibus hominum ordinem aliquem in espectu ad finem boni, idest ad finem a quo omnia bonitatem ha-ent. Ergo oportet, si ordo ille est recte positus, quod incedentes per llum. finem boni consequantur, scilicet ab ipso Deo, quod est pre-miari: recedens vero ab illo per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri. — Probatur *consequentia*; quia ubicunque est aliquis rdo debitus ad finem, oportet quod ordo ille ducat ad finem, reces-

sus vero ab ordine, fine excludat; cum ea quae ad finem ducunt, necessitatem consequantur ex fine.

Tertio. Cum in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis; corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur: Ergo et in rebus humanis oportet quod cum homo voluntarie servat aut praetermittit ordinem divinae legis, consequatur bonum aut malum, non ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari vel puniri. — Probatur *consequentia*; quia observatio et transgressio ordinis divinae providentiae, cui et res naturales et actus humani subduntur, est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum: oportet autem effectus causis per convenientiam respondere.

Sed videtur quod ista ratio non concludat. Sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tanquam in principium refertur, quia non est in potestate naturalium rerum sequi ordinem suum, aut ab ipso recedere; ita si debent effectus causis correspondere in humanis actibus, sequitur quod bonum et malum debeat referri in ipsam voluntatem, non autem in dispositionem gubernantis; quia observatio et transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta. Et sic non sequitur quod Dei sit praemiare aut punire.

Ad hoc dicitur, quod hac ratio supponit bonum et malum quod ex actione provenit, in omnibus esse ex dispositione gubernantis, sed in aliquibus, scilicet in naturalibus, sic esse ordinatum ut illis bonum aut malum ex necessitate naturae proveniat; in aliquibus vero, idest in voluntarie agentibus, sic esse dispositum, ut non ex necessitate naturae proveniat, sed ex voluntate gubernantis sibi dispensationem boni et mali reservantis. Non enim in voluntarie agentibus conveniens est ut idem sit qui meretur et retribuit, sed retributio ad superiorem pertinet: et ideo cum homo non ex naturali principio, sed voluntate in suas operationes feratur, sequitur, quod bonum illi proveniat et malum non ex necessitate naturae, sed ex voluntate gubernantis.

Quarto. Actus humani divinae providentiae subduntur: Ergo oportet malum quod in eis accidit, sub ordine alicuius boni concludi: Sed hoc convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*: quia ad divinam bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat. Declaratur in naturalibus. — *Minor* vero subsumpta probatur: quia sic ea quae debitam quantitatem excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitiae. — Declaratur, quia homo debitum suae quantitatis gradum excedit, voluntatem suam divinae praeferendo: quae quidem

inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam aliquid secundum voluntatem divinam pati cogitur.

Quinto. Divina providentia movet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi: Sed voluntas a suo obiecto quod est bonum vel malum movetur: Ergo pertinet ad divinam providentiam bona illi proponere in praemium, ut ad recte procedendum moveatur; et mala in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Ad huius rationis evidentiam *considerandum* est, ut ex superioribus patet, quod voluntas a suo obiecto movetur, non quidem per modum efficientis, sed per modum finis. Finis autem non movet nisi voluntati sit propositus; ideo cum Deus unumquodoque ad executionem operis moveat secundum quod eius conditio exigit, conveniens est ut moveat voluntatem, illi bonum et malum proponendo, quamvis etiam interius ipsam possit effective movere.

Sexto. Convenientissime homo proficit ad finem boni ex bono et malo alterius, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari, et dum a malo revocatur per hoc quod videt male agentes puniri: Ergo ad divinam providentiam utrumque pertinet. — Probatur *consequentia*: quia divina providentia hoc modo res ordinavit, quod una alteri prosit.

Confirmatur auctoritate Exod, xx, *5-6: Ego sum Dominus Deus tuus... visitans iniquitatem patrum in filios... et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.* — Psal, LXI, *13*: *Reddes unicuique iuxta opera sua*: — et Rom., II, *6-8*: *Reddet unicuique secundum opera ejus*; *iis quidem qui, secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam; iis autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio.*

Per hoc excluditur error dicentium quod Deus non punit, scilicet Marcionis ct Valentini dicentium, alium esse Deum bonum, et alium Deum iustum qui punit.

CAPUT CXLI.

DE DIFFERENTIA ET ORDINE POENARUM.

Postquam ostedit S. Thomas quod Dei est punire et praemiare; nunc de ipsa poena et praemio determinat.

Circa hoc autem *duo* facit: *Primo* determinat de ipsis absolute. *Secundo* in ordine ad peccatum, Cap. 143.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit differentiam et ordinem poenarum. *Secundo*, earum inaequalitatem declarat, Cap. sequenti.

Quantum ad primum *duplicem poenarum ordinem ponit*:

Primus est **ordo** secundum se: et est talis, quod maxima poena est hominem a beatitudine excludi. Post hanc, virtute privari et perfectione quacunque naturalium virtutum animae ad bene agendum. Deinde naturalium potentiarum animae deordinatio. Post hoc corporis nocumentum. Demum exteriorum bonorum sublatio. — Declaratur: quia cum de ratione poenae sit, quod sit malum et contrarium voluntati: malum vero sit privatio boni; oportet secundum differentiam et ordinem bonorum esse differentiam et ordinem poenarum: ordo autem bonorum est, quod summum hominis bonum est felicitas, quae est ultimus eius finis: deinde virtus tanquam huic fini propinquissimum, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum prospiciat qua pervenitur ad beatitudinem: deinde debita dispositio rationis et virium ei subiectarum: deinde corporis incolumitas quae est ad expeditam operationem necessaria: demum exteriora bona quibus admniculantibus utimur ad virtutem.

Advertendum, quod hic quaeritur ordo inter bona et mala non secundum durationem aut secundum viam generationis; sed secundum naturam et viam perfectionis, ut scilicet dicatur primum bonum id quod est summum, et primum malum id quod omnia hominis mala excedit. Iste autem ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, et eorum quae sunt ad finem: finis enim primum locum tenet. Inter ea autem quae ordinantur ad finem, quanto aliquid propinquius est fini, tanto, ut hic dicitur, inter hominis praeeminet bona: et quia finis hominis in operatione consistit qua Deo coniungitur, et ad illum finem per actionem pervenitur;

tanto aliquid est fini propinquius, et idcirco perfectius, quanto fuerit operationi, qua ad beatitudinem pervenitur, immediatius. Et quia virtus propinquior et immediatior est operationi huiusmodi, quam debita dispositio rationis et virium ei subiectarum; cum requiratur tanquam forma perfectiva rationis et aliarum potentiarum ei subiectarum, ad hoc ut debita et conveniens fini eliciatur operatio; ideo virtus praeeminet rationis dispositioni. Eodem modo, quia bonum rationis et virium subiectarum propinquius se habent ad huiusmodi operationem quam bona corporis, et bona corporis quam bona exteriora, quum bona corporis ad bona animae ordinentur, et bona exteriora ad corporis bona; ideo bonum rationis praeeminet bono corporis, et bonum corporis bono rerum exteriorum, loquendo semper de per se ordine bonorum.

Secundus ordo poenarum est, secundum aliquorum hominum existimationem, quorum voluntati minus contrarium est quod est maioris boni privativum, et per consequens minus poenale videtur; cum de ratione poenae sit, quod sit contraria voluntati. Apud hos enim maxima poena existimantur laesiones corporis et damna rerum exteriorum; inordinatio autem animae, damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, aut modicum, aut nihil reputantur ab eis. Propter quod cum bona sensibilia et corporalia magis existiment et cognoscant quam intelligibilia et spiritualia, et magis timeant corporales poenas quam spirituales; hinc etiam procedit quod hominum peccata a Deo puniri non existimant, quia vident plerunque peccatoribus bene esse quantum ad huiusmodi, virtuosis autem male.

Sed inquit S. Thomas, quod non debet, recte considerantibus, mira talis divina dispositio videri. Et notat *tria:*

Primum est, quod cum bona exteriora et corporalia intantum sint homini bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt, mala autem inquantum illud impediunt; Deus qui novit mensuram virtutis humanae, interdum homini virtuoso huiusmodi bona ministrat in adiutorium virtutis; interdum vero ei praedicta subtrahit, ne sint illi impedimenutm virtutis et fruitionis divinae. Ex quo sequitur, cum poena malum sit, quod non est homini virtuoso poena, huiusmodi bonis in adiumentum virtutis privari: sed econtrario malis est in poenam, si eis talia conceduntur quibus provocantur ad malum. Quod ostenditur auctoritate Sap. XIV, 11: *Creaturae Dei in odium factae sunt et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*

Secundum est, quod amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis, et non in malum, dicitur abusive poena, ex eo quod est contra voluntatem.

Tertium est, quod poena non est in homine nisi aliqua culpa praecedente. — Probatur: quia et secundum quod est contra voluntatem, et secundum quod est malum hominis, et secundum

quod est homini ad profectum virtutis, ex aliqua inordinatione hominis contingit: talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua praecedente culpa procedit. — *Maior* declaratur quantum ad omnes partes: — Quantum ad *primam* quidem: quia quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat, ex inordinatione hominis contingit. — Quantum vero ad *secundam:* quia ea quae sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. — Quantum vero ad *tertiam*: quia quod oporteat ea quae voluntas acceptat tanquam naturaliter bona homini subtrahi ad profectum virtutis, ex aliqua hominis inordinatione provenit. — *Minor* vero promittitur inferius declaranda. Veruntamen quantum ad *tertiam partem* spectat ostenditur, quia per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

Ad huius *tertii dicti* evidentiam considerandum est, quod ex prius dictis supponit S. Thomas, *tribus modis* contingere homini poenam ex rebus corporalibus et exterioribus: *Primo*, ex eorum subtractione contra hominis voluntatem. Talis enim subtractio poenalis est, inquantum est contra voluntatem, quia de ratione poenae est, quod contra voluntatem sit. *Secundo*, ex eorum concessione: quando hoc homini vertitur in malum, poenalis est, quia de ratione poenae proprie dictae, est quod sit malum. *Tertio,* ex eorum subtractione ad profectum virtutis. Talis enim subtractio inquantum ad virtutem proficit, licet proprie loquendo in beneficium hominis cedat, et non sit proprie poenalis, tamen improprie et abusive poenalis est: quia est contra hominis voluntatem absolute, licet, ut hic dicitur, quandoque sit volita secundum quod ratio respicit finem.

Primum modum tetigit, dum probavit poenam, secundum quod est contra voluntatem, ex inordinatione procedere ex qua falsa provenit existimatio, intendit enim quod subtractio huiusmodi bonorum, idcirco contra voluntatem est, et consequenter poenalis, quia homo falso aestimat corporalia et exteriora bona spiritualibus eminere, et ea pluris facit quam debeat: et quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit, idem de ipsa poena dicendum est. *Secundum modum* tetigit dum dixit, quod ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. Concessio enim horum bonorum in malum vertitur homini et idcirco est ei poena, quia rebus concessis abutitur ad malum. *Tertium modum* tetigit dum dixit, quod ex inordinatione hominis provenit ut oporteat ea quae voluntas acceptat, subtrahi ad profectum virtutis.

Circa id quod dicitur, esse contra voluntatem hominis absolute privari corporalibus et exterioribus bonis, licet quandoque sit vo-

litum secundum quod ratio respicit finem; considerandum est, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse contrarium voluntati, et tamen in ordine ad aliquem finem esse volitum. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum et appetibile; quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid contrarium appetibilitati, repugnat voluntati: sed quia contingit quod secundum se appetibile non est, habere appetibilitatem ex ordine ad aliquem finem, sicut contingit de medicina amara in ordine ad sanitatem; ideo evenit ut quod secundum se consideratum est voluntati contrarium, tanquam malum aliquod, sit volitum ex ordine ad finem quem aliquis magis amat quam aliud bonum quod per malum privatur. Quia ergo subtractio praedictorum bonorum secundum se mala est, utpote hominem bonis ad ipsum ordinatis privans, ideo absolute contra hominis voluntatem dicitur: sed tamen quia quandoque ad profectum virtutis ordinatur, quam homo magis ipsis corporalibus et exterioribus bonis amat, idcirco eam ut ad hunc finem ratio ordinat, voluntas acceptat.

Considerandum ultimo, quod per hunc discursum optime fatisfacit S. Thomas motae dubitationi. — Cum enim dicebatur hominum peccata a Deo non puniri, quia peccatores plerumque corporalibus et exterioribus bonis abundant; patet ex praedictis, quod ex hoc non dicuntur non puniri peccata, immo magis puniri: quia concessio huiusmodi bonorum malis et peccatoribus cedit in poenam, dum eis provocantur ad malum. — Cum etiam confirmatur, quia istis bonis virtuosi quandoque privantur, et sic videntur absque culpa puniri; patet ex praedictis, *primo*, quod illud proprie non est virtuosis hominibus poena, cum hoc cedat eis in bonum, idest, in profectum virtutis. Patet *secundo*, quod inquantum talium bonorum subtractio est eis aliquo modo poenalis, utpote contra voluntatem, non infertur nisi propter aliquam culpam praecedentem, saltem originalem; et sic Deus non punit ipsos absque culpa.

Ex hoc patet responsio ad Durandum, quem adducit Capreolus, *36 dist. 2. Senten.* — Arguit enim, quod non semper poena infligatur pro culpa: quia quandoque infliguntur iustis poenae, ut merita per patientiam augeantur, ut in Iob accidit: quandoque etiam ad gloriam Dei manifestandam, ut in coeco nato. In istis enim, patet quod poena non infligitur pro culpa:

Sed ad hoc dicitur ex praecedentibus, quod illae poenae, quae tamen improprie poenae dicuntur, pro aliqua culpa inferuntur: quia non oporteret augeri merita, aut gloriam Dei manifestari per huiusmodi poenalitates, nisi aliqua inordinatione naturae praecedente, quae ex peccato originali processit. Unde in statu innocentiae non oportuisset hominem ad profectum virtutis, et huiusmodi, per tales poenalitates iuvari, neque per eas Dei gloria esset mani-

festata, ut habetur ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 87, ar. 7,* et *2, Sent. dist. 36, q. 1, ar. 4.*

Non obstat etiam, quod obiicit, dicens peccato originali non deberi poenae sensus. — Dicitur enim, quod hoc verum est post hanc vitam, non autem in hac vita, ubi multae poenalitates consecutive se habent ad peccatum originale, licet illi directe non debeantur. Sed de hoc inferius erit sermo, cum de peccato originali agetur.

CAPUT CXLII.

QUOD NON OMNIA PRÆMIA ET POENÆ SUNT ÆQUALES.

Visa differentia poenarum, visoque earum ordine; ostendit S. Thomas quod non omnia praemia et omnes poenae sunt aequales.

Et **arguit** sic: **Primo.** Est gradus in virtuosis actibus et in peccatis: Ergo et praemiorum et poenarum. — Probatur *consequentia;* quia divina iustitia exigit quod ad aequalitatem in rebus servandam pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia. Eiusdem autem rationis esse videtur, quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

Secundo. Et est confirmatio praecedentis: Si illud esset, non esset iusta recompensatio per poenas et proemia; quia aequalitas distributivae iustitiae exigit ut inaequalia inaequalibus reddantur: Ergo etc.

Tertio. Oportet homines non solum trahi ad bona, et retrahi a malis, propter quod praemia et poenae a legislatore proponuntur; sed etiam bonos ad meliora allici, et malos retrahi a peioribus: Sed hoc non fieret si praemia et poena essent aequalia: Ergo etc.

Quarto. Per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed secundum ordinem divinae providentiae magis disposita perfectiorem formam consequntur; Ergo etc.

Quinto. Excessui qui est secundum numerum operum, oportet respondere excessum praemiorum vel poenarum, alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit. Ergo et excessui qui est secundum qualitatem operum, prout videlicet unus alio vel melius vel peius opus habet, inaequalitas praemiorum vel poenarum respondet.

Confirmatur auctoritate Deut. XXV, *2: Pro mensura peccati, erit et plagarum modus.* Et Isa. XXVII, *8: In mensura contra mensuram, quum abiecta fuerit, judicabis eam.*

Per hoc excluditur error dicentium, in futuro omnia praemia et poenas esse aequalia.

CAPUT CXLIII.

DE POENA QUÆ DEBETUR PECCATO MORTALI ET VENIALI PER RESPECTUM AD ULTIMUM FINEM.

Postquam determinavit S. Thomas de poena et praemio secundum se; determinat nunc de ipsis in ordine ad peccatum et bona opera.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, determinat de poena quae in finis privatione consistit, quae dicitur poena damni. *Secundo*, de poena quae est experientia alicuius nocivi, quae dicitur poena sensus, Capitulo 145.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, peccato mortali deberi exclusionem omnino ab ultimo fine, veniali vero difficultatem perveniendi ad ipsum. *Secundo* ostendit poenam qua quis ultimo fine privatur, oportere interminabilem esse, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, **Arguit primo** sic: Secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum: Sed per peccatum mortale totaliter intentio mentis avertitur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum: per peccatum vero veniale, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod affertur, quo retardatur ne libere tendat in finem: Ergo mortaliter peccans sic puniendus est, quod excidat ab hominis fine: venialiter autem peccans, quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod homo mortaliter non peccat, nisi quando creaturam praefert Deo, ipsam plus amando quam Deum: quod quidem apparet quando magis eligit aliquid aliud quam vivere secundum Deum, et illi inhaerere. Nam si magis amaret Deum, magis eligeret vivere secundum ipsum ac eius praecepta, quam quocunque temporali bono potiri: sicut quia homo magis propriam vitam amat quam voluptatem, a maxima

etiam voluptate retrahitur, si eam existimet esse suae vitae infallibiliter peremptivam: venialiter autem homo peccat, quando circa ea quae sunt ad finem, inordinate se habet, inquantum eis plus vel minus debito intendit, salvato tamen ordine et inclinatione ad debitum finem: quia videlicet, licet alicui rei nimis afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, contra eius praeceptum aliquid agendo: unde assimilatur venialiter peccans ei qui ad aliquem quidem terminum tendit, sed nimis in via moratur.

Propter hoc bene dicitur hic quod, per peccatum mortale avertitur totaliter intentio mentis ab ordine ad Deum qui est ultimus finis: per veniale autem non, sed affertur impedimentum quo homo retardatur ne libere tendat in finem. Quia videlicet, per peccatum mortale constituit homo finem in creatura, eam plus quam Deum amando, et recedit ab amore tam habitu quam actu quo tenetur Deum super omnia diligere. Per peccatum autem veniale, removetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio Dei super omnia, dum nimis alicui creaturae homo afficitur, nihil actu de Deo cogitando, et sic impeditur ab actuali Dei dilectione; non tamen removetur habitualis dilectio Dei, cum per ipsum non removeatur charitas qua Deus semper habitualiter ab habente ipsam super omnia diligitur.

Secundo arguitur ex eodem fundamento: Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed si a re naturali tollatur inclinatio eius ad finem omnino, finem illum consequi non potest: Si autem fuerit a suo motu impedita, manente inclinatione ad finem, remoto prohibente pervenit ad finem, ut declaratur in gravi. Ergo ita est in hominibus. Sed eius qui peccat mortaliter, voluntatis intentio omnino avertitur a fine ultimo. Intentio autem peccantis venialiter manet conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur dum plus debito inhaeret iis quae sunt ad finem. Ergo peccanti mortaliter debetur ut omnino excludatur a finis consecutione, peccanti autem venialiter ut difficultatem patiatur antequam ad finem perveniat.

Advertendum, quod per peccatum mortale dicitur quis excludi a finis consecutione, per veniale autem impediri et retardari; quia cum per mortale homo patiatur defectum principii perducentis ad finem, scilicet charitatis; nunquam ad illum finem, quantum est ex intrinseco, pervenire potest: per veniale autem homo patitur quandam indecentiam actus quo pergendum erat ad finem, et obligatur ad temporalis poenae solutionem: et ideo nisi remota indecentia illa et soluta poena non potest homo ad beatitudinem, quae est ultimus finis, pervenire, quod est a consecutione finis retardari.

Tertio arg: Si ille cuius intentio aversa est ab ultimo fine, ipsum assequatur finem, erit hoc a casu et a fortuna: quia cum quis consequitur quod non intendebat, est a casu et a fortuna: Sed hoc est inconveniens: quia ultimus finis est bonum intellectus

Inconveniens est autem, quod intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem, sed a fortuna; Ergo etc.

Advertendum, quod ultimus finis hominis, ut in superioribus est ostensum, nihil aliud est quam Dei, qui est summa veritas, cognitio et visio per essentiam: cognitio autem veritatis est bonum et perfectio intellectus, ideo bene dicitur, quod ultimus finis est bonum intellectus.

Advertendum est etiam, quod cum unaquaeque res ad suum finem habeat inclinationem secundum suae naturae conditionem, conveniens est ut unaquaeque etiam secundum modum suae naturae finem consequatur: Nam naturalia finem naturaliter consequuntur: sensitiva vero inquantum huiusmodi, sensibiliter, idest ex sensibili apprehensione. Eadem ratione conveniens est, ut intelligibilia suum bonum et suum finem intelligibiliter, idest ex apprehensione intelligibili et intentione voluntatis eam consequente, assequantur: et quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni, et intentioni eius quod quis assequitur: ideo conveniens non est ut intelligibilia, inquantum huiusmodi, suum finem a fortuna consequantur: quod sane eveniret si mortaliter peccans, cuius intentio a fine ultimo omnino avertitur, ipsum ultimum finem praeter suam intentionem assequeretur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Sed occurrit circa hoc **dubium**: Videtur enim, quod venialiter peccans, quandoque ultimum finem assequatur praeter intentionem. Nam si aliquis in ipso actu peccati venialis, puta dum verbum ociosum dicit, moriatur, nihil de Deo cogitando, expiata culpa, assequetur beatitudinem; et praeter intentionem, quia non est mortuus cum hac intentione: ergo a fortuna quis potest beatitudinem consequi.

Respondetur, quod licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perveniendi ad ultimum finem, habebat tamen habitualem intentionem finis ex charitate in ipso existente, et virtualem etiam intentionem, ex eo quod quandoque se et sua ordinavit in Deum, et contraria intentio non intervenit: et sic non a fortuna sed ex intentione finem assequitur.

Quarto arg. Finis et bonum est perfectio voluntatis, sicut forma materiae: Ergo ipsum non consequitur, nisi fuerit convenienter disposita: Ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso avertitur. — Probatur *prima consequentia* ex similitudine materiae et formae. — *Secunda* vero, quia voluntas disponitur ad finem per intentionem et desiderium eius.

Quinto arg. Homo per opera virtutum in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur felicitatem. Ergo si quis contra

virtutem agat ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur. — Probatur *consequentia* : quia in ordinatis ad finem, existente, aut futuro fine, necesse est ea quae sunt ad finem fore, et ipsis non existentibus, finis non erit; alioquin frustra per huiusmodi media finis quaeritur.

Circa hoc ultimum dictum, **dubium** occurrit : Nam contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato medio, et tamen non frustra per illud medium quaeritur : sicut per unam potionem aliquis quaerit sanitatem quam alia via posset acquirere, et tamen frustra non adhibetur, cum per ipsam fiat sanus. Et universaliter, quando finis per plura media acquiri potest, nullum illorum mediorum adhibetur frustra, quando sequitur effectus.

Respondetur, quod hic loquitur S. Thomas, de mediis ad finem necessariis, sine quibus finis haberi non potest : sicut se habet intentio finis debiti ad felicitatem. De talibus enim verum est, quod si finis esse potest, illis non existentibus, frustra per illa quaeritur finis, scilicet tanquam per ea quae ad finem necessaria sunt : obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem, licet et ipsum ad finem perducere possit.

Confirmatur conclusio auctoritate Matth. VII, 23 : *Discedite a me omnes qui operamini iniquitates.*

CAPUT CXLIV.

QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN ÆTERNUM PRIVATUR.

Secundo loco ostendit S. Thomas, eam poenam qua quis ultimo fine privatur, interminabilem esse.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* propositum ostendit. *Secundo,* quaedam obiecta refellit.

Arguit igitur sic : **Primo :** Privatio ultimi finis non est poena nisi post hanc vitam : Sed post hanc vitam non remanet homini facultas illius adipiscendi : Ergo etc. — Probatur *maior:* quia ultimum finem non est homo natus consequi in hac vita, ut est superius ostensum (*cap. 45*) privatio autem alicuius non est nisi quando natum est haberi. — *Minor* vero probatur; quia anima indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per ipsum perfectionem in scientia et virtute acquirit, postquam autem fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem acquirat.

Ad huius rationis *evidentiam,* considerandum est, quod in ipsa attendit S. Thomas communem hominis conditionem, quae est, ut per actus virtutum, qualescunque esse possunt in nobis virtutes sine gratia et charitate; homo gratia et charitate privatus, et liberi arbitrii usum habens, se ad horum susceptionem a Deo praeparet: ipso tamen Deo ad hoc animam movente: et sic per opera charitate informata, ad ultimi finis consequutionem perveniat. Constat autem quod hoc absque corpore fieri non potest. quum anima non acquirat eiusmodi virtutes quarum in seipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis: et voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiae et iustificationis esse non possit, nisi viribus animae per huiusmodi exercitia debite dispositis et regulatis: et ideo, quum post hanc vitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quandoque anima sit corpori reunienda, cum ille non sit status viae, et perfectionis acquirendae, sed termini; optime constat hominem post hanc vitam, gratiam et charitatem adipisci non posse, et per consequens, quod in perpetuum ultimo fine privatus manebit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundo arg. In natura animae et Angeli est ordo ad ultimum finem, qui est Deus: Ergo si ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit. — Probatur

consequentia: quia si quis privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi prius fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum de novo idem specie generetur; patet in animali amittente visum. Res autem spiritualis, ut anima vel Angelus, non potest in materiam praeiacentem per aliquam corruptionem resolvi.

« *Qua ratione anima in mortali decedens privetur naturali ordine ad gratiam et beatitudinem, et talis ordo reparari non possit.* »

Circa istam rationem **dubitatur:** Quum enim dicitur in antecedente, quod in natura animae et Angeli est ordo ad ultimum finem, qui est Deus; aut intelligitur de ordine qui est ex gratia et charitate secundum quae homo ad beatitudinem ordinatur; aut de ordine solius naturae, quomodo dicimus naturam spiritualem ex se esse beatitudinis capacem. Si accipiatur primo modo, tunc falsum est antecedens. Nam charitas et gratia non sunt perfectiones naturales hominis, ut ordo ad Deum in ipsis fundatus possit dici a natura inesse spirituali substantiae. Si vero secundo modo accipiatur, falsum est quod ratio supponit, scilicet quod anima post hanc vitam illo ordine privetur, quia cum mortali decessit. Nam cum ille ordo fundetur et radicetur in natura animae, manente natura, manet et ipse ordo; in damnatis autem constat quod natura animae manet.

Respondetur, quod intelligitur de ordine solius naturae, et non de ordine consequente perfectionem superadditam naturae: quomodo autem ordo huiusmodi possit dici naturalis, ostensum est in superioribus (*cap. 101*).

Sed *attendendum* est, quod de tali ordine, qui nihil aliud est quam habilitas quaedam animae ad susceptionem gratiae et divinae fruitionis, mediante gratia; *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo,* quantum ad ipsam habitudinem secundum se, et secundum suam radicem. *Alio modo,* quantum ad exitum ipsius ad actum. *Primo modo,* non potest tolli, (ut ostendit S. Thomas, *P. 1, q. 48, art. 4.* Et *Prima secundae, quaest. 85, art. 1.* Et *de Malo, quaest. 2, ar. 12.* Et *Secundo Sentent, dist. 34, art. 5*). *Secundo* autem *modo* tolli potest.

Attendendum secundo, quod hunc exitum istius ordinis ad actum tolli, *dupliciter* possumus intelligere. *Uno modo*, propter defectum ipsius ordinis. *Alio modo*, propter aliquod extrinsecum impediens, sicut quod aër non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectum potentiae sive habilitatis aëris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter Solis absentiam. Ordo ergo animae ad ultimum finem, qui est Deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habilitatis animae ad gratiam et beatitudinem, quia ista habilitas sem-

per manet in anima quantum ad suam radicem; et sic decedens cum peccato mortali non privatur tali ordine: sed bene potest tolli propter aliquod impedimentum, scilicet propter peccatum mortale, inter hominem et Deum per modum obstaculi interpositum, et propter subtractionem influxus divini; et quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum, et subtractio etiam divini influxus est perpetua, ideo ordo animae ad beatitudinem nunquam in damnatis in actum exiet, et sic privatio talis ordinis, modo praedicto, in eis erit perpetua.

Quod autem hoc sit de mente S. Thomae, patet: quia in Quaestionibus *de Malo,* loco allegato, *ad sextum,* ait quod impossibilitas ad gratiam quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturae ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinae sententiae ne eis in perpetuum gratia apponatur. Et *Prima secundae,* loco praeallegato, *art. 2, ad tertium*, ait quod in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: quod autem non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum divinam iustitiam; et dat exemplum de caeco, in quo remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quae possit reducere in actum formando organum. Sensus ergo rationis est, quod quia is qui cum mortali decedit, per poenam sive per divinam punitionem privatur ordine naturali ad beatitudinem, quantum ad exitum ad actum, sic exigente divina iustitia; oportet (idest, decens et iustum est) ut tali ordine in perpetuum privetur, propter defectum scilicet causae agentis, non quidem quae non possit, absolute loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quae immobili voluntate statuit non dare beatitudinem decedenti in mortali, sicut non potest habilitas naturae hominis caeci ad actum reduci, propter defectum causae non potentis hoc facere.

Et *attendendum,* quod haec ratio ex quadam similitudine et proportione ad ea quae omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim quando quis privatur eo quod sibi naturaliter, et per actionem agentis naturalis debet convenire, non potest per agens naturale ad illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum; ita quando anima privatur per iustam sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti et agentis, qualis est ordo ad supernaturalem beatitudinem, conveniens est, ut talis ordo nunquam reparetur per agens voluntarium, cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

Sed tunc *resultat dubium:* Sicut enim in natura animae est ut habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est ut ordinem habeat ad gratiam; quia sicut est susceptiva et capax beatitudinis a Deo, ita est et gratiae capax; sed constat quod ordo animae ad gratiam reparatur in hac vita, quo tamen homo iuste

propter peccatum mortale privatur; ergo et ordo ad beatitudinem reparari potest, et sic ratio non concludit.

Ad hoc, *dicitur primo,* quod peccans mortaliter, quantum est ex se, privatur etiam gratia irreparabiliter, et per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum: facit enim se mortaliter peccans indignum et divina gratia, et beatitudine, ad quam per ipsam poterat pervenire, ponendo peccati mortalis obstaculum inter se et Deum, quod per se removere non potest.

Dicitur secundo, quod licet quantum est ex parte peccantis, privatio gratiae perpetua esse debeat; quia tamen Deus, quandiu status mortalis vitae durat, voluit ex misericordia ut homo sit viator, possitque ad gratiam redire, ideo gratia qua quis per peccatum privatur, reparabilis est, quantum est ex parte Dei volentis eam praeparanti se dare, et hominem ad huiusmodi praeparationem moventis: in statu autem animae post hanc vitam, quia est status termini et non viae, non solum ordo ad beatitudinem reparari non potest, sed nec etiam ordo ad gratiam. Quia ergo S. Thomas loquitur de privatione ultimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in poenam, et in illo statu ratione ipsius status non convenit reparatio ordinis amissi; idcirco conclusit, talem ordinem qui quantum est ex parte peccantis, irreparabilis est, absolute reparari non posse.

Tertio arg. Naturalis aequitas habet ut unusquisque privetur bono contra quod agit. — Probatur: Tum quia reddit se tali bono indignum: — Tum exemplo agentis contra rempublicam. Ergo qui contra ultimum finem peccat, et contra charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium ad beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Attendendum, quod per ultima verba et per ea quae rationi interposita sunt, vult S. Thomas unam obiectionem excludere: — *Posset* enim aliquis *arguere*, quod licet quis mereatur per peccatum mortale privari beatitudine contra quam agit, non tamen debet perpetuo ipsa privari, sed ad tempus: quia poena debet correspondere peccato; peccatum autem non est perpetuum, sed quandoque brevi temporis mora perficitur. — *Respondet* S. Thomas, quod poenam non oportet respondere peccato quantum ad durationem, quod patet etiam in humanis legibus. Nam qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae per civilem iustitiam privatur omnino, vel per mortem, vel per exilium perpetuum, quia non consideratur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Est autem (ut hic dicitur) eadem comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem beatorum: et ideo, sicut per totam vitam praesentem republica privatur qui contra ipsam agit, ita societate beatorum privari aeterna-

liter debet qui contra ipsam peccat. Quod autem dicitur, poenam debere correspondere peccato, intelligitur secundum acerbitatem, ut dicitur, *1-2, q. 87, art. 3, ad primum.*

Quarto arg. Mortaliter peccans ita puniri debet, ac si aeternaliter peccasset; Ergo etc. — Patet *consequentia;* quia nulli dubium est, quin pro aeterno peccato poena aeterna debeatur. — *Antecedens* vero probatur; quia apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur. Qui autem propter temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit illius fruitionem fruitioni ultimi finis; et sic patet, quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui.

Circa istam propositionem: *Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur;* considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 20, art. 4,* quod intelligitur quando voluntas perfecta est et completa, et non cessatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem faciendi. Propter hoc enim quod voluntate existente perfecta, homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa. Et ideo, quia Deus corda hominum intuetur, et non solum actuum exteriorum remunerator est, sed etiam interiorum; ideo quantum ad inflictionem poenae aut dationem praemii, apud ipsum tantum praemiatur voluntas huiusmodi sine opere, quantum praemiaretur etiam si opus adesset, caeteris paribus ex parte voluntatis. Apud humanum autem iudicium non est sic, quia enim homines ea tantum quae exterius aguntur, intuentur, ideo solum de exterioribus actionibus habent iudicare; et per consequens illas tantum praemiare habent vel punire.

Quinto arg. Praemium virtutis, scilicet beatitudo, est aeterna; Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna. — Probatur *consequentia:* quia eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium.

Adverte, quod ad iustitiam distributivam pertinet mala et bona unicuique aequaliter secundum proportionem dare: idest, ut quanto quis virtuosius operatur, tanto sibi magis de bono tribuatur, et quanto quis magis peccat, tanto magis affligatur poena. Propter hoc inquit S. Thomas, eadem iustitiae ratione poenam peccatis reddi, et bonis actibus praemium.

Confirmatur conclusio auctoritate Matth. XXV, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.*

Per hoc excluditur opinio dicentium, poenas malorum esse quandoque terminandas; quae opinio processisse videtur a quibusdam philosophis, dicentibus omnes poenas purgatorias esse, et per consequens terminandas.

Quantum ad secundum adducit S. Thomas rationes quasdam pro praedicta positione, et eas solvit.

Prima est: Quia poenae humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum.

Secunda est: Quia oportet poenam propter aliud inferri, alioquin Deus propter se delectaretur in poenis; quod divinae derogat bonitati; non videtur autem alius convenientior finis quam emendatio vitiorum.

Ad secundum horum respondet, quod utique poenae propter aliud inferuntur, non autem propter emendationem vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit ut proportionaliter ipsis omnia dispensentur, ut patet Sap. XI, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti;* ut scilicet, sicut praemia proportionaliter bonis actibus respondent, ita poena malis respondeat, et quibusdam malis poena sempiterna, ut est ostensum.

Ad primum vero dicit, quod si quis concedat omnes poenas non ad aliud quam ad emendationem vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes poenas purgativas esse et terminandas, ut ratio infert. Quod ostenditur: quia sicut secundum humanas leges aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum, ut etiam patet Proverb. XIX, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Aliqui etiam a civitate perpetuo exilio excluduntur ad maiorem civitatis puritatem, secundum consilium Prover. XXII, 10: *Eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Ita etiam secundum divinum iudicium nihil prohibet aliquos a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut homines timore eiusmodi poenae peccare desistant, et societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur ut dicitur Apocal. XXI, 27: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium.*

Ex hac responsione vult habere S. Thomas id quod *Prima secundae q. 87, art. 1, ad 1,* et *3, ad 2,* et alibi expresse ponit; scilicet, quod poena non semper est ad emendationem eius qui punitur, nec est semper ei medicinalis; sed bene est ad aliorum emendationem, ut saltem metu poenae peccare desistant: et ideo non oportet ponere omnes poenas purgatorias esse, tanquam sint medicinae eius qui punitur ad eius salutem ordinatae, sed sunt quaedam poenae quae punitiones tantum sunt, et solum rationem poenae habent: sicut latro suspenditur non ad eius emendationem, sed ut alii timore poenae desistant a furto.

CAPUT CXLV.

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUIUS NOCIVI.

Postquam ostendit S. Thomas, peccato mortali deberi poenam que est beatitudinis privatio; ostendit consequenter quod contra Deum agentes sunt puniendi etiam per experientiam alicuius nocivi.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo*, ostendit propositum. *Secundo* unum corollarium infert, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, **arguit** sic,

Primo. In culpa non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines: Ergo sic peccans non solum est puniendus per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. — Patet *consequentia*: quia poena debet proportionaliter culpae respondere.

Advertendum, quod aversio et conversio secundum quod inveniuntur in peccato, intelliguntur secundum affectum et voluntatem. Aversio quidem, secundum quod voluntas quae Deum deberet tanquam ultimum finem habere, non inclinatur in ipsum tanquam in finem ordinando sua in ipsum ultimate, et ipsum super omnia amando. Conversio vero secundum quod voluntas amat aliquod creatum tanquam ultimum finem, et super omnia, et ad ipsum omnia sua ordinat. Illi igitur aversioni convenientissime prò poena respondet carentia divinae fruitionis, ut scilicet, sicut Deum quis peccando dereliquit, ita a Deo derelinquatur, non sitque divinae fruitionis et beatitudinis particeps. Conversioni vero conveniens est ut respondeat pro poena nocumentum aliquod ex creaturis; ut sicut in creaturis quis est plus debito voluntarie delectatus, ita ex ipsis creaturis nocumentum accipiat et tristitiam.

Secundo. Qui habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent ab illo excludi: Ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando non revocarentur: Ergo oportet peccantibus aliam poenam quam timeant adhibere. — Probatur *antecedens*: quia nullus timet amittere quod non desiderat adipisci. — Ultima vero *consequentia* probatur; quia poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur.

Adverte, quod hoc non dicitur quasi ad nullum aliud inferantur poenae, quam ut homines a peccato retrahantur, (nam dictum est in praecedenti Capite quod inferuntur a Deo propter ordinem servandum in creaturis) sed intelligitur quod ultra illum ordinem in creaturis servandum, inferuntur etiam ut homines a peccato retrahantur.

Tertio. Qui in creaturis finem constituit, eis non utitur sicut debet, referendo scilicet ad ultimum finem; Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto ab infirmo.

Advertendum, quod licet mortaliter peccans, in aliquam creaturam tanquam in finem inclinetur, et sic talis creatura apud ipsum non accipiatur tanquam aliquid ordinatum ad finem, sed tanquam finis, omnis tamen creatura secundum se considerata, ad Deum tanquam ad ultimum finem ordinatur: idcirco bene dictum est, quod constituens finem in creaturis, inordinate utitur eo quod est ad finem.

Quarto. Qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium: Ergo econtrario debent peccantes ex his in quibus finem constituunt, afflictionem accipere et nocumentum. — Probatur *consequentia:* quia sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala.

Confirmatur auctoritate Matth. XXV, 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Et Psalm. X, 7: *Pluet super peccatores laqueos; ignis et sulphur et spiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Excluditur autem per hoc opinio Algazelis ponentis peccatores sola ultima finis amissione affligendos esse.

Adverte, quod hanc opinionem attribuit et Avicennae S. Thomas, *4, sent. dist. 43,* quantum ad hoc, quod peccatores non puniuntur per experientiam alicuius corporalis nocumenti, sed per separationem a fine: addidit tamen Avicenna, quod praeter poenam separationis a fine, animae malorum post mortem etiam per corporum similitudines punientur, sicut in somnis per huiusmodi similitudines existentes in phantasia, videtur homini quod torqueatur, quod esse impossibile ostendit ibidem S. Thomas.

Quomodo autem anima a corpore separata ex aliquo corporeo nocumentum pati possit, ostendetur inferius Lib. Quarto.

CAPUT CXLVI.

QUOD IUDICIBUS LICET POENAS INFERRE.

Ex praedictis infert S. Thomas, hoc **corollarium,** quod : *iudices puniendo malos non peccant.*

Circa hoc autem, *duo* facit : *Primo,* probat propositum. *Secundo,* quasdam obiectiones excludit.

Quantum ad primum *praemittit,* quod quia poenas a Deo inflictas parvipendunt aliqui, eo quod dediti sensibilibus ea tantum quae vident, curant; per divinam providentiam ordinatum est, ut sint in terris homines qui per poenas sensibiles et praesentes, alios ad observantiam iustitiae cogant.

Tunc **arguit** sic, **Primo :** Iustum est malos puniri : quia per poenam culpa ordinatur: Ergo iudices non peccant dum malos puniunt. — Probatur *consequentia :* quia nullus peccat per hoc quod iustitiam facit.

Secundo : Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores : Ergo non peccant bonos remunerando, et malos puniendo. — Probatur *consequens* : quia nullus peccat ex eo quod exequitur ordinem divinae providentiae : habet autem illo ordo, ut boni praemientur, mali vero puniantur.

Tertio : Ad conservationem concordiae inter homines necessarium est, quod poenae malis infligantur : Ergo illud non est secundum se malum : Ergo etc. — Probatur *consequentia :* quia quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum.

Quarto : Vita quorundam impedit commune bonum, scilicet societatis humanae concordiam : Ergo subtrahendi sunt per mortem ab hominum societate. — Probatur *consequentia* : quia subtrahendum est bonum particulare, ut conservetur bonum commune.

Quinto : Medicus abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis : Ergo et rector civitatis homines pestiferos iuste et absque peccato occidit, ne pax civitatis turbetur. — Probatur *consequentia :* quia sicut medicus intendit ordinatam humorum concordiam, ita rector civitatis intendit civium ordinatam concordiam.

Advertendum, quod quaelibet persona singularis ad totam communitatem comparatur sicut pars ad totum. Omnis autem pars est propter totum; ideo si saluti totius expediat partis abscissio, ipsa laudabiliter absciuditur: et secundum hoc fundamentum ratio haec procedit.

Confirmatur auctoritate, I Cor. V, 6: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?... Auferte malum ex vobis ipsis.* Rom. XIII, 4: *Non sine causa* (potestas terrena) *gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.* Et I Petr. II, 13, 14: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi quasi praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *2-2, q. 108, art. 1,* quod in illatione poenarum considerandus est punientis animus; quia si eius intentio principaliter feratur in malum eius qui punitur, et ibi quiescat, non est omnino licitum: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari: si vero intentio feratur ad bonum ad quod per poenam peccantis pervenitur, potest iusta esse punitio, aliis circumstantiis observatis, ut scilicet puniens auctoritatem habeat puniendi, et ut discrete fiat punitio, et huiusmodi. Idcirco S. Thomas in omnibus rationibus supra dictis aliquid tetigit quod ad rectam iudicis intentionem pertinet.

Quantum ad secundum, inquit per hoc excludi errorem quorundam dicentium vindictas corporales non licere inferri:

Inducebant autem **primo**, auctoritatem Exod. XX, 13, dicentem: *Non occides.*

Secundo, auctoritatem Matt. XIII, 30, ubi Dominus dixit de zizania et tritico: *Sinite utraque crescere usque ad messem.*

Tertio, quia quandiu homo in mundo est, potest in melius transmutari.

Ad primum autem dicit, quod per illa verba, iniusta tantum hominis occisio prohibetur, ut patet ex superioribus verbis, et ex verbis Domini, Matth. V, 21-22.

Ad secundum dicit, quod ibi interdicitur malorum occisio, ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerunque fit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant: intellige, quia si multos habeant sequaces, possent boni pro ipsorum defensione insurgere, et sic periculo mortis exponi.

Ad tertium *dicit primo*, quod periculum quod de malorum vita imminet, et maius et certius est quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. — *Dicit secundo*, quod habent in ipso mortis articulo facultatem convertendi se ad Deum per poenitentiam, quod si non faciant, probabile est quod nunquam a malicia resipiscant.

Advertendum, quod (ut dicebatur superius) tunc hominem occidere licet, quando perniciosus est reipublicae. Tunc autem reipublicae perniciosus est, quando ipsius vita bonum commune impedit, concordiam scilicet et pacem societatis: et quia bonum commune praeponderat bono particulari, ideo et malum quod bonum commune privat, maius est quam malum quod privat bonum particulare, et magis habet de ratione mali, quam bonum unius particularis habeat de ratione boni. Propter hoc inquit S. Thomas, quod periculum quod ex vita hominis huiusmodi perniciosi imminet, maius est, quam bonum quod de eorum emendatione expectatur.

CAPUT CXLVII.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM

Postquam ostendit S. Thomas, quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt; vult ulterius ostendere, quod etiam secundum quod ab aliis dignitate finis distinguuntur, altioris gubernationis modus eis a divina providentia adhibetur. Et quidem quantum ad finem naturalem manifestum esse dicit, quod ad altiorem finis participationem perveniunt, cum solae per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possint. Manifestum etiam esse, ait, quantum ad hunc naturalem finem, eis aliter divinitus provideri quam aliis rebus, inquantum est datus homini intellectus, et vires sensitivae quibus ad investigandum veritatem adiuvetur, et loquelae usus quo homines se in cognitione veritatis iuvent; quae scilicet aliis non sunt data: sed quantum ad ultimum hominis finem qui in quadam veritatis cognitione constitutus est, quae naturalem eius facultatem excedit, in quo homo inferiores creaturas excedit; vult ostendere quod etiam ex hoc attenditur diversus gubernationis modus circa homines et circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quod homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finem dirigitur, quod aliis respectu proprii finis non convenit.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo* ostendit, quod homo indiget

divino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem. *Secundo,* quod eo indiget ad perseverandum in bono. Capitulo 155. *Tertio*, quod eo indiget ad resurgendum a peccato, Cap. 156.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* ostendit quid tale auxilium sit, Cap. 150. *Tertio* de ipsius effectibus determinat, Cap. 151.

Circa primum, *duo* facit: *Primo* ostendit, praedicti auxilii necessitatem. *Secundo*, ostendit hominem non posse ipsum promereri, Cap. 149.

Circa primum *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* quandam falsam opinionem excludit, Capitulo sequenti.

Quantum ad primum ostendit, quod homo ad beatitudinem consequendam divino indiget auxilio.

Et **arguit** sic, **Primo**: Ea quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Ergo si homo ordinatur ad finem qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale divinitus exhiberi per quod tendat in finem.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod omni rei ordinatae ad aliquem finem sua operatione consequendum, necesse est inesse aliquid, quo possit ad illum finem operari, alias nunquam operaretur propter finem. Oportet autem id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum: non enim unumquodque omni fini conveniens est, sicut non omni arti quaecunque instrumenta deserviunt, sed unaquaeque sua determinata habet instrumenta: et ideo, sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia, quae sunt intellectus et voluntas, atque vires sensitivae, ut dictum est supra, ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturae humanae facultatem excedit, necesse est ut detur homini aliquod supernaturale principium, cum per naturalia principia ad ipsum pervenire non possit; et hoc vocatur divinum auxilium, quia est aliquid divinitus homini concessum, quo homo iuvatur ad supernaturalem finem consequendum.

Secundo: Videre primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturae. Declaratur in Luna, quae non fit lucida nisi virtute solis; et in aqua quae non calet, nisi ignis virtute.

Adverte, quod videre primam veritatem in seipsa, dicitur esse proprium solius Dei, non quia nullo modo alteri possit convenire, sed quia per naturam convenit Deo, non autem alicui alii.

Tertio: Unaquaeque res, cuius scilicet est operari sive agere per suam operationem, finem ultimum consequitur. Sed operatio

virtutem sortitur ex principio operante, ut patet in seminis operatione: Ergo in finem supernaturalem non potest homo per suam operationem pervenire, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat.

Advertendum, fundamentum huius rationis esse, quod per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem qua perducatur ad finem, facultatem naturalium principiorum transcendentem. Si enim per naturalia principia talem operationem posset elicere, iam finis facultatem naturalium principiorum non trascenderet: ideo necesse est ut operatio qua ad finem perducitur, ab aliquo alio principio, naturalibus principiis superaddito, habeat efficaciam: alioquin cum operatio ex principio operante efficaciam habeat, nunquam per operationem suam homo ad illum finem posset pervenire.

Quarto: Sub Deo qui est primus intelligens et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente: Ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per divinam virtutem: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis ad eam secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit. Declaratur in serra et calore animalis.

Quinto: Homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem, scilicet debilitas rationis, passiones, et affectiones partis sensitivae, et corporis infirmitas: Ergo indiget auxilio divino ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Confirmatur auctoritate Joann., VI, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit illum.* Et XV, 4: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse Dei gloriam promereri.

Advertendum autem circa istam conclusionem, quod non idcirco ponimus hominem indigere divino auxilio ad consequendam beatitudinem, quasi Deus non possit de potentia absoluta dare beatitudinem non habenti tale auxilium, quam inferius gratiam nominabit; aut non possit hominem sine tali gratia ordinare et acceptare ad beatitudinem, hoc enim divinae potentiae non repugnat; sed quia sine tali auxilio, quae est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tanquam formaliter et intrinsece dignus beatitudine, et tanquam opera sua sine tali auxilio sint formaliter vitae aeternae meritoria. Si enim a Deo huiusmodi opera acceptentur tanquam

pro quibus Deus velit beatitudinem dare, non existente gratia in homine, erunt digna vita aeterna extrinsece, idest, per divinam acceptationem tantum, non autem intrinsece, quasi videlicet in seipsis habeant aliquid quo formaliter digna sint tali praemio.

Ex quo patet argumenta, Scoti in *17, dist. 1, lib.*, non procedere contra mentem S. Thomae, quum procedant contra primum sensum, non autem contra secundum. — Vide apud Capreolum in eadem distinctione prima.

CAPUT CXLVIII

QUOD PER AUXILIUM DIVINÆ GRATIÆ HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM.

Quia posset alicui videri ex auctoritate Ioan. VI, et Apost. ad Rom. VIII, et II Cor. V, (1) quod per praedictum divinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agendum, vult S. Thomas; hanc falsam existimationem excludere. — Et ponit hanc

Conclusionem: **Per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem.**

Et **arguit** sic, **primo.** Proprium est homini et omni rationali creaturae, quod voluntarie agat, et suis actibus dominetur: Ergo Deus suo auxilio hominem non cogit ad recte agendum. — Probatur *consequentia:* quia divina providentia rebus omnibus providet secundum modum earum.

Secundo. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod Deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, ut patet etiam Isaiae XXVI, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Sed causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius: Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est, ut voluntarie et non coacte agamus: Ergo etc. — Ista ratio differt a praecedenti: quia illa procedit ex universali modo gubernationis divinae

(1) *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Ioann., VI, 44). *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (ad Rom., VIII, 14). *Caritas Christi urget nos* (II ad Corinth., V, 14).

providentiae; ista autem procedit ex modo agendi causae primae circa actiones causae secundae.

Tertio. Auxilium divinum nobis ad hoc praecipue impenditur, ut consequamur finem: Ergo non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit, quod etiam Apostolus ad Philip. II, 13, confirmat, dum ait: *Deus est qui operatur in nobis velle* etc. Ergo etc. — Probatur prima *consequentia*; quia homo per voluntatem ordinatur in finem. — *Secunda* vero; quia coactio excludit in nobis actum voluntatis, cum coacte agamus id cuius contrarium volumus.

Quarto. Actus coacti non sunt actus virtutum cum, principium in eis sit electio, quae sine voluntario esse non potest: Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia homo per actus virtutum pervenit ad ultimum finem.

Quinto. Finis ultimus qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus, unde neque inanimata neque bruta felicia dicimus: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quae sunt ad finem debent fini esse proportionata.

Confirmatur auctoritate Deuter., XXX, 15-18: *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum; ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris..... praedico tibi hodie quod pereas...* Et Eccl. XV, 18: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.*

Ad auctoritates in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quod homo per gratiam ageretur ad bene operandum, non respondet S. Thomas, quia ex dictis solutio patet. Ex eo enim, quod Deus omnibus secundum modum suae naturae providet, ut dictum est; habetque natura rationalis ut libere agat; constat quod, *trahi, urgeri,* et similia, non dicunt coactionem; sed tantum inclinari et moveri ad bonum, libertate servata.

CAPUT CXLIX.

QUOD PRÆDICTUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST

Postquam ostendit S. Thomas, hominem divino indigere auxilio ad beatitudinem consequendam; vult nunc ostendere, quod tale auxilium homo promereri non potest.

Et primo, probat propositum. *Secundo,* removet quoddam dubium.

Arguit itaque sic **primo.** Homo non movet seipsum ad hoc ut adipiscatur divinum auxilium, sed potius ad hoc a Deo movetur: Ergo non propter hoc nobis datur, quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed nos potius ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur. — Probatur *antecedens;* quia quaelibet res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet; materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. — *Consequentia* vero probatur; quia motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa.

Circa hoc *ultimum dictum,* advertendum quod, *motio moventis dupliciter potest intelligi praecedere motum mobilis ratione. — Uno modo,* sicut id dicitur esse alio prius ratione, quod in eius diffinitione cadit; et sic iusta diffinitionem motus positam in Tertio *Physic.,* constat, quod movere non est prius ratione quam moveri: Sed posset hoc modo dici prius ratione, si acciperetur difinitio motus complectens omnes eius causas. Diceretur enim, quod motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi a movente causatur in mobili. — *Alio modo,* sicut quod prius cadit in intellectu de uno in aliud procedente, dicitur prius ratione, et hoc modo moventis motio est prius motu mobilis. Prius enim, intelligimus motum ab agente et movente procedere quam recipiatur in mobili. Dicitur etiam praecedere causa, idest causalitate, non quia sit vera causa effectiva motus mobilis, quia cum eadem res sit motio moventis et motus mobilis, quantum ad id quod in recto dicunt, unum non potest esse alterius causa effectiva realiter, sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi praesupponitur, ut sic, dicitur prius causalitate. Potest etiam dici, quod intelligitur hoc de motione et motu quantum ad habitudines, quibus inter se formaliter distinguuntur, non quidem sic, quod una

sit alterius causa, sed quia una est conditio agentis, alia vero conditio patientis: causa autem agens est prior causa patiente et materiali.

Occurrit autem circa hanc rationem **dubium**. — Per eam enim videtur probari, quod nec etiam homo possit beatitudinem promereri, quod tamen falsum esse constat. Ita enim supra naturam hominis est beatitudo, sicut et gratia; et consequenter, ita ad ipsam materialiter se habebit anima, sicut ad gratiam.

Respondetur, quod *aliter* loquendum est de homine secundum principia tantum naturalia considerato: et *aliter* de ipso ut iam habente supradictum divinum auxilium. Si *primo modo* consideretur, sic tam gratia quam beatitudo est supra naturam suam, et ad ea materialiter tantum comparatur; idest, per modum susceptivi, non autem per modum agentis ad acquisitionem eorum sufficienter; quum principia naturalia non sufficiant ad eas perfectiones, quae supra naturam sunt, acquirendas. Et si ad hunc sensum procedat obiectio, conceditur quod infertur; scilicet, quod nec etiam beatitudinem homo potest promereri. Si autem *secundo modo* consideretur, sic beatitudo non est supra hominis naturam, inquantum scilicet est tali auxilio perfecta: sicut licet calefacere sit supra naturam aquae secundum principia tantum naturalia consideratae, non est tamen supra naturam aquae calefactae inquantum habet calorem: et ideo homo, ut perfectus gratia, non tantum materialiter se habet ad beatitudinem, sed etiam active, inquantum per tale divinum auxilium ad beatitudinem acquirendam sufficienter agere potest, propter virtutes quae ex illo oriuntur, de quibus inferius agetur. Quia ergo cum hoc loco ad praedictum auxilium homo comparatur, fit comparatio naturae hominis praecise sumptae ad ipsum, intendit S. Thomas, quod ipsum ex actibus a facultate naturae provenientibus, homo promereri non potest: ideo ipsa ratio optime de gratia procedit, procederetque eodem modo de beatitudine, si ad principia duntaxat naturalia fieret comparatio.

Secundo arg. Anima nostra operatur sub Deo, sicut agens instrumentale sub principali: Ergo non potest se praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina: Ergo magis praevenitur divino auxilio ad bene operandum, quam praeveniat divinum auxilium quasi merendo, vel se ad illud praeparando. — Probatur *prima consequentia;* quia agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit in virtute principalis agentis, ut ostenditur de calore ignis.

(**Dubium**). Sed videtur quod ista ratio non concludat. — Per

effectum enim divini auxilii intelligitur: *aut* beatitudo ad quam homo secundum praedictum auxilium operando potest pervenire; *aut* ipsum opus meritorium ex gratia provenies; *aut* ipsummet auxilium divinum, ut sit constructio intransitiva, sitque idem dicere effectum divini auxilii, quod effectum quod est divinum auxilium. Si *primum,* sic utique conceditur, quod anima non potest se praeparare per opera meritoria ad susceptionem talis effectus divini auxilii, nisi secundum quod agit virtute divina: sed non est hoc ad propositum, quia non intendit hic probare S. Thomas, quod homo non possit promereri vitam aeternam sine auxilio et virtute divina, hoc enim ostensum est in praecedenti capite. Si *secundum,* sic etiam non est ad propositum: quia non quaeritur an homo possit mereri sine divino auxilio meritum quod ex gratia procedit. Satis enim constat, quod non est sine divino auxilio, si est effectus gratiae. Si *tertium,* sic concluditur quidem quod homo non potest se praeparare ad gratiae susceptionem, nisi secundum quod agit virtute divina, et quod praevenitur homo divino quodam auxilio ad huiusmodi praeparationem, et ad bene operandum: non autem concludit quod praeveniatur ipso divino auxilio de quo loquimur, scilicet ipsa gratia; et quod homo non possit gratiam promereri: non enim repugnat operi bono, et alicuius perfectionis meritorio, quod virtute divina agatur.

Ad huius evidentiam considerandum est, quod cum rationes huius capitis contra errorem Pelagii inducantur, accipiendae sunt secundum quod per eas error Pelagianorum refelli potest. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium boni operis est ex nobis, et similiter praeparatio ad gratiam, et quod ad hoc homo nullo divino auxilio indiget: ex quo sequebatur, gratiam nobis a Deo dari propter nostra merita omne divinum auxilium praecedentia. Reprobatur ergo hic error, cum ostenditur quod nullum opus a nobis bonum et alicuius rei meritorium fieri potest, nisi divino auxilio nos praeveniente, et quod tale opus, virtute tantum naturae, a nobis fieri non potest, ut in sequentibus rationibus ostenditur. Et ideo dicitur, quod per effectum divini auxilii (ut patet, Cap. seq.) hic intelligitur ipse effectus divinus, scilicet gratia qua ad bona opera iuvamur: et est sensus, quod non praevenimus ac promeremur simpliciter et absolute gratiam ac auxilium divinum nostris operibus naturalibus: quia, cum nullum opus bonum agere possimus nisi in virtute divina (ut ostenditur etiam *1-2, q. 109, art. 6,* et *quodl. 1, art. 7*), necesse est, ut divinum aliquod auxilium omnem naturam nostram, bonam operationem, omneque nostrum meritum praeveniat. Quod si necesse est ut aliquod divinum auxilium, ipsa scilicet interior motio a Deo ad bonum, omnem nostram bonam et rectam operationem qua ad supernaturalia ordinamur, praecedat; manifestum est, quod ex facultate tantum naturae, secundum auxilium, in ha-

bitualem videlicet gratiam, promereri non possumus; quod est principale intentum.

Cum autem contra hunc sensum *arguitur*, quia licet aliquod divinum auxilium praeveniat omne opus bonum in nobis, non tamen ex hoc sequitur quod habitualem gratiam promereri non possimus. — *Dicitur* quod, optime sequitur ad mentem S. Thomae; scilicet, quod per solam virtutem naturalem ipsam gratiam promereri non possimus. Si enim nullum opus bonum a nobis fieri potest, praesertim ad supernaturalia disponens, nisi in virtute divina, sequitur ut virtute tantum propria nihil boni huiuscemodi agere possimus, et consequenter nihil quod gratiae meritorum sit: unde licet non repugnet operi bono et meritorio quod virtute divina agatur, imo hoc necessarium sit, repugnat tamen quod ex virtute naturae tantum fiat.

Tertio arg. Anima humana ordinatur sub Deo, sicut particulare agens sub universali: Ergo impossibile est esse aliquem rectum motum in ipsa, quem non praeveniat divina actio. — Probatur *consequentia:* quia nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis, cum eius actio ab universali agente originem habeat: ut patet in motibus. — *Confirmatur* auctoritate Ioan. XV, 5: *Sine me nihil potestis facere.*

Quarto arg. Effectus divini auxilii qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus, quos homo ex naturali facultate producit: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia merces merito proportionatur, cum in retributione pro meritis aequalitas iustitiae observetur.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Prima secundae, quaest. 114, art. 1,* quod cum recompensare mercedem operis vel laboris, sit actus iustitiae, iustitia vero quaedam aequalitas sit; ubi non est simpliciter aequalitas, ibi non simpliciter est ratio meriti et mercedis, sed potest esse secundum quid ratio meriti, inquantum servatur aequalitas secundum quid: et quia inter Deum et hominem maxima est inaequalitas, et totum quod est hominis bonum a Deo est, ideo non potest inter hominem et Deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantum secundum quid, et inquantum homo facit opus cui debetur a Deo merces, et retributio secundum divinam praeordinationem, non autem absolute. Quod ergo dicitur, mercedem merito proportionari oportere, intelligitur aut simpliciter, sicut inter eos quos potest esse absoluta aequalitas, aut secundum quid, et secundum praemiantis ordinationem, sicut inter hominem et Deum, inter quos non potest esse absoluta aequalitas. Similiter cum dicitur, quod in retributione mercedis aequalitas iustitiae observatur, intelligitur aut simpliciter,

aut secundum quid: et quia auxilium divinum cum naturae facultatem excedat, non est proportionatum, etiam secundum ordinationem divinam, operibus ex naturali facultate productis; actus enim naturalis cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus, cum ex institutione divinae providentiae nihil agat ultra suam speciem; ideo opera nostra ex naturali tantum facultate producta, non possunt habere rationem meriti respectu praedicti divini auxilii, et secundum hoc ista ratio procedit.

Quinto arg. Cognitio supernaturalis finis est homini a Deo, cum facultatem naturae excedat, et consequenter naturalem rationem: Ergo motus voluntatis nostrae in ultimum finem a divino auxilio proveniunt. — Probatur *consequentia*; quia cognitio praecedit voluntatis motum.

Advertendum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 113, art. 4* et *5*: et *Verit. q. 28, art. 4*, quod non potest homo se ad habitualem gratiam praeparare nisi per rectum motum voluntatis in ultimum finem; per fidem scilicet, et desiderium quo ipsum esse iustificatorem, et obiectum beatitudinis credit, et quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiusque appetit gratiam. Qui quidem motus si perfectus sit, ipsam gratiae infusionem natura tantum praecedit, secundum ordinem causae materialis; si autem sit imperfectus, etiam tempore praecedit. Propter hoc volens concludere S. Thomas, quod homo non potest per principia tantum naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam praeparare, concludit quod motus voluntatis in ultimum finem, a Deo praeveniuntur. Hoc enim idem est ac si diceretur, quod praeparationem ad gratiam, divinum praecedit auxilium: et sic non est ex sola naturae virtute.

Confirmatur auctoritate Apostoli ad Titum III, 5: *Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et ad Rom., IX, 16: *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Per quae Apostoli verba, ait S. Thomas, liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur Deo esse subiectum.

Confirmatur etiam auctoritate Hieremiae Thren. V, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.*

SECUNDO. **Excludit** quandam **obiectionem.** — Videtur enim oppositum huius dici Zachariae I, 3, ubi ex persona Dei dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*: Ex quo videtur quod nostra conversio Dei operationem praeveniat.

Sed **respondet** S. Thomas, quod illud dicitur non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Advertendum, quod per istam responsionem intelligit S. Thomas, *dupliciter* Deum se habere ad nostram conversionem. *Uno modo,* animam hominis interius movendo, et instigando ad hoc ut ad Deum convertatur; et sic conversio Dei ad hominem praevenit nostram in ipsum conversionem. *Alio modo,* roborando ipsam nostram conversionem ad hoc ut peccati remissionem, et gratiam consequatur, qui est eius effectus; et etiam stabiliendo, et firmando ipsam ad debitum finem, scilicet beatitudinem consequendam. Si enim homo in sua conversione perseveraverit, finem beatitudinis consequetur: et sic conversio Dei ad nos non praevenit nostram conversionem, sed ipsam concomitatur, aut etiam aliquo modo sequitur, secundum scilicet quod unus effectus gratiae alium subsequitur, ut ostenditur *1-2, q. 111, art. 3.*

Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiam, quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, idest ex virtute sola naturae, consummatio autem, gratiae scilicet infusio, et peccati remissio, est a Deo.

Sed *remanet dubium* ex dictis: Cum enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiam virtute naturae, cum ad quaelibet bona opera divino praeveniatur auxilio, remanet dubium utrum homo per opera facta ab ipso divino auxilio divinaque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo. — Capreolus in *4, dist. 14, q. 2,* ad argumenta Henrici, tenet finaliter de mente S. Thomae, quod proprie loquendo, nulla dispositio praecedens habitum gratiae potest dici meritum, nec de congruo nec de condigno.

Sed *non videtur* hoc mihi esse de mente S. Thomae. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inaequalitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congrui, cum secundum mentem S. Thomae *1-2, q. 114, art. 3,* meritum congrui accipiatur secundum aequalitatem proportionis; ut scilicet, homini agenti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Secundum hoc enim congruum videtur ut homini praeparanti se ad gratiam, secundum quod a Deo movetur, Deus gratiam infundat. — Quae autem adducit Capreolus ex *1-2, q. 112, art. 2,* et *q. 114, art. 1.* et ex *2, Sent. dist. 27,* non cogunt. Nam diligenter inspicienti apparet, quod in locis illis intendit S. Thomas, de merito dumtaxat condigni, non autem de merito congrui: immo in *Secundo Sent. dist. 2, art. 4,* expresse concedit ibi esse meritum congrui.

CAPUT CL.

QUOD PRÆDICTUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR, ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS.

Postquam ostendit S. Thomas necessarium esse nobis divinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quod nostris operibus promereri non possumus; vult declarare quid illud auxilium sit.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* ostendit quo nomine vocetur. *Secundo*, quid sit.

Quantum ad primum ait, quod dictum auxilium nominatur gratia, propter *duo.*

Primo, quia datur gratis, et absque propriis meritis praecedentibus: quae ratio tangitur, Rom. XI, 6: *Si gratia iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia.*

Secundo, quia hoc auxilio, speciali quadam praerogativa homo redditur Deo gratus, inquantum praeter dilectionem quo Deus omnem creaturam diligit volendo, et operando esse et perfectionem omnis creaturae, specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fruitionis suiipsius, ut ostenditur ad Ephes. I, 5: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum... secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo.* Dicitur enim quis alicui esse gratus, quia est ei dilectus. Unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur eius gratiam habere.

Ad huius evidentiam *considerandum*, est ex doctrina S. Thomae *2, Sent., dist. 26, art. 1,* ad *2*, quod quamvis omnes naturales bonitates creaturis collatae, gratiae dici possint, quia gratis a Deo dantur, effectus tamen divinae dilectionis qua hominem ad divinam fruitionem diligit, antonomatice gratia dicitur*:* sicut et ipsa dilectio antonomatice dicitur dilectio, quia non solum diligitur homo a Deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quadam dilectione, quae quasi amicitiae similis est, inquantum trahit ipsum in societatem suae fruitionis, ut in eo sit ipsius gloria, et beatitudo, quo Deus beatus est. Propter hoc bene hic dicitur,

quod quia homo redditur Deo gratus per divinum illud auxilium, speciali quadam praerogativa, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

Quantum ad secundum ponit hanc

Conclusionem: **Gratia haec est aliquid in homine gratificato existens tanquam forma quaedam, et perfectio eius.**

Probatur multiplici ratione:

Prima ratio est: Auxilio divinae gratiae homo dirigitur in ultimum finem: Ergo oportet quod continue isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat: Ergo talis gratia gratum faciens est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. — Probatur *prima consequentia*; quia quod in finem aliquem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum, cum movens continue moveat quousque mobile per motum finem sortiatur. — *Secunda* vero; quia oppositum consequentis infert oppositum antecedentis. Si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum et passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; non esset in homine nisi quandiu actu converteretur in finem: et sic cum non continue hoc ab homine agatur, sequitur, quod isto auxilio homo non potiatur continue quousque perveniat in finem: quod est oppositum antecedentis.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod *dupliciter* rem aliquam contingit in finem dirigi: *Uno modo*, per aliquem actum secundum, quo actualiter movetur ad acquisitionem finis, sicut lapis deorsum dirigitur, cum actu movetur deorsum. *Alio modo*, per actum primum, quo habet habitualem inclinationem et ordinem sive convenientiam ad finem, sicut cum lapis non movetur actu deorsum, propter gravitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi, et inclinari ad locum deorsum. — Utroque modo Deus creaturam ad finem movere potest; sed differentia est: quia motio rei qua a Deo dirigitur ad finem per actualem tendentiam ad finem, non est in re, nisi quando res actualiter per propriam operationem in ipsa a Deo causatam movetur ad finem; forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem et fit fini conveniens et proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter movetur ad finem, sicut in gravi est gravitas etiam quando non actualiter movetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem a Deo dirigi, et per actualem motionem qua appetitum ad finis, amorem, et desiderium movet; et per aliquam formam ab eo causatam, qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem; si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus a Deo ad actualem operationem, cum talis non sit in

homine continua, ut patet in homine dormiente, sequitur quod, nec directio huiusmodi ad finem sit continua. — Propter hoc bene hic infertur, quod si homo divinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa a Deo causatum, non continue homo potiretur divino auxilio, quousque ad finem perveniret, quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, per actualem videlicet appetitum finis, quod constat non agi ab homine continue.

Circa probationem vero *primae consequentiae* advertendum, quod sicut motus dicitur continuus, qui nulla quiete interrumpitur, ita continuus ordo ad finem dicitur ordo non interruptus quousque ad finem perveniatur. Si enim sit ordo ad finem in aliquo, et postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem; sed cum aliquid ordinatur ad finem, non interrumpiturque ordo, sed pervenitur ad finem, nulla facta ordinis interruptione, dicitur ille ordo continuus. — Ad hunc ergo sensum intelligitur quod ait S. Thomas, id quod in aliquem finem dirigitur, oportere habere continuum ordinem ad ipsum: quia videlicet necesse est, ut ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum, quousque ad ipsum perveniat.

Sed tunc **duplex** resultat **dubium:**

Unum contra ipsam propositionem. — Videtur enim ex hoc sequi, quod semel directus a Deo in beatitudinem per gratiae infusionem, numquam ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem pervenerit; cum tamen catholice teneatur, per peccatum mortale amitti gratiam recuperarique per poenitentiam posse.

Alterum est, contra huius propositionis probationem. — Nam ex hoc quod movens continue movet, quousque mobile per motum ad finem perveniat, non habetur nisi quod homo directus per divinam motionem in beatitudinem, movetur tali motione, quousque in ipsam perveniat: et sic habetur quod continue homo divino auxilio, quae est divina motio, potiatur: non autem quod potiatur aliqua forma permanente, et quiescente, ut intendebatur.

Ad primi dubii solutionem considerandum est, quod cum in directione qua aliquid ab alio dirigitur in finem per aliquid in ipso causatum quod sit fini proportionatum, *tria* concurrant; scilicet, *actio* agentis qua rem dirigit, et movet ad finem; *forma* moti, et directi qua formaliter dirigi dicitur; et *habitudo* consequens, quae est habitudo ordinati, et directi ad finem; manente ipsa directione activa agentis et dirigentis, necesse est ipsam formam directi, et habitudinem consequentem manere, et non interrumpi: quia actio moventis non est sine actu mobilis, et sine moti habitudine ad id

ad quod movetur. — Sensus ergo propositionis S. Thomae est, quod si aliquid in finem dirigitur non per solam praeordinationem dirigentis, sicut praedestinatus dicitur esse in mente divina ab aeterno in vitam aeternam directus, et ordinatus; sed per actum aliquem receptum a dirigente in eo qui dirigitur, quo fit vita aeterna dignus, necesse est ut manente directione activa qua in finem dirigitur, maneat continue habitudo ad finem, et actus in eo qui dirigitur receptus, super quo talis habitudo fundatur: sic enim cum homo Deo gratus, quandiu est gratus, actione divina dirigatur, et ordinetur ad beatitudinem, etiam quando non convertitur in ipsam beatitudinem per actum liberi arbitrii, optime sequitur, quod forma illa qua in talem finem dirigitur, continue in ipso maneat, etiam quando non actu operatur convertendo se ad finem: et per consequens quod talis actus non est in homine per modum motus aut passionis, sed magis per modum formae permanentis.

Ad dubium ergo dicitur, quod illud non sequitur quod infertur. Non enim intendit S. Thomas, quod ordinatum ad finem, absolute loquendo, habeat continuum ordinem ad finem quousque finem consequatur; sed ut dictum est, quod manente directione agentis, est continuus ordo ad finem quousque ipsum consequatur: contingit autem ipsam directionem hominis ad beatitudinem interrumpi per peccatum, inquantum Deus cessat a causatione illius formae et actus, quo homo dirigebatur in finem, et sic etiam contingit ipsum ordinem interrumpi. Posset etiam brevius dici, quod intelligitur quantum est ex ipsa ratione directionis secundum se considerata. Dirigens enim rem aliquam ad finem sua motione, quantum est ex se, non cessat, quousque rem ad finem perduxerit, et per consequens talis habitudo, et ordo rei directe secundum se, non habet quod interrumpatur: cum hoc tamen stat, quod per aliquod impedimentum superveniens possit ipsa directio, et ipse ordo impediri, sicut potest superveniente vento impediri sagitta ne ad signum intentum a sagittante perveniat. Eodem modo dicitur, quod ipsa directio hominis Deo grati ad beatitudinem, secundum se continua est, et ordo huiusmodi hominis ad ipsam directi, quantum est ex se, habet ut continue duret quousque homo beatitudinem consequatur: potest tamen talis ordo talisque directio per peccatum impediens interrumpi.

Ad secundum dicitur, quod ex illa ratione non concluditur, quod homo sola divina motione absque formae permanentis impressione continue potiatur, sed solum quod oportet in homine sic directo esse aliquem actum, et ordinem ipsum actum consequentem continuum esse, manente ipsa activa directione: vel etiam quantum est ex se. Ex hoc autem sequitur, quod cum homo non semper actu convertatur in finem per actum secundum exercitum, semper tamen a Deo sit in ipsum directus, etiam quando non actu

operatur, quousque per peccatum talis directio cesset, talis actus in homine ad beatitudinem directo, non potest esse sola motio divina, qua liberum arbitrium in Deum actualiter movet; quia illa non continue manet, sed aliqua forma in homine manens, etiam quando actu non operatur.

Secunda ratio est: Homo provocatur ad diligendum aliquem specialiter propter speciale bonum in ipso praeexistens. Ergo ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod ponatur aliquod bonum speciale homini a Deo collatum: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est; sicut dilectio hominis provocatur, et causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. — *Secunda* vero; quia gratia gratum faciens designat specialem Dei dilectionem.

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio concludere hoc solum, quod gratia gratum faciens sit aliquid in homine, non autem quod sit forma permanens: quod est intentum.

Respondetur, quod licet prima fronte videatur illud concludi: si tamen diligenter inspiciatur, propositum concluditur. Sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis provocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transeuntis; ita Deus specialiter creaturam rationalem diligendo, causat in ipsa aliquam formam permanentem qua possit dici formaliter Deo gratus.

Tertia ratio est: Finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiae, est supra naturam humanam: Ergo oportet ut homini superaddatur supernaturalis forma qua convenienter in ipsum ordinetur. — Probatur *consequentia;* quia unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: cuius signum est, quod diversarum specierum diversi sunt fines.

Quarta ratio est: Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat; Ergo oportet, quod ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi ultimum finem. — Probatur *consequentia;* quia unuquodque operatur secundum propriam formam.

Quinta ratio est: Modus proprius hominis est, quod ad perfectionem suarum operationum, oportet supra naturales potentias ei inesse perfectiones aliquas et habitus, quibus quasi connaturaliter, faciliter, et delectabiliter bonum, et bene operetur: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae.

Confirmatur, quia ad Ephes. V, 8, Gratia dicitur *lux,* quia

per ipsam homo promovetur ad Dei visionem: lux enim est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio dicentium, gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt, non attendentes differentiam inter dilectionem divinam, et humanam: illa enim est causativa boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

Advertendum, quod licet dilectio humana non sit universaliter causativa boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua alius ad eum diligendum provocetur: et sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere, ex qua dilectio regis originem habeat, licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum. Ex his manifeste patet opinionem illorum falsam esse, qui dixerunt gratiam nihil aliud esse, quam divinam dilectionem et acceptionem, qua Deus hominem ad vitam aeternam accceptat. Vide apud Capreolum in *17, dist. Primi Sent. q. 1, art· 1, pro. 2, parte 2. Conclus.*

Advertendum etiam, quod ex supradictis manifeste relinquitur, quid sit *gratia gratum faciens*, idest, quae hominem Deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. Est enim forma quaedam, et perfectio existens in creatura rationali per quam homo formaliter redditur Deo gratus, et dilectus, et per quam est homo dignus vita aeterna, et est ad eam capessendam ordinatus: sicut grave est gravitate formaliter grave, et ad locum deorsum per ipsam ordinatur: et cum non sit forma substantialis, quia advenit post esse completum rei, manifeste relinquitur quod sit accidens, et qualitas quaedam, et in prima specie qualitatis, ut dicitur *1-2, q. 110, art. 3, ad 3.* Et *Verit. q. 27, art. 2, ad* 7. Et *2. Sent. dist. 26, art. 4, ad 1,* non quidem quod proprie possit dici habitus, de quo locutus est Philosophus in Praedicamentis, *Cap. de Qualitate,* cum non immediate ordinetur ad operationem, nec sit in potentia animae, sed in eius essentia; sed est veluti dispositio, et habilitas quaedam respectu gloriae, quae est gratia consummata. Unde potest dici habitus ad essendum, inquantum hominem constituit in quodam esse supernaturali, faciens ipsum formaliter vita aeterna dignum. — Quomodo autem distinguatur a virtute, vide apud Capreolum in *Secundo, distinctione vigesima sexta;* et argumenta Scoti cum eorum solutionibus, item, *Primo Sententiarum, decima septima dist. quaestione prima.*

CAPUT CLI.

QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI.

Postquam ostendit S. Thomas, quid sit gratia; consequenter vult ostendere qui effectus eam concomitentur.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* determinat de effectibus gratiae gratum facientis. *Secundo,* de effectibus gratuitae voluntatis divinae, qui dicuntur gratiae gratis datae, Cap. 154.

Quantum ad primum, ponit tres conclusiones: *Primam,* in hoc capite: *Secundam,* Cap. sequenti: *Tertiam* Cap. 153.

Prima est: **Per auxilium gratiae gratum facientis, hoc homo consequitur, quod Deum diligat, intellige, dilectione charitatis qua Deus diligitur ut obiectum supernaturalis beatitudinis.**

Et **Arguit** sic, **primo.** Proprius divinae dilectionis effectus in homine esse videtur, quod Deum diligat. Ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quod Deum diligat. — Probatur *antecedens;* quia hoc est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto redametur; cum ad hoc praecipue studium diligentis tendat, ut ad sui amorem dilectum trahat. — *Consequentia* vero probatur; quia gratia gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus.

Advertendum, quod cum tam gratia, quam Dei dilectio, hic dicatur esse divinae dilectionis effectus, proprius tamen eius effectus dicitur dilectio, quia est primum et principale quod Deus per suam dilectionem intendit. Gratia enim est quasi intrinsecus divinae dilectionis effectus, eique immediatus, quia nomine divinae dilectionis qua Deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi quam gratia quae hominem formaliter Deo gratum, et dilectum facit. Dilectio autem hominis qua Deum amamus, est id propter quod Deus nobis gratiam impertit, quia ad hoc nobis dat gratiam, ut in eius amorem elevemur; et ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiae collationem.

Secundo arg. Finis ultimus ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam quae est propria ipsius, et communicatur homini a Deo: Ergo non potest homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis: Ergo per gratiam gratum facientem homo constituitur Dei dilector. — Probatur *prima consequentia;* quia eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse, inquantum ordinantur ad finem, ut patet in civibus, et in militibus. — *Secunda* vero; quia per gratiam homo dirigitur in finem ei communicatum a Deo.

Attendendum ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 28, ar. 2*, quod in amore amicitiae, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi in suo amico videatur bona vel mala pati: et propter hoc dicitur, IX *Ethicorum, cap. 8,* et II *Rhetoricorum, cap. 4*, quod amicorum est eadem velle, et in eodem tristari et gaudere. Idcirco bene hic dicitur, quod conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet eius quae ad amicitiam pertinet.

Tertio arg. Principalis perfectio affectus, est dilectio: Ergo principalis effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat. — Probatur *antecedens* hoc signo; quod omnis motus affectus ab amore derivatur, ut patet discurrendo per omnes. — *Consequentia* vero probatur; quia cum finis et bonum sit proprium obiectum affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur.

Advertendum, quod non sic intelligendum est oportere per gratiam perfici affectum quasi ipsa sit forma, et perfectio in voluntate existens: sed quia oportet ex ipsa originari dilectionem quae est prima affectus perfectio, tanquam ex eo per quod homo dirigitur originaliter, et fundamentaliter in ultimum finem.

Quarto arg. Gratia gratum faciens est quaedam forma in homine per quam ordinatur ad ultimum finem qui est Deus: Ergo per eam homo Dei similitudinem consequitur: Ergo per eam efficitur Dei dilector. — Probatur *prima consequentia*; quia forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo rem illam fini, ut patet in gravitate.

Advertendum, quod non dicit S. Thomas, formam assimilare simpliciter rem fini, sed *quodammodo;* quia inter illa non est proprie similitudo quae dicit convenientiam in forma: sed est quaedam similitudo proportionis, inquantum forma est proportionata ad inducendum finem, et sic finis in ea aliquo modo virtualiter continetur.

Quinto arg. Ut ex dictis patet, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri: Ergo necesse est quod per eam Dei dilectio constituatur in nobis. — Probatur *consequentia;* quia ad

perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur, hoc autem praecipue facit amor, per quem etiam difficilia et gravia, levia videntur.

Confirmatur auctoritate Apostoli Rom., V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Et Ioannis, XIV, 21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

Ad evidentiam supradictae conclusionis considerandum est, quod cum per gratiam dicitur homo effici Dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis Dei formaliter causativa, eo modo quo per habitum iustitiae elicitur iustitiae actus; nec etiam quia sit effective proprie charitatis productiva qua Deus a nobis diligitur; sed quia naturaliter praecedit habitum charitatis, illique praesupponitur; et quia secundum divinam ordinationem eam charitas inseparabiliter concomitatur, et ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Unde potest dici gratia esse causa charitatis eo modo quo inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus praesupponit primum, effectus primus dicitur causa secundorum per modum cuiusdam naturalis resultantiae ab ipso procedentium; hoc autem non est proprie esse causam effectivam, sed improprie; aut etiam esse instrumentum principalis agentis omnes illos effectus simul producentis secundum durationem, sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc, non proposuit S. Thomas gratiam gratum facientem esse causam dilectionis qua Deum diligimus; sed quod, per auxilium divinae gratiae hoc homo consequitur, quod Deum diligat; quod idem dictu est, ac si diceretur, quod ad gratiam concomitantia naturali, et necessaria, secundum ordinem divinae providentiae charitas consequitur. Idem dicendum est de fide, et spe, de quibus inferius est sermo.

CAPUT CLII.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Ex hoc, quod divina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est, quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.**

Probatur sic, **primo.** Motus quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus: Ergo oportet ut per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur; Ergo etc. — Probatur *prima consequentia*; quia voluntarius motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. — *Secunda* vero, quia illa finis cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto.

Adverte, quod haec ratio ex hoc fundamento procedit, quod causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultantis, est etiam causa effectus ipsum naturaliter antecedentis: sic enim cum cognitio ultimi finis naturaliter antecedat eius dilectionem, quae gratiam concomitatur, necesse est ut gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa charitatis.

Secundo prob. Homini ad consequendum ultimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia: Ergo oportet ut etiam ei supra naturalem cognitionem addatur aliqua cognitio quae naturalem rationem excedat: Haec autem est cognio fidei: Ergo etc. — Probatur *prima consequentia;* quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae, ut apparet in diversitate naturarum.

Adverte, quod ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam; quia sicut modum naturalem rei habentis cognitionem consequitur naturalis cognitio, eo quod naturae sit proportionata cognitio qua res in suas operationes dirigitur; ita modum naturae elevatae per gratiam, supra naturalem modum debet consequi cognitio quae supra naturalem cognitionem sit.

Tertio prob. Auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem, qui est manifesta visio primae veritatis in seipsa: Ergo oportet quod antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente. — Probatur *consequentia;* quia quandocumque ab aliquo agente

movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus. — Declaratur in calefactione ligni ab igne, et in eruditione discipuli a magistro.

Adverte, quod ista ratio ex hoc fundamento procedit, quod actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primo quidem imperfecte, deinde perfecte; quousque res ad perfectionem perveniat. Ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum, ut et in omnibus rebus naturalibus apparet, et in traditione doctrinae.

Quarto prob. Idem concludi potest ex utilitatibus, propter quas ostensum est in principio huius operis (*lib. 1, cap. 5*) necessarium fuisse ut divina veritas per modum credulitatis hominibus proponeretur.

Confirmatur auctoritate Apostoli ad Ephes., II, 8: *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.*

Per hoc autem Pelagianorum error excluditur, dicentium initium fidei a nobis esse, non a Deo.

CAPUT CLIII.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS SPEM FUTURÆ BEATITUDINIS.

TERTIA CONCLUSIO est: **Oportet per gratiam in nobis spem futurae beatitudinis causari.**

Probatur sic: **primo.** Ex eo quod per gratiam causatur in nobis charitas, et fides: et procedit ex duplici capite, ex eo scilicet, quod spes charitatem antecedit, et ex eo quod charitatem sequitur spei confirmatio. Utroque enim modo sequitur quod gratia, quae est charitatis causa, et fidei, sit etiam causa spei; quia ut dicebatur superius: *Quod est causa alicuius per modum naturalis sequelae ab ipso originati, est etiam causa eius quod antecedit ad ipsum:* Et similiter; *Quod est causa alicuius, est etiam causa eius quod ad ipsum naturaliter consequitur.*

Ex *primo* itaque *capite arguit* sic: Causatur in homine per gratiam gratum facientem, quod Deum propter se diligat; Ergo sequitur ut per ipsam homo spem de Deo adipiscatur. — Probatur *consequentia;* quia per hoc quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ad hoc ut illum diligat secundum seipsum, volendo scilicet ei bonum etiam si nihil sibi inde proveniat. — Hoc autem probatur; quia cum dilectio quae est ad alios, proveniat in homine ex dilectione quae est ad seipsum; oportet quod homo per hoc, quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius.

Ex *secundo* vero *capite arguitur* sic: Per gratiam ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur, ut habetur Primae Joannis, IV, 10: *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Ergo sequitur ex dono gratiae, quod homo de Deo spem habeat. — Probatur *consequentia;* quia cum amicitia multas habeat utilitates consequentes, quamvis propter propriam utilitatem non sit, oportet cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat.

Ad *evidentiam* huius rationis considerandum est ex, doctrina S. Thomae, *2-2, quaest. 17, art. 8.* Et *de Virtutibus, q. de spe, art. 3,* quod cum *duplex* sit *amor*, scilicet, *imperfectus* quo quis

amat aliquid non propter ipsum, sed ut illius bonum sibiipsi proveniat: et *perfectus*, quo aliquis secundum se amatur: spes ad primum amorem spectat, cum ille speret, qui aliquid obtinere intendit; ad charitatem vero quae inhaeret Deo secundum se ipsum, pertinet secundus amor. Et quia via generationis, imperfectum praecedit perfectum, via vero perfectionis et formae, perfectum naturaliter est prius imperfecto; ideo convenienter dictum est per hoc quod aliquis ab alio sperat bonum, parari viam ad hoc ut illum secundum seipsum diligat, et quod ex charitate homo in spe confirmatur, tamquam videlicet ex priore naturaliter, et secundum perfectionem.

Secundo prob. Ex gratia homo dilector Dei constituitur; Ergo causatur in eo desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est: Sed fides quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem; Ergo et desiderium fruitionis divinae a gratia, et a dilectione causatur; Ergo et spes futurae beatitudinis adipiscendae. — Probatur *prima consequentia;* quia in omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto quantum possibile est. — *Ultima* vero; quia desiderium rei alicuius molestat animum desiderantis, nisi adsit spes de consequendo.

Adverte, quod fundamentum huius rationis est, quod a gratia causatur dilectio, et fides; ab iis autem duobus causatur spes divinae fruitionis obtinendae; a dilectione quidem, inquantum ab ipsa causatur desiderium possibilis unionis ad Deum, a fide autem, inquantum ostenditur per ipsam talem unionem quae est secundum perfectam fruitionem, possibilem esse.

Tertio prob. In processu quo in beatitudinem desideratam tamquam in ultimum finem tendimus, multa difficilia imminent sustinenda, cum virtus per quam ad eam tendimus, circa difficilia sit: Ergo ad hoc ut levius, et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de ea obtinenda adhibere. — Probatur *consequentia;* quia in iis quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, ut patet in desiderante sanitatem.

Quarto prob. Per gratiam homo dirigitur in ultimum finem; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia cum nullus moveatur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri; ad hoc quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet ut afficiatur ad illum tamquam possibilem haberi, et hic est affectus spei.

Ad huius *ultimi dicti* evidentiam, considerandum est ex doctrina S. Thomae, in quaestionibus praeallegatis, quod spes ad appetitum spectat quia tendit in bonum tamquam in obiectum; bonum autem est voluntatis obiectum; est enim sperare, motus quidam appetitivae virtutis tendentis in bonum arduum possibile, sed cum difficultate assequendum. Propterea bene hic dictum est,

quod affici ad aliquem finem tamquam possibilem haberi, est affectus spei.

Confirmatur conclusio, auctoritate I Petri I, 3-4: *Regeneravit nos in spem vivam... in haereditatem... immarcescibilem conservatam in coelis:* et ad Rom., VIII, 24: *Spe salvi facti sumus.*

« *Utrum gratia praecedat fidem, spem, et charitatem; et motus liberi arbitrii gratiae infusionem praecedat.* »

Circa praedicta, **dubium** occurrit: Videtur enim quod gratia non praecedat fidem, charitatem, et spem, tamquam eius aliquo modo causa, ut ostensum est in praecedentibus: sed magis gratia sequatur ad ista. Ut enim ostendit S. Thomas, in *1-2*, *q. 113, art. 3*, et *de Verit. q. 28, art. 3*, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in Deum secundum fidem, et charitatem, et spem tamquam dispositio ad susceptionem gratiae; sed dispositio praecedit formam; ergo praedicta gratiam praecedunt.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod hoc loco inendit S. Thomas ponere ordinem gratiae ad virtutes supradictas, qui convenit eis *per se;* non autem ordinem qui convenit eis *per accidens*, ratione conditionis subiecti: quod autem gratia infundatur homini adulto existenti in peccato, et per consequens cui conveniat se per actum liberi arbitrii ad gratiam praeparare, per accidens est, cum etiam in non adulto per baptismum gratia infundatur absque liberi arbitrii praeparatione, et dispositione: ideo accidit gratiae, quod ad ipsam comparentur actus illarum virtutum per modum dispositionis, et praeparationis cuiusdam: per se autem convenit gratiae ut sit radix, et fundamentum illarum virtutum, et earum aliquo modo forma, et per consequens, quod illas naturae ordine praecedat, sicut animae essentia suas praecedit potentias: et ideo hic ponitur gratia tamquam ipsas virtutes naturae ordine praecedens: et falsum est, quod motus liberi arbitrii sit per se dispositio ad gratiam.

Sed tamen, quia etiam in adulto peccatore dum iustificatur, infunduntur in eodem instanti gratia atque virtutes supradictae, quae theologales dicuntur, oportet etiam inter illas naturae ordinem investigare. Ubi advertendum est, ex doctrina S. Thomae, *de Verit. q. 29, artic. 8*, quod ordo naturae potest attendi *dupliciter* inter ista, scilicet, secundum rationem *causae materialis*, in quo ordine imperfectum est prius perfecto tamquam materiae propinquius; et secundum ordinem *causae formalis*, in quo ordine prius est quod formalius, et perfectius. *Primo modo*, motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam. *Secundo vero modo*, gratia praecedit motum liberi arbitrii; sicut dispositio quae est necessitas ad formam ipsam concomitans,

in rebus naturalibus aliquo modo praecedit formam substantialem in genere causae materialis, inquantum se tenet ex parte materiae; sed ex parte causae formalis est econverso, quia forma substantialis perficit, et materiam, et accidentia materialia.

Sed resultat **dubium**. Nam S. Thomas, *1-2, q. 113, art. 8, ad 2,* loquens de motu liberi arbitrii, inquantum est dispositio ad gratiam, ait quod naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem: hic autem dictum est de mente ipsius, quod praecedit gratiae infusionem.

Respondetur, quod nulla est repugnantia in dictis S. Thomae, si diligenter considerentur. De gratiae enim infusione *dupliciter* loqui possumus: *Uno modo*, ut se tenet ex parte agentis tantum, distinguiturque a motu patientis, qui dicitur gratiae susceptio, eo modo quo actio distinguitur a passione formaliter. *Alio modo,* ut ex parte patientis se tenet, sicut calefactio potest accipi pro actione calefacientis tantum, et potest accipi pro passione calefacti, sive pro susceptione caloris. Si accipiatur *secundo modo*, sic gratiae infusio ordine naturae motum liberi arbitrii sequitur, et ad hunc sensum locuti sumus superius. Si autem *primo modo* accipiatur, sic praecedit, et ad hunc sensum loquitur in *Prima Secundae.* — Sub aliis verbis potest dici, quod *dupliciter* ista considerari possunt: *Uno modo*, ex parte agentis, et sic gratiae infusio praecedit, quia prius est actionem ab agente procedere, quam aliquam dispositionem, simul praesertim existentem, cum forma in mobili suscipi. *Alio modo,* ex parte mobilis, et sic gratiae infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quam suscipere formam.

Quod autem hoc sit ad mentem S. Thomae, patet ex verbis eius, in quibus ait quod, dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae: sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subiectum disponitur: et ideo motus liberi arbitrii praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem. Patet enim, quod in iis verbis supponit S. Thomas, una actione infundi gratiam, et dispositionem ad ipsam, et quod accipit infufusionem gratiae pro actione tantum qua Deus gratiam infundit, quae naturaliter, et dispositionem subiecti, et formae suceptionem praecedit, sicut actio praecedit naturaliter passionem. Et sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cum dicit gratiae infusionem praecedere dispositionem subiecti, et motum liberi arbitrii; cum autem dicit dispositionem subiecti, et motum liberi arbitrii praecedere susceptionem gratiae, constat quod loquitur de infusione gratiae ex parte suscipientis; et quod considerat ordinem dispositionis et formae ex parte mobilis sive susceptivi, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quam ipsa forma. Unde patet quod intentio S. Thomae in *Prima Secundae* non discordat

ab iis, quae in quaestionibus *de Veritate* dicit, et quod superius annotavimus; scilicet, quod secundum ordinem *causae materialis*, motus liberi arbitrii praecedit gratiae infusionem, quam in *Prima secundae* vocat gratiae susceptionem: secundum vero ordinem *causae formalis*, gratiae infusio, quae scilicet nominat actionem, motum liberi arbitrii praecedit.

CAPUT CLIV.

DE DONIS GRATIÆ GRATIS DATÆ IN QUO ET DE DIVINATIONIBUS DÆMONUM.

Postquam determinavit S. Thomas de effectibus gratiae gratum facientis; ulterius de effectibus qui gratiae gratis datae nominantur, determinat, et eos enumerando, eorum rationem reddit. — Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* eos enumerat, eorumque rationem reddit. *Secundo*, ostendit quasdam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superius enumeratos.

Quantum ad primum, considerandum est ex doctrina S. Thomae *1-2, q. 111.* Et *Qq. de Ver. q. 27, ar. 5*, quod gratia secundum quod nominat donum aliquod, quod homini a Deo supra conditionem naturae et supra meritum gratis conceditur, dividitur: Quia quaedam est, per quam homo illam habens Deo coniungitur, et illi est gratus; et haec vocatur *gratia gratum faciens*. Quaedam vero est, per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc ut reducatur ad Deum, non autem per ipsam redditur gratus, ad beatitudinem, scilicet consequendam; et haec retinet sibi commune nomen, et vocatur *gratia gratis data*. — *Prima* gratia non multiplicatur in uno, sed est tantum una. *Secunda* vero, multiplicatur, et ideo ponuntur multa dona ipsius. Et de iis in praesenti capite determinatur.

Prima ergo gratia gratis data est, *sapientia*, quae est cognitio divinorum, ad quam dicit S. Thomas pertinere invisibilium Dei revelationem, idest, eorum ad quae mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest, de qua fit mentio Sap. VII, 27-28: *Per nationes in animas sanctas se transfert.... neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et Eccli., XV, 5: *Implevit illum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

Huius autem gratiae necessitatem manifestat, *notando quinque*.

Primum est, quod ea quae per fidem de Deo tenemus, oportet in nos a Deo pervenire; quia ea quae homo per se non videt, qualia sunt ea quae per fidem tenemus, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; hic autem est Deus qui seipsum comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt.

Secundum est, quod cum ea quae a Deo sunt, ordine quodam agantur; in manifestatione eorum, quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit, ut scilicet quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab iis, et sic per ordinem usque ad ultimos.

Tertium est, quod in quibuscumque est aliquis ordo, quanto aliquid est principio primo propinquius, tanto virtuosius invenitur; idcirco in divinae manifestationis ordine, invisibilia, de quibus est fides, primo a Deo Angelis beatis revelantur per apertam visionem; deinde, interveniente Angelorum officio, quibusdam hominibus manifestantur non per apertam visionem, sed per quandam certitudinem ex divina revelatione, interiori quodam et intelligibili lumine mentem elevante, provenientem, sicut per lumen naturale intellectus redditur certus de iis, quae illo lumine cognoscit.

Quartum est, quod haec certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur, alioquin non proponerentur cum securitate.

Quintum est, quod cum praedicto lumine adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita scilicet aut visa, divina virtute formata, quae exteriori sensu vel imaginatione percipiuntur, quae quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt, lumen autem interius sufficit sine istis.

Circa hoc *quintum dictum*, advertendum est, ut ex superioribus patet, quod cum *duo* concurrant ad cognitionem humanam, scilicet *repraesentatio* rerum, et *iudicium* de rebus repraesentatis; repraesentatio fit per specierum receptionem, iudicium vero, per lumen intelligibile; et quia iudicium est cognitionis completivum; ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quod predicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad divinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharao enim per visa in somnis non intellexit quid repraesentabatur, quia carebat supernaturali lumine. Ioseph autem lumine supernaturali illustratus cognovit quid talia somnia praesignarent, cui tamen non fuerant talia immissa somnia.

Advertendum ulterius, quod ex hoc discursu vult S. Thomas et necessitatem huius doni habere, et modum ipsius. Necessitatem quidem, quia cum gratia gratis data ordinetur ad hoc ut homo alteri cooperetur ad salutem, exterius docendo vel persuadendo,

oportet hominem de rebus divinis, quas aliis vult tradere, certitudinem per divinam revelationem habere, quod sibi per donum sapientiae convenit. Modum autem, quia a Deo in homines ordinate per revelationem descendit.

Secunda est, *scientia*, ad quam pertinere videtur divina revelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sap. VII, 17: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*. Et II Paral. I, 12: *Sapientia et scientia data sunt tibi.*

Huius necessitatem ostendit S. Thomas, quia, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur* (Rom. I, 20).

Tertia est, *donum linguarum*, de quo fit mentio Isa. L, 4: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lapsus est, verbo;* et Lucae XXI, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere, et contradicere omnes adversarii vestri.*

Huius necessitas ostenditur, quia ea quae homo cognoscit, in notitiam alterius convenienter producere non potest nisi per sermonem. Unde quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut variis linguis loquerentur. ut patet Actuum II, 4: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.*

Quarta est, *gratia miraculorum*, de qua fit mentio Matth. X, 8: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite:* et Marc. ultimo (XVI, 20): *Illi autem profecti, praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus nisi sit per se manifestus, confirmatione indiget: ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta: unde cum manifestari non potuerint per principia demonstrationis, oportuit aliquibus indiciis, operando scilicet ea quae nullus alius posset facere nisi Deus, praedicantium sermonem confirmari, ostenditque, quod a Deo processerit.

Quinta est, *prophetiae gratia,* cuius *duplicem necessitatem* ponit.

Quantum ad **primam necessitatem,** *dicit primo,* quod ad hoc ut praedicatoribus vera dicentibus de iis quae sunt fidei crederetur, necessarium fuit donum prophetiae per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante possent cognoscere, et aliis indicare; quia dum invenirentur vera dicere de occultis, quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de iis quae homines experiri non possunt. Ad quod facit, quod dicitur Primae Corinthiorum, XIV, 24: *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur*

ab omnibus, diiudicatur ab omnibus; occulta cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit. — *Secundo dicit*, quod per donum prophetiae non adhiberetur sufficiens fidei testimonium nisi esset de iis quae a solo Deo cognosci possunt, quae sunt occulta cordium in inferioribus, et futura contingentia.

Sed quia *posset* aliquis *dicere*, quod prophetica denunciatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de futuris praecognoscunt;

Subiungit S. Thomas, quod differentia est inter praecognitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, et eam quae est secundum gratiam prophetalem; quia aliqua quidem futura ab hominibus cognosci possunt etiam contingentia, inquantum in fuis causis praeexistunt, quibus, aut secundum seipsas aut per manifestos effectus cognitis, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi: sicut medicus praecognoscit mortem aut sanitatem futuram: sed tamen huiusmodi futurorum praecognitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantum qui ex praeexistentibus causis de necessitate consequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate, sed ut frequenter eveniunt. Omnis autem cognitio de futuris quae habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut et divina praecognitio qua futura Deus infallibiliter cognoscit, secundum quod in seipsis sunt. — Nec ista certitudo contingentiae futurorum repugnat, sicut nec certitudo divinae scientiae; nec etiam ipsam tollit, quia prophetae aliquando praenunciant quae non eveniunt: sicut Isaias de morte Ezechiae prophetavit, et Ionas de subversione Ninive, quae tamen non evenerunt, quia aliquando revelantur aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis; et tunc nihil prohibet si causae impediuntur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam praenunciatio prophetiae immutetur: et ita fuit in praenunciatione mortis Ezechiae, et subversionis Ninive, quorum unum erat secundum causarum inferiorum dispositionem, alterum vero, secundum meritorum exigentiam.

Addit autem S. Thomas, quod licet aliquando ita fiat, simul tamen, vel postea fit prophetae revelatio de eventu futuri effectus, qualiter sit immutandus, sicut factum fuit Isaiae, et Ionae.

Posset etiam aliquis *arguere*, propheticam denunciationem non esse sufficiens fidei argumentum; quia daemones aliqua vera praenunciant:

Sed *respondit* S. Thomas, et *dicit primo*, quod maligni spiritus sicut operatione miraculorum abutuntur, ut argumenta fidei debilitent, non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent: ita et prophetica abutuntur praenunciatione,

non quidem vera prophetando, sed praenunciando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, inquantum haec subtilitate sui intellectus magis possunt quam homines cognoscere, quia cognoscunt quando, et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint; et inquantum vires caelestium corporum a nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. Propter quod, possunt magis quam aliquis astrologus praenuntiare ventos, et alia huiusmodi quae circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera praedicere possunt, inquantum plurimi impetus passionum, et inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est, licet quandoque in praenunciando deficiant propter humani arbitrii libertatem.

Dicit secundo, quod ea quae praecognoscunt praenunciant, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis, et in phreneticis accidit; aliquando vero per aliqua exteriora iudicia, ut per motus, et garritus avium, et per ea quae in extis animalium apparent, et in quorumdam punctorum descriptione; aliquando vero visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenunciando futura.

Dicit tertio, quod licet hoc ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, quando scilicet adveniunt invocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora coelestia, dicentes, quod motus qui sunt praeter deliberationem, ut praenominati, sequuntur impressionem corporis coelestis, et ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu coelesti causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quaedam apparent. Sed inquit S. Thomas, quod quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est haec ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius virtute disponuntur motus non deliberati, secundum quod congruit observationi futurorum: et licet quandoque haec disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, tamen plerumque ex operatione malignorum spirituum accidunt, ut et sancti Doctores dicunt, et Gentiles, ut Valerius Maximus refert (*primo, c. 1*), censuerunt. Et ideo haec omnia Deut. XVIII, simul cum idololatria prohibebantur (1).

(1) *Cave ne imitari velis abominationem illarum gentium,* (quae scilicet idolis serviebant) *nec inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam, ducens per ignem: aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem* (Deuteron. XVIII, 9, 10 et 11).

Secunda necessitas prophetiae est, quia cum aliqua fide tenenda praedicentur, quae temporaliter aguntur, sicut Nativitas Christi, et huiusmodi, ne ficta a praedicantibus aut casu evenisse credantur, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta, ut facit Apostolus ad Rom., Primo, 1-3: *Paulus servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat, per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

« 1° *An et qua ratione solus Deus cordium cogitationes cognoscere possit. — Ratio S. Thomae ab argumentis Durandi defenditur. — 2° Quomodo sit intelligendum, cogitationes cordis Angelo esse incognitas in seipsis* ».

1° Circa id quod de occultis cordium sive de cogitationibus inqui S. Thomas, quoniam ea solus Deus cognoscere potest, advertendum ut dicitur, *P. 1, q. 57, ar. 4*; et *de Verit, q. 8, art. 13*: et *Mal. q. 16, ar. 8,* quod intelligendum est de cognitione cogitationum intellectus et affectionum voluntatis in seipsis; ut scilicet cogitatio est in intellectu, et affectio in voluntate. Solus enim Deus videt esse actuale talium quod in ipsis potentiis habent: non autem de cognitione ipsorum in suo effectu. Nam admittit S. Thomas, quod per aliquam corporis transmutationem, ex cogitatione provenientem, cogitatio cognosci potest non solum ab Angelis, sed etiam ab hominibus: sicuti cum ex eo quod aliquis pericula sibi imminentia cogitat, excitatur passio timoris, et ex illa pallor subitus apparet in facie, et ex hoc subito faciei pallore cognosci potest, quod cogitat timorosa.

Rationem autem assignat S. Thomas, quare a solo Deo, inter cognoscentia extrinseca a cogitante, in seipsis cognoscuntur; quia videlicet quod aliquis actu cogitet, ex sola voluntate dependet, unusquisque enim pro suo arbitrio habitibus, et speciebus in se existentibus utitur. Ea autem quae ex sola voluntate dependent, aut in sola voluntate sunt, soli Deo sunt cognita, cum voluntas soli Deo subiaceat, et ipse solus in ea operari possit, eo quod sit eius principale obiectum ut ultimus finis.

Circa autem hanc rationem ut bene intelligatur (a Durando enim qui eam impugnat, *2, lib. Sent. dist. 8, q. 5,* male est intellecta) advertendum quod eius fundamentum est hoc, ut explicat S. Thomas *de Verit.,* loco allegato. Species enim intellectus angelici, et multo magis intellectus humani, habent, loquendo de iis quae ad Angelum pertinent, solum res in natura existentes, idest naturas creatas repraesentare, et ea quae ad ipsas dependentiam habent aut connexionem; dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam, et connexionem ea ad quae aliqua natura creata

determinationem habet; ideo ea quae extra hunc ordinem sunt, quia videlicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quae natura creata determinationem habet connumerantur, non habent per species angelicas repraesentari, et consequenter ab Angelo naturaliter cognosci non possunt, cum cognitio naturalis Angeli ultra repraesentationem suarum specierum non se extendat. Unde et *2, Sent. dist. 3, q. 2, ar. 3, ad. 4,* inquit S. Thomas, quod Angeli per species sibi a creatione inditas, cognoscunt causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur, vel simpliciter, vel ut frequenter. Cum igitur ea quae ex sola voluntate procedunt, cuiusmodi sunt cogitationes, neque sint in seipsis naturae et quidditates subsistentes, neque ad aliquam naturam, tamquam ad causam ad illa determinatam, dependentiam habeant, alioquin non ex sola voluntate, quae causa libera est ad opposita se habens, dependerent; sequitur, quod huiusmodi sub naturali cognitione Angeli non cadunt.

Ratio ergo S. Thomae, sic est explananda: Ea quae ex sola voluntate procedunt, idest, ea quae a voluntate libere operante proveniunt, et a nulla alia causa quae ad ipsa sit determinata, dependentiam habent, soli Deo sunt cognita; idest, a nullo alio distincto a volente, praeterquam a Deo cognoscuntur: sed cogitatio actualis a sola voluntate dependet; quia licet cogitatio proveniat ab intellectu, non tamen intellectus est ad ipsam cogitationem ex se determinatus, sed ad ipsam ex solo imperio voluntatis determinatur: Ergo, et cogitatio intellectus soli Deo est nota.

Consequentia cum *minori* nota est; eo quod constet unicuique, quod speciebus, et habitibus in se existentibus utitur cum voluerit. — *Maior* vero, quae duas habet exponentes, — hanc scilicet: Ea quae ex sola voluntate operantis dependent, Deo sunt cognita: et hanc: Talia nulli sunt cognita; — per aliam exclusivam probatur. — Quantum quidem ad *affirmativam* illius exclusivae, probatur sic: Deo sunt cognita quaecumque sunt ab eo causata; sed motus voluntatis est a Deo causatus tam effective quam finaliter: effective quidem, quia voluntas Deo subest quantum ad causalitatem; quod autem est causa effectiva voluntatis, est etiam causa operationis ipsius, sicut et quod est causa naturae, est etiam causa naturalis ipsius operationis: finaliter vero, quia Deus est principale obiectum voluntatis, utpote ultimus finis existens; voluntas autem ab obiecto per modum finis moveri habet; ergo etc. — Quantum vero ad *negativam* probatur per negativam illius exclusivae sic: Angelus eos tantum effectus causarum creatarum naturaliter cognoscit, qui ad aliquam naturalem causam, idest, ad ipsos determinatam, connexionem habent, et dependentiam: sed motus voluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet, neque inquam tanquam ad causam efficientem, neque tamquam ad causam finalem; ergo et

caetera. — Probatur *minor:* Quantum quidem ad causam efficientem; quia voluntas a nulla causa naturali producitur, immo a nulla causa creata; a quocumque autem agente extrinseco producitur motus voluntatis, ab ipso producitur et voluntas; cum in eandem causam referantur, motus qui est a principio extrinseco, et ipsum intrinsecum principium, iuxta ea que dicuntur, *1-2, q. 9, ar. 6.* Quantum vero ad finalem probatur; quia illud movet naturaliter voluntatem per modum finis, ad quod voluntas est determinata: ad nullum autem bonum creatum voluntas determinatur, sed tantum ad bonum in communi, et consequenter ad id in quo ratio universalis boni invenitur, sicut est Deus, si cognoscatur in ipso rationem beatitudinis inveniri; quia solum bonum in communi est primum, et per se obiectum voluntatis, potentia autem ad solum primum et per se obiectum determinationem, et inclinationem habet; ergo etc.

Secundum hanc itaque huius rationis interpretationem patet, quod obiectiones Durandi vanae sunt.

Cum enim inquit, quod sequeretur, omnia a Deo immediate creata a solo Deo cognosci, si voluntatis actus a solo Deo cognoscitur, quia soli Deo voluntas subditur quantum ad causalitatem; patet quod non arguitur ad intentum rationis. — Non enim vult S. Thomas hanc universalem propositionem assumere: Omne quod a solo Deo producitur, soli Deo est cognitum; sed hanc: Omnis operatio, et omnis effectus creaturae, qui a nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantum a libera voluntate et a Deo, soli Deo (supple, et volenti, et ei cui volens manifestare voluerit) est cognitus.

Cum etiam inquit, quod tunc motus coeli, quia ex sola voluntate Angeli procedit, soli Deo esset cognitus, si quae ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt cognita; patet quod falsum assumit. — Non enim ex sola voluntate Angeli motus coeli dependet, sed etiam ex natura coeli quae ad hunc motum recipiendum naturaliter inclinatur.

Si autem *instetur*, quia saltem sequetur quod motus lapidis sursum a solo Angelo causatus, soli Deo erit notus: is enim ex sola voluntate Angeli producitur, cum lapis ad ipsum non habeat inclinationem, immo ad motum oppositum inclinetur: — *Respondetur,* quod licet motus violentus lapidis non sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum, qui est violentus lapidi, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem ut aliquid ad Angelum non spectans naturaliter cognoscatur ab Angelo, non oportet ut illud sit naturale ei cui cognoscitur inesse, alioquin nullum praedicatum per accidens, Angelus de re cognosceret, sed sufficit quod ad aliquam naturam connexionem habeat quae ad ipsum est determinata, per speciem enim illius naturae primo cognoscitur ab

Angelo, ut ad ipsum talis natura est determinata, per speciem vero eius cui per accidens inest, cognoscitur ut illi per accidens inhaerens. Nam species angelica repraesentat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sint de iis quae ad aliquam causam naturalem ordinem habent.

Similiter, cum *infert* Durandus, quod tunc a solo Deo cognoscerentur opera extrinseca per imperium nostrae voluntatis producta; eodem modo respondetur. — *Dicitur* enim, quod illa non procedunt ex sola voluntate, sed a voluntate, mediante aliqua causa naturali et determinata proveniunt.

2°. — Circa autem conclusionem ipsam advertendum, quod *dupliciter* potest intelligi cogitationes cordis esse Angelo incognitas et occultas in seipsis. *Primo*, quod nullo modo sunt illi cognitae quantum ad *an est*, sive quantum ad esse actuale ipsarum, puta, si ego de lapide cogito, quod non cognoscit me de lapide cogitare. *Secundo*, quod licet cognoscat *quid* cogito, quantum ad id quod primo per speciem repraesentatur, non tamen cognoscit determinate, et in particulari, quam conditionem de illo considerem, puta, quod cognoscit quidem me considerare de lapide, sed non cognoscit an considerem de ipsius forma, an de eius duritie, et sic de aliis lapidis conditionibus.

Aliqui Thomistae ad primum sensum conclusionem intelligunt; tum quia in Quaestionibus *de Verit.*, loco praeallegato, dicitur absolute, quod motus voluntatis alterius non potest esse Angelo notus; tum quia in Quaestionibus *de Malo* dicitur, ubi supra, quod licet unus Angelus cognoscat species intelligibiles quae sunt in intellectu alterius Angeli, non potest tamen usum specierum cognoscere; tum quia *Prima parte*, loco citato, dicitur, quod Angeli non cognoscunt cogitationes, quia ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret.

Alii vero, sicut Herveus in *2. Sent.*, conclusionem ad secundum sensum interpretantur. Et potest habere haec positio fundamentum ex verbis S. Thomae in Quaestionibus *de Veritate*. Ibi enim, in responsionibus ad argumenta videtur velle, non quod nullo modo cognoscantur ab Angelo cogitationes cordis, sed quod non cognoscantur determinate; et assignat rationem; quia ex una specie, intellectus in diversas cogitationes prodit, et ex una habituali notitia multae actuales considerationes progrediuntur. Ex his enim velle videtur, quod licet Angelus possit videre, quod ego utor hac specie intellectuali, puta specie Leonis, non tamen potest determinate cognoscere quid ego de Leone cogitem, cum per speciem Leonis multas de ipso possim cogitationes habere.

Sed licet conclusio ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit, et ego propter verba S. Thomae allegata in Quaestionibus *de Veritate*, eam aliquando tenuerim; tamen diligentius considerando verba, et mentem S. Thomae, videtur mihi, quod primus

sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est, quod ita ex sola voluntate dependet, quod ego de homine cogitem, sicut quod hoc in particulari de ipso considerem: et ideo, si propter hoc quod ex sola voluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta; eadem ratione, et cogitatio qua de homine absolute cogito, occulta erit.

Nec obstat, quod intellectus informatus specie intelligibili hominis videtur ad naturam hominis cognoscendam esse determinatus. — *Dicitur*, enim, quod licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem, sed ad ipsam est omnino indifferens, et ex sola voluntate dependet, quod per talem speciem ad actualem considerationem exeat.

Propter verba autem adducta ex Quaestionibus *de Veritate*, considerandum est, quid importet ista determinatio, *in seipsis*, et prout *cogitationes sunt in intellectu, et affectiones in voluntate;* cum inquit Sanctus Thomas quod non cognoscuntur in seipsis, sive ut cogitationes sunt in intellectu, et in voluntate affectiones. Cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa, et prout est in intellectu, est videre esse quod habet in intellectu: videre autem esse quod habet aliqua particularis consideratio in intellectu, non est videre solum ordinem ipsius ad principale eius obiectum per speciem repraesentatum, sed est videre ordinem ipsius ad omnia quae actu considerat intellectus per ipsam, alioquin non videretur in seipsa secundum quod est. Ideo repugnat, quod ego considerem de homine quantum ad eius effigiem, et figuram, et quod Angelus videat ipsam considerationem in seipsa, et secundum quod est in intellectu; et tamen cognoscat tantum me de homine considerare non autem de hominis figura. Esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantum per hominem, sed etiam per hominis figuram, et per hoc ab omni alia consideratione distinguitur. Similiter, si considerem de hominis quidditate per abstractionem ab omnibus conditionibus individuantibus, non videtur talis cogitatio in seipsa, et secundum quod est in intellectu, nisi videatur quod ego de quidditate hominis cogito, et cum tali abstractione.

Vult ergo S. Thomas, quod quia species una intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale repraesentatum elicitiva; ex hoc quod Angelus videt speciem in intellectu alterius, non oportet ut videat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu secundum quod est in intellectu; quia ut sic omnis cogitatio est determinata. Per id autem quod secundum se est ad multa indeterminatum, non potest unum illorum in seipso cognosci. Potest quidem Angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de homine, et similiter in communi potest aliqua signa extrinseca cognoscere, quod homo de tali re considerat, sed actualem con-

siderationem, secundum quod est in intellectu sive in seipsa, videre non potest, ut explicavimus, propterea quod omnino voluntaria sit.

« *Animadvertenda quaedam de mente S. Thomae, circa propriam rationem propheticae cognitionis* ».

Circa prophetiam *considerandum primo* ex doctrina S. Thomae, *2. 2. q. 171. art. 6,* quod cum cognitio addiscentis sit similitudo cognitionis docentis; cognitionis veritas eadem est in discipulo, et in docente. Unde cum prophetia sit quaedam cognitio ex divina revelatione in intellectum prophetae proveniens per modum doctrinae necesse est eandem veritatem esse cognitionis divinae, cognitionisque propheticae. Propter hoc bene dictum est supra, quod prophetica cognitio de futuris est omnino certa, sicut et divina praecognitio.

Considerandum secundo, quod quamvis divina cognitio futura respiciat, et secundum quod in seipsis sunt, ea praesentialiter intuendo; et secundum quod sunt in suis causis, causarum ordinem ad effectus cognoscendo, semperque ista duplex cognitio divino intellectui coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione divina. Sed quandoque prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae ut respicit futura in seipsis, et tunc res eveniunt sicut prophetantur. Quandoque vero est similitudo divinae praescientiae, prout ordinem causarum ad effectus novit: et tunc quandoque aliter evenit, quam prophetetur; quia quandoque impeditur causa contingens ne effectum producat, ad cuius probationem erat disposita: et tunc sensus prophetiae non est quod ita omnino eveniet, sed quod dispositio inferiorum causarum est ad hoc quod eveniat, quod cum verum sit, nihil de certitudine deperit prophetiae, etiam si effectus non sequatur. Propterea bene dictum est, quod cum revelantur aliquando prophetis effectus futuri, secundum quod sunt in causis suis, nihil prohibet prophetae praenunciationem immutari.

Considerandum tertio, quod S. Thomas idcirco ait, *malignos spiritus futurorum praedictione non vere prophetare;* quia ut dicitur *2. 2. q. 174.* Et *Verit. q. 12. art. 1,* ad prophetiam proprie pertinet praenunciatio certa de iis quae a solo Deo cognosci possunt, ut superius est dictum, cuiusmodi sunt occulta cordium, et futura contingentia, quae secundum se procul sunt a cognitione humana cum veritatem determinatam non habeant. De iis enim non praenunciant secundum quod in seipsis sunt, tanquam ab iis praesentialiter cognita, sed solum secundum ordinem causarum ad effectus; quomodo, ut superius est ostensum, futura contingentia certitudinem non habent: et ideo licet in horum praenunciatione mirabiliores et veraciores appareant, quam homines quantumcumque

scientes, ut hic dicitur, quia subtilitate ingenii perspicacius, et causas, et ea quae possunt impedire cognoscunt, tamen nec eorum cognitio nec eorum praenunciatio infallibilem continent veritatem.

Circa id quod dicitur: *Malignos spiritus praenunciando quae cognoscunt, humanam mentem non illuminare;* advertendum quod hoc non dicitur quasi naturali sua virtute mentem illuminare non possint. Nam ut dicitur, Qq. *de Mal. q. 16. art. 12.* cum lumen naturale intellectus humani naturaliter sit infra lumen angelicum, potest per ipsum lumen angelicum confortari lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum; sicut in rebus corporalibus virtus superior inferiorem adiuvat, et confortat. Sed quia cum naturali sua virtute daemones, propter malitiam voluntatis, abutantur, non intendunt, ut hic etiam dicitur, hominem ad veritatis cognitionem iuvare, sed magis ab ipsa abducere, et ideo non praenunciant illuminando, quia tunc ex tali illuminatione mens confortata ad veritatem cognoscendam perspicacior esset.

Attendendum ultimo, quod S. Thomas, non adducit rationem contra opinionem dicentium: idcirco motus qui praeter deliberationem fiunt, futurorum eventuum signa esse, ex eo quod motum corporum coelestium eorumque impressionem sequuntur; quia hoc in superioribus est improbatum ubi ostensum est ad quae virtus coelestis corporis se possit extendere; sed hoc tantum dicit, modicam, idest debilem, et nullius valoris rationem habere; ostenditque esse falsum auctoritate Sanctorum, et Gentilium, et ex eo quod in Sacra Scriptura simul cum idolatria omnia ista reprobantur, quod non esset, si ex corporum coelestium impressione futurorum eventuum signa esse possent.

Sexta est, *sermonis interpretatio,* de quo fit mentio Gen. XL, 8: *Numquid non Dei est interpretatio?*

Huius autem necessitas ostenditur; quia cum homines revelationem a Deo accipiant non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum, necesse fuit revelata non solum praesentibus sermone narrari, sed etiam ad instructionem futurorum scribi: et ideo sicut ipsa revelatio per gratiam Dei facta fuit, ita oportuit et per divinam gratiam aliquibus dari, ut huiusmodi scripta interpretentur.

Sed occurrit **dubium;** cum inquit S. Thomas, post gradum illorum qui immediate revelationem a Deo suscipiunt, oportere esse alium gratiae gradum: videtur enim velle prophetiae revelationem, de qua superius immediate mentionem fecit, immediate a Deo recipi. Huius autem oppositum videtur dictum esse in principio capitis huius, ubi ostensum est, ministerio Angelorum interveniente, revelationem divinam ad homines pervenire.

Respondetur, quod non intendit S. Thomas hoc loco divinam revelationem in homines ministerio Angelorum non fieri; sed quod aliqui homines a Deo huiusmodi revelationem recipiunt non mediantibus aliis hominibus, praeter quem gradum oportet alios esse, qui non accipiant huiusmodi illuminationem immediate a Deo sive ab Angelis, sed mediantibus aliis hominibus, quorum revelationes scriptis mandatas, interpretari per divinam gratiam possunt.

Septima est, *fidei gratia;* cuius necessitas in manifestatione divinorum ostenditur: quia oportet aliquos esse qui ea quae sunt aliis revelata, et per alios interpretata, fideliter credant, quod quidem esse donum Dei, superius est ostensum *(cap. 153).*

Sed circa hoc donum, **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia hic enumerantur dona tantum gratiae gratis datae: superius autem ostensum est, fidem esse effectum gratiae gratum facientis.

Secundum est, quia sapientiae donum est etiam de iis quae fidei sunt, cum sit de divinis quae humanam transcendunt rationem, et per consequens fide tantum tenentur.

Ad primum horum dicitur de mente S. Thomae, loco praeallegato in *1-2,* quod *dupliciter* accipitur fides. *Uno modo,* prout est virtus hominem in seipso iustificans, et sic ad gratiam gratum facientem pertinet. — *Alio modo,* ut importat quandam supereminentem certitudinem fidei ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de iis quae ad fidem pertinent: et sic inter dona gratiae gratis datae, quae ad aliorum utilitatem ordinantur, est connumerata — Potest etiam dici, ut dicitur *2. 2, q. 4. art. 5. ad. 4,* quod fides quae est gratia gratis data, importat quandam fidei excellentiam, sicut constantiam fidei etc.

Ad secundum dicitur, quod *dupliciter* possumus loqui de pertinentibus ad finem. *Uno modo,* ut omnia quae humanam cognitionem excedunt, dicantur ad fidem pertinere, et sic non est differentia inter donum sapientiae, et fidem, nisi forte sicut inferius differt a suo superiori; cum utraque cognitio sit de divinis quae humanam excedunt revelationem. Unde S. Thomas in principio Capituli volens determinare de donis quibus divina per revelationem cognoscuntur, divinorum cognitionem vocat fidei cognitionem. *Alio modo,* ut ea dicantur ad fidem pertinere quae sunt tantum credita, et sunt tanquam principia in catholica doctrina: et sic fides ponitur donum distinctum a sapientiae dono; quia sapientia versatur non circa ipsa principia, modo scilicet scientifico, sed circa conclusiones quae ex illis principiis deducuntur. Potest etiam dici, quod ad donum sapientiae pertinet cognitio divinorum quae fit per

divinam revelationem, Angelorum tantum ministerio, quae potest, et fidei cognitio dici, inquantum est supra facultatem intellectus nostri: ad donum autem fidei pertinet ea cognitio divinorum, qua fideliter credimus aliis hominibus revelata, et per alios interpretata.

Advertendum autem, quod ultimum gradum tenere, inquit S. Thomas, donum fidei, non quia sit ultimum simpliciter inter dona huiusmodi, sed quia est ultimum inter dona pertinentia ad cognitionem divinorum prophetica revelatione habitam.

Octava est, *discretio spirituum.* Huius necessitas ostenditur, quia cum per malignos spiritus aliqua similia fiant iis quibus fides confirmatur, ne homines per huiusmodi decepti, credant mendacio, necessarium est, ut de huiusmodi spiritibus discernendis per divinam gratiam instruantur, iuxta monitionem, I. Ioann IV. 1: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sunt.*

Confirmatur istorum donorum numerus auctoritate Apostolica, Primae Corinth, XII, 8-10: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum alteri fides in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum in uno Spiritu; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum; alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

Advertendum, quod Apostolus distinguit gratiam sanitatum ab operatione virtutum, quorum unum ad salutem corporum pertinet, alterum vero ad solam divinae potestatis manifestationem; sicut quod Sol stet, aut tenebrosus fiat; quia specialem rationem inducendi ad fidem habet. Ad hanc enim quis magis promptus redditur dum videt se beneficium sanitatis consequi ex fide. S. Thomas autem, utramque gratiam superius simul posuit, cum dixit, oportuisse praedicantium sermonem confirmari, sanando infirmos, et alias virtutes operando, quia utraque ad miraculorum gratiam pertinet, quia quis divina virtute operatur, quae solus Deus facere potest: ideo hic ponuntur tantum octo gratiae gratis datae; in *Prima Secundae* autem ponuntur novem; quia ibi distinguitur gratia miraculorum a gratia sanitatum.

Attendendum etiam, quod sapientia, et scientia, enumerantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quandam scientiae et sapientiae abundantiam, qua homo potest non solum in seipso sapere de divinis, sed etiam alios instruere, et contradicentes revincere; non autem prout per ipsa mens est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae et scientiae; quia sic sunt Spiritus Sancti dona.

Excluditur autem per hoc error quorundam Manichaeorum dicentium, miracula non esse a Deo facta, et prophetas non esse spiritu Dei locutos.

Excluditur etiam error Priscillae, et Montani dicentium, pro-

phetas tanquam arreptitios non intellexisse quae loquebantur: quod divinae illuminationi repugnat.

Quantum ad secundum, S. Thomas complectendo omnes gratiae effectus supra enumeratos, ponit inter ipsos *duplicem differentiam*.

Prima est, quod quamvis omnibus gratiae nomen conveniat, quia gratis absque praecedenti merito conferuntur; solus tamen dilectionis effectus etiam propter hoc nomen gratiae meretur, quod gratum Deo facit: iuxta id quod dicitur Proverbiorum VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.* Unde fides, et spes etiam in peccatoribus esse possunt, dilectio autem in solis iustis, ut habetur Primae Ioannis, IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad huius differentiae evidentiam *duo* sunt *consideranda*: *Unum* est, quod fides et spes licet concomitentur gratiam gratum facientem in eo qui gratiam habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia; tamen possunt sine gratia in aliquo inveniri: et tunc dicuntur informes. Charitas autem sic gratiam concomitatur, quod non solum simul infunditur quum alicui infunditur gratia, sed etiam sine gratia esse non potest; gratia autem facit hominem Deo formaliter gratum, ut superius est ostensum: ideo bene dicitur solam dilectionem inter dona gratuita mereri nomen gratiae, etiam ob hoc quod gratum Deo facit. *Alterum* est, quod non ideo hoc dicitur de dilectione, et charitate, quasi sit primum per quod homo redditur Deo gratus; ostensum est enim hoc gratiae convenire quae est aliquo modo charitatis causa; sed quia secundario reddit hominem Deo gratum, et dilectum; utpote quae non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

Secunda differentia est, quod quia quidam dictorum effectuum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire; ad hos necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse secundum quas agere possit, cum fuerit tempus. Ad alios vero, quia non sunt necessarii per totam vitam, non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam a Deo quae cessant actu cessante, et reiterantur cum actus fuerit opportunus.

Quomodo vero lumen propheticum non adsit homini per modum habitus permanentis, ostendit sanctus Thomas, *Secunda Secundae, quaest 164, art. 1;* Et *de Verit. quaest 12, art. 1.* Similiter, quomodo virtus miracula faciendi non sit forma permanens in homine, ostensum est in praecedentibus, et ostenditur *Secunda Secundae, quaest 178, art. 1, ad 1.* Et *de Potentia, quaest. 6, art. 4.*

Virtus enim ad miracula facienda, et lumen propheticum, non adsunt homini nisi ad praesentiam Dei agentis; sicut nec lumen est in aëre nisi ad praesentiam Solis; et non radicantur in homine, sed tunc tantum ipsi adsunt cum opus fuerit: unde prophetae non pro libito futura praenunciant, prophetica praenunciatione, nec sancti

viri quandocumque voluerint, miracula operantur, sed tunc tantum quando Deo placuerit per hominem revelare futura et divina, aut miracula facere.

CAPUT CLV.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD PERSEVERANDUM IN BONO.

Postquam ostendit S. Thomas, hominem divino indigere auxilio ad ultimum finem consequendum; ostendit quod ipso etiam ad perseverandum in bono indiget.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo*, removet quoddam dubium.

Quantum ad primum **arguit** sic:

Primo. Homo est variabilis de bono in malum, et econverso: Ergo ad hoc, quod immobiliter perseveret in bono, indiget auxilio moventis immobilis.

Secundo. Virtus liberi arbitrii non se extendit ad huiusmodi perseverantiam: Ergo etc. — Pater *consequentia;* quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. — *Antecedens* vero probatur: Potestas liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt; quod eligitur est aliquod particulare operabile; hoc autem est, quod est hic et nunc. Ergo quod sub potestate liberi arbitrii cadit, est aliquid ut nunc operandum. Perseverantia autem hoc non dicit, sed dicit continuationem operationis per totum tempus: Ergo etc.

Circa hanc rationem **dubitatur;** quia videtur velle S. Thomas, quod perseverantia non possit cadere sub electione, cum non sit aliquid particulare ut nunc operandum. Huius autem oppositum tenet, *1-2, q. 109, art. 10:* et *2-2, q. 137, art. 1.*

Respondetur, quod perseverantia, secundum quod se tenet ex parte effectus, *dupliciter* potest accipi: *Uno modo* ut consideratur per modum cuiusdam unius, inquantum dicit quandam continuationem. *Alio modo,* per modum plurium, inquantum plura bona continuata includit. *Primo modo*, potest habere rationem eligibilis, quia consideratur tamquam quoddam particulare operabile ut nunc

operandum aliquo modo, quantum scilicet ad eius inceptionem, et sic potest sub liberi arbitrii facultate, et sub voluntatis proposito cadere. *Secundo modo,* non potest sub uno proposito cadere, quia ipsa opera continuata, ut plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationem unius eligibilis, et unius particularis operabilis. Et ad hunc sensum procedit haec ratio.

Potest secundo dici, quod facultas liberi arbitrii *duplex* est: *Una* ad eligendum. *Alia* ad exequendum; quarum prima quandoque invenitur sine secunda; quia ut dicitur, *2-2,* loco praeallegato, plerumque cadit in nostra potestate electio, sed non executio. Cum ergo hic sit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hunc sensum referre: ideo ista propositio: Quod eligitur, est aliquod particulare operabile ut nunc: intelligitur de eo quod eligitur tanquam possibile per liberum arbitrium executioni mandari: et ad hunc sensum verum est, quod perseverare non cadit sub electione. Cum hoc tamen stat, quod cadere potest sub electione simpliciter, tanquam scilicet operabile divino auxilio. Aliquando enim eligimus quod ex nobisipsis tantum exequi non possumus, sed cum amicorum auxilio.

Tertio. Homo volendo non potest facere, quod voluntas immobiliter se habeat ad id quod vult. Ergo perseverantia non est in facultate liberi arbitrii: Ergo etc. — Probatur *antecedens,* quia homo per liberum arbitrium licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. — *Prima* vero *consequentia* probatur; quia ad perseverantiam requiritur, quod homo immobiliter in bono permaneat.

Quarto. In perseverante in bono sunt multi motus liberi arbitrii in bonum sibi invicem succedentes usque ad finem continuationis; quorum non potest esse causa aliquis ipsorum, quia nullus ipsorum semper durat: nec omnes simul, quia non simul sunt: Ergo ista continuatio causatur ab aliquo superiori: Ergo etc. — Patet ista ratio ex processu Aristotelis, VIII, *Physic.* (*text. com. 49*) quo probat continuationem generationis in animalibus ab aliquo superiori causari.

Quinto. In eo qui perseverat in bono, sunt multi motus, et multae actiones pertingentes ad unum finem: Ergo oportet ut totus ordo ipsorum causetur a primo dirigente in finem: Ergo per auxilium divinae gratiae est perseverantia in bono. — Probatur *prima consequentia:* quia si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque pervenerint ad finem, est a primo dirigente in finem. — *Secunda* vero ostenditur: quia per auxilium divinae gratiae diriguntur bona opera in finem ultimum.

Confirmatur primo; auctoritate Apostoli ad Philipp., I, 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi.* Et I Petri, ultimo (10): *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in*

aeternam gloriam suam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque.

Confirmatur secundo; quia et in Sacra Scriptura inveniuntur multae orationes petentium perseverantiam, ut Psalm. XVI, 5: *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea.* Et II Thessal. II, 17: *Deus Pater noster..... exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono.* Et in oratione Dominica petitur cum dicitur: *Adveniat regnum tuum;* quod non adveniet nisi fuerimus perseverantes.

Per hoc excluditur Pelagianorum error, dicentium, ad perseverandum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

Quantum ad secundum, quia *posset aliquis dicere,* quod licet liberum arbitrium non sufficiat per se ad perseverandum in bono, sufficit tamen habitualis gratia; hoc *excludit* S. Thomas *duabus rationibus.*

Prima est, quia etiam ille qui gratiam habet, petit a Deo ut perseveret in bono.

Secunda est, quia habitus infusi secundum statum praesentis vitae non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet aliqualiter per eos stabiliatur in bono.

Ex quo *infert* S. Thomas, quod praedictum auxilium gratiae ad perseverandum, non est habitualis superadditio, gratiae habituali prius infusae ad bene operendum; sed est auxilium divinae providentiae exterius operantis, habitis etiam ab homine omnibus habitibus gratuitis.

Ad evidentiam eorum quae in hoc capite dicuntur, advertendum ex doctina S. Thomae, *Prima Secundae, q. 109, art. 10:* et *2-2, q. 137, art. 1,* quod perseverantia *tribus modis* accipi potest, scilicet; pro *habitu* mentis quo homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem propter tristitias irruentes; pro *habitu* secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque ad finem: et pro *continuatione* quadam boni usque ad finem vitae, quae scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur *tertio modo* accipitur perseverantia hoc loco, non autem duobus primis modis, quia illis modis accepta perseverantia, simul cum gratia infunditur, sicut et caeterae virtutes; non autem isto tertio modo: quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum usque ad finem vitae non datur: et ideo ad hanc homo indiget non quidem habituali gratia alia a prima, sed auxilio divino, sive divina motione ipsum dirigente, et protegente contra tentationum incursus.

Sed occurrit **dubium:** Quia S. Thomas, loco praeallegato, *ad tertium* inquit, quod nunc per gratiam Christi multi accipiunt,

et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius datur eis, quod perseverent. — Ex hoc enim arguitur sic: Per donum habitualis gratiae homo perseverare potest; ergo ad perseverandum non indiget alio auxilio praeter gratiam habitualem. — Patet *consequentia;* quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: Homo indiget alio auxilio praeter gratiam ad perseverandum; ergo non potest per gratiam perseverare.

Respondetur, quod aliud est habere potentiam ad perseverandum, aliud habere actum perseverandi, qui est bonorum operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, et aliud actu intelligere, quia aliquando aliquis habet potentiam ad aliquid, et tamen non potest exire in actum nisi alio movente ad operationem; quantumcumque enim aliquis habeat potentiam intellectivam perfectam habitu, quo modo dicitur posse intelligere, non potest tamen ad actum considerationis exire nisi adsit voluntatis intentio. Cum ergo dicitur, quod homo per gratiam habitualem perseverare potest in bono, intelligitur, quod per ipsam habet potentiam perseverandi in bono, sicut ipsa est omnis boni operis principium, non autem, quod per ipsam absque alio auxilio possit homo in actum exire continuationis bonorum operum. Patet hanc esse S. Thomae mentem ex suo modo loquendi, quo ait, multos accipere donum gratiae quo perseverare possunt; et ulterius, eis dari quod perseverent. Nam primum dictum ostendit potentiam perseverandi convenire homini ex gratia: secundum vero, ostendit executionem operationis convenire homini non tantum ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio occurrente.

Ex quo patet, *consequentiam* adductam *falsam* esse. Ad cuius probationem, *negatur assumptum.* Non enim sequitur: Homo indiget alio auxilio praeter gratiam ad perseverandum quantum ad executionem operis; ergo non potest per gratiam perseverare; idest, per gratiam non habet potentiam perseverandi; immo stant simul, quod homo indigeat auxilio divino extrinseco ad executionem perseverantiae sive continuationis bonorum operum, et quod per gratiam habeat potentiam perseverandi.

CAPUT CLVI.

QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM, POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI.

Postquam ostendit S. Thomas, hominem divina gratia ad perseverandum in bono indigere; vult ulterius ostendere, quod ipsa etiam ad resurgendum a peccato indigeat.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* ostendit propositum. *Secundo* quoddam dubium excludit, Cap. 159.

Circa primum, *tria* facit: *Primo* ostendit, quod homo si in peccatum ceciderit, durante scilicet statu vitae, potest per auxilium gratiae reparari. *Secundo,* quod hoc sine gratia fieri non potest, Capite sequenti. *Tertio,* qualiter homo a peccato liberetur, Cap. 158.

Quantum ad primum,

Arguit primo sic: Homo perseverat in bono auxilio divinae gratiae: Ergo si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio reparari potest. — Probatur *consequentia*: quia eiusdem virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare; ut patet de virtute naturali respectu sanitatis.

Secundo. Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cum sine meritis detur; sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo: Ergo potest gratiam per quam peccata tolluntur, conferre alicui etiam postquam a gratia cecidit per peccatum — Probatur *consequentia*; quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum.

Circa istam propositionem: *Deus non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo*; advertendum ex doctrina S. Thomae, *1. 2. q. 112. art. 2,* quod intelligitur de dispositione praecedente divinam actionem, et quam ipse non causet, non autem de dispositione concomitante formam, et ab ipso Deo simul cum forma causatam. Cum enim oporteat formam et materiam esse proportionata, quia non omnis forma omni materiae convenit, (non enim anima intellectiva est receptibilis in materia lapidis tanquam

illius forma) necesse est ad hoc ut materia recipiat formam, quod disponatur dispositionibus quibus illi formae proportionatur.

Sed differentia est inter Deum et agens naturale, quia agens naturale antequam inducat formam, praeexigit in materia aliquas dispositiones ad formam: Deus autem non praeexigit in materia dispositiones, sed simul causare potest formam et dispositiones; sicque simul et materiam informare potest, et ipsam ad formam disponere. — *Nec obstat*, quod non infundit animam rationalem nisi materia fuerit per naturale agens disposita, quia hoc non est propter necessitatem (quasi videlicet aliter agere non possit, cum primum hominem absque naturalis agentis dispositione anima intellectiva informaverit, et etiam in resuscitatione hominis materia non praedisponatur ab agente naturali) sed ut aliquam causalitatem homini circa alterius hominis productionem communicet.

Tertio. Auxilium gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est: Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia haec sola homo amissa recuperare non potest; quae per generationem ei adveniunt, eo quod homo non potest iterum generari.

Quarto. Habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt per similes actus reacquiri: Ergo multo magis gratia potest divina operatione reparari. — Probatur *consequentia;* quia gratia est quaedam habitualis dispositio in anima.

Quinto. In homine postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius viae durat, remanet aptitudo ut moveatur ad bonum, cuius signum est, quod remanet in eo boni desiderium, et dolor de malo: Ergo etc — Probatur *consequentia*: quia quod natum est moveri ad aliquem finem, potest in illum finem pervenire, alioquin frustra moveretur: in operibus autem Dei nihil est frustra, sicut neque in operibus naturae.

Sexto. In anima humana etiam post peccatum manet potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum; Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia cum nulla potentia passiva inveniatur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem, multo minus est aliqua potentia in anima humana, quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod cum *duplex* sit *potentia* animae ad bonum, scilicet, ad bonum naturale, et ad bonum supernaturale; hic loquitur S. Thomas de potentia animae ad bonum supernaturale; quia loquitur de potentia ad susceptionem gratiae et ad meritum per divinam virtutem activam reducenda in actum; et quia potentia ad supernaturalia proprie *potentia obedientialis* est, non autem naturalis; ideo, cum dicitur quod anima est in potentia ad bonum, et est reducibilis ad actum

per divinam potentiam, intelligendum est de *potentia obedientiali.*

Nec obstat, quod probat S. Thomas post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum, ex eo quod per peccatum non tolluntur potentiae naturales quibus anima ordinatur ad bonum; quia *dupliciter* possumus loqui de potentia huiusmodi. *Uno modo,* quantum ad ipsam qualitatem animae quae dicitur eius potentia secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu et voluntate. *Alio modo,* de ordine ipsius qualitatis ab bonum. Si *primo modo* accipiamus, sic talis potentia est naturalis, quia est qualitas naturam animae inseparabiliter concomitans, unde potest dici naturalis in ordine ad animam. Si vero *secundo modo,* sic non est naturalis, sed obedientialis in ordine ad bonum. Quia autem ista habitudo secundum quam dicitur anima intellectiva in *potentia obedientiali* ad bonum, fundatur super animae potentia quae est eius naturalis qualitas, idcirco ostendit S. Thomas huiusmodi potentiam *obedientialem* manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potentias animae, qualitates scilicet naturales: non autem quia potentia quantum ad ordinem ad bonum supernaturale sit naturalis.

Confirmatur primo, auctoritate Isai. I, 18: *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur.* Et Prov. X, 12: *Universa delicta operit charitas.*

Confirmatur secundo, quia hoc continue petimus dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc excluditur Novatianorum error, dicentium de peccatis post baptismum commissis, hominem veniam consequi non posse.

CAPUT CLVII.

QUOD HOMO A PECCATO LIBERARI NON POTEST NISI PER GRATIAM.

Secundo ostendit S. Thomas, quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam:

Arguit sic **Primo.** In ultimum finem homo non ordinatur nisi per gratiam: Ergo per ipsam solam potest homo a peccato resurgere. — Patet *consequentia;* quia per peccatum mortale homo ab ultimo fine avertitur.

Secundo. Per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit: Ergo ad resurgendum indiget gratia per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem. — Probatur *consequentia*; quia offensa nonnisi per dilectionem tollitur.

Ad hoc etiam induci possunt rationes superius inductae de necessitate gratiae.

Confirmatur auctoritate Isai. XLIII, 25: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* Et Psalm. LXXXIV, 3: *Remisisti iniquitatem plebis tuae; operuisti omnia peccata eorum.*

Per hoc autem excluditur Pelagianorum error, dicentium hominem posse per liberum arbitrium a peccato resurgere.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est ex doctrina S. Thomae, *1-2, q. 103, art. 7:* Et *Verit. q. 28, art. 2,* quod hominem resurgere a peccato non est idem quod ipsum cessare a peccando, sed reparari ad ea quae per peccatum amisit. — Ista autem sunt *tria: Primum,* est aversio ab incommutabili bono quod quis poterat habere; et quantum ad hoc procedit prima ratio. *Secundum,* est offensa qua homo peccando Deum offendit, dum creaturam ipsi praeponit, eam magis diligendo quam Deum, et qua Deus dicitur peccatori infensus, non ordinando illum per suam dilectionem ad bona aeterna. *Tertium,* est reatus sive obligatio ad poenam, et praecipue ad poenam damni, quae est carentia divinae visionis sive aeternae gloriae. Et secundum haec procedit secunda ratio.

Advertendum autem, quod licet quantum ad verba videatur. Scotus in *4, dist. 1, quaest. 6,* contradicere S, Thomae, volens

quod absque gratia possit peccatum remitti, absolute loquendo; quantum tamen ad sensum non contradicit, quia ipse loquitur de remissione peccati solum quantum ad reatum, sive obligationem ad poenam sensibilem; S. Thomas autem, loquitur de remissione peccati secundum quod importat reparationem omnium bonorum, quae quis peccando amisit.

CAPUT CLVIII.

QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR.

Tertio ostendit S. Thomas, quid requiratur ex parte hominis, praeter gratiam, ad omnimodam liberationem a peccato. — Et ponit duas conclusiones, quarum,

Prima est: **Conveniens est hominem a peccato recedentem, per aliquas poenas affligi propter peccatum commissum.**

Sed antequam hanc conclusionem probet, praemittit quod necesse est ut homo a peccato resurgens, et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat: quia oportet quod voluntate a peccato recedat, cum per voluntatem homo avertatur et dirigatur in ultimum finem. Voluntate autem homo a peccato recedit, dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit; alioquin peccatum praeteritum, et etiam peccatum simpliciter, non esset voluntati contrarium. — Hoc supposito, **arguit** sic:

Primo. Necesse est quod homo per contraria iis per quae voluntas in peccatum fuit inclinata, recedat a peccato: Ergo oportet quod a peccato recedat per aliqua poenalia quibus affligatur propter hoc quod peccavit, ut per poenas confirmetur in abominatione peccati — Probatur *antecedens*: quia motus quo ab aliquo receditur, est contrarius motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio denigrationi. — *Consequentia* vero probatur: quia voluntas fuit inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores.

Secundo. Oportet eum qui a peccato resurgit, non solum detestari praeteritum peccatum, sed etiam vitare futurum: Ergo conveniens est ad hoc, quod magis confirmetur in proposito vitandi peccata, ut affligatur pro peccato. — Probatur *consequentia*: quia

videmus etiam bruta animalia per dolores verberum a maximis voluptatibus retrahi.

Advertendum quod, cum duo requirantur ad hoc ut homo a peccato recedat, scilicet detestatio praeteriti peccati, et propositum vitandi futura; ex primo procedit prima ratio, ad ostendendum conveniens esse ut homo pro peccato aliqua poena affligatur; ex secundo vero, procedit secunda.

Tertio. Homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit: Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et cum diligentia conservamus, ut patet in pecuniis labore proprio acquisitis.

Quarto. Peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit: Ergo conveniens est ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat. — Probatur *consequentia*: tum quia sic totaliter extra inordinationem constituitur; tum quia pertinet ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam, quod peccato poena reddatur, quorum scilicet utrunque decens est et conveniens.

Ex hoc infert S. Thomas, qnod postquam homo consecutus est remissionem peccati, et ad statum gratiae est reductus, remanet obligatus ex iustitia divina ad aliquam poenam: quam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo: si autem non a se hanc poenam exigat, infligetur ei a Deo, nec satisfatoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur per reductionem inordinationis ad debitum ordinem.

Confirmatur auctoritate Apostoli, 1 Corinth. XI. 31: *Si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremus. Dum iudicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

« *Utrum de ratione poenae sit ut voluntati contrarietur* ».

Sed circa dicta **dubium** occurrit. Nam (ut ponit S. Thomas, praesertim *Prima secundae, quaest. 87 art. 2.*) de ratione poenae est, quod sit contra voluntatem: non ergo verum videtur quod homo satisfaciat Deo ex eo quod voluntarie a se poenam exigat.

Respondetur, ex doctrina ipsius in praeallegata quaestione, et *quaest. 6,* per totum: Et *Quarto Sent. dist. 21. quaest. 1. artic. 1. quaestiuncula 4*, quod *dupliciter* dicitur aliquid contra voluntatem esse. *Uno modo,* quia est contra voluntatem absolute consideratam. *Alio modo,* quia est contra voluntatem conditionatam. Contingit enim aliquid esse contrarium voluntati absolute, et tamen ut

nunc et in casu, sive ex aliqua conditione adiuncta, voluntarium esse, sicut proiectio mercium in mare est contraria voluntati absolute, considerato tamen periculo est voluntaria. Et quia unumquodque dicitur simpliciter esse, secundum quod est in actu, secundum quid autem, secundum quod est in consideratione tantum; ideo quod est voluntarium secundum quod est nunc, et secundum occurrentes circumstantias, dicitur simplicetcr voluntarium, licet secundum quod est in consideratione, qua per se extra casum, et alias occurrentes circumstantias consideratur, sit involuntarium. Poena ergo secundum se considerata, contra voluntatem absolutam est; potest tamen esse voluntaria ex suppositione, inquantum homo qui peccando Deum offendit, vult hanc offensam per aliquam poenam recompensare. In tali enim casu poena est simpliciter voluntaria, secundum quid autem contra voluntatem. — Unde cum dicitur quod de ratione poenae est ut sit contra voluntatem, intelligitur de voluntate *absoluta,* non autem de voluntate *conditionata:* sic autem non tollitur quin per poenam voluntarie assumptam homo satisfaciat Deo.

Advertendum tamen, ex loco praeallegato, quod non solum poena quam quis a se spontaneus exigit, satisfactoria est, sed etiam poena a Deo illata, quam quis patienter suffert. Unde quod hic dicitur, eam poenam non esse satisfactoriam quae peccatori a Deo infligitur; intelligendum est de ea quam quis patienter non sustinet, quia illa nullo modo est ex electione patientis, sed bene ista quae patienter sustinetur, inquantum quis eligit ipsam patienter ferre ad purgationem peccatorum.

Advertendum etiam, quod poena satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae, quia de ratione poenae, inquantum poena, est quod contrarietur voluntati: de ratione autem satisfactoriae poenae est, quod sit voluntarie assumpta, non quidem absolute et secundum se, sed considerata Dei offensa quam recompensare per poenam oportet. Unde talis poena, inquantum est aliquo modo involuntaria, habet aliquid de ratione poenae: inquantum vero est voluntaria, habet rationem satisfactoriae poenae: propterea utrumque complectens S. Thomas, quod inquam, poena satisfactoria voluntaria sit, et sit aliquo modo poena; inquit, hominem voluntarie a se exigendo poenam, Deo satisfacere, inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo, scilicet voluntarie.

Quia autem aliquis posset existimare ex dictis, quod homo sic post remissionem peccati obligaretur ad satisfactoriam aut purgatoriam poenam, quod nullo modo possit simul et culpa et poena removeri: hoc volens S. Thomas excludere, ait quod, in aversione mentis a peccato, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis in Deum, quod non remanet aliqua obligatio

ad poenam, quia dilectio ad Deum sufficit firmare mentem hominis in bono, praecipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpae praeteritae cum fuerit intensa magnum affert dolorem; propter quae duo ponebatur poena necessaria; et ideo per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae et purgatoriae poenae. Quod si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen quanto vehementior fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Ad evidentiam eius quod hic dicitur, *de obligatione ad poenam post peccati remissionem;* considerandum est ex doctrina S. Thomae, *Quarto Sent. dist. 14. q. 2. art. 1,* quod qui aliquem offendit, rem eius illi subtrahendo, et contra aequalitatem amicitiae facit, et contra aequalitatem iustitiae: et ideo in reconciliatione oportet utriusque recompensationem fieri. Sed sicut quandoque haec duo in offensione dividuntur, sicut cum quis amicitiam violat non autem iustitiam, quia nihil amico praeter debitum affectum subtrahit; quandoque vero sunt coniuncta, ut dum violando amicitiam etiam aliquid subtrahit ab amico; ita in recompensatione haec aliquando dividuntur, sicut quum quis offensum verbis placat, nondum restituta re sublata; in hoc enim est amicitiae aequalitas restituta, non autem aequalitas iustitiae; aliquando vero sunt coniuncta, sicut quando et reconciliat quis amicum, et simul rem sublatam restituit. Quia ergo peccator per affectum peccati amicitiam Dei violavit, propter quod gratiam amittit, et Dei incurrit offensam, et per inobedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit, ex quo meretur poenam, quod poenae meritum dicitur reatus; ideo in aversione hominis a peccato, quandoque fit recompensatio aequalitatis amicitiae tantum, inquantum remittitur sibi a Deo offensa, gratiaque restituitur: sed non remittitur reatus, quia nondum poena est soluta: quandoque vero simul fit recompensatio aequalitatis tam iustitiae, quam amicitiae, inquantum et restituitur gratia, remittiturque offensa, et solvitur poena per vehementiam contritionis.

Volens itaque S. Thomas, utrumque horum ostendere, *dixit primo,* quod post remissionem peccati, et gratiae consecutionem, homo remanet obbligatus ad poenam ex divina iustitia: et est sensus, quod ex sola peccati remissione, quantum ad offensam, et ex gratiae restitutione, non intelligitur esse amota obligatio ad poenae solutionem, sed quandoque unum est sine alio. *Dixit* vero *secundo*, quod etiam quandoque non remanet obligatio ad aliquam poenam, quia videlicet cum gratiae susceptione, ex vehementia contritionis, simul totius poenae debitae fit solutio.

Advertendum secundo, ex doctrina S. Thomae, *4. dist. 17, q. 2. art. 5, quaestiuncula 2*, quod intensio contritionis potest attendi et ex parte charitatis, quae peccati displicentiam causat, et ex parte *doloris sensibilis*, quem voluntas in contritione excitat.

Quantum ad *primum*, tantum potest intendi charitas in actu, quod contritio inde sequens meretur amotionem culpae, et absolutionem ab omni poena. Quantum etiam ad *secundum*, tantum potest ille dolor intendi, quod cum ille poena quaedam sit, sufficit ad deletionem culpae et poenae. Utrunque istorum modorum dat intelligere S. Thomas, cum ait, per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati, excludi necessitatem satisfactoriae vel purgatoriae poenae.

Secunda conclusio est: **Unus homo pro alio satisfacere potest dum uterque in charitate fuerit.**

Probatur. Quod per amicos facimus, per nosipsos facere videmur, cum amicitia ex duobus faciat unum per effectum, praecipue dilectio charitatis: Ergo sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo, praecipue cum necessitas fuerit.

Confirmatur *Primo*, quia peccatori etiam poena non deest, dum amico patienti propter ipsum compatitur. — Confirmatur *secundo*, quia talis satisfactio pro alio est Deo magis accepta quam si pro se quis pateretur, hoc enim est promptae charitatis, illud autem necessitatis. – Confirmatur *tertio*, auctoritate Apostoli ad Galat. VI, 2: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

Advertendum, cum inquit S. Thomas: *unum hominem pro alio satisfacere posse,* addendo: *praecipue si necessitas adsit*; quod illud non dicit, quasi non valeat satisfactio, nisi ille pro quo satisfit, sit impotens ad satisfaciendum, et sic sit necessitas; quia ut dicitur, *Quarto Sententiarum, distinct. 20, q. 1, art. 2, quaestiuncula 3*, etiam si aliquis esset potens, ipse a debito immunis esset, alio satisfaciente pro ipso. Sed quia magis est satisfactoria, existente necessitate: et etiam, quia cum poena satisfactoria sit etiam in remedium sequentis peccati, et quantum ad hoc satisfactio unius alteri non prosit; non est permittendum, ut in loco praeallegato dicitur, ut aliquis pro alio poenitentiam faciat, nisi appareat in poenitente corporalis vel spiritualis defectus, propter quem sit incompetens ad sustinendum.

Advertendum, etiam, quod de ratione satisfactionis proprie dictae est, ut sit opus meritorium, ut dicitur *4, dist. 17, quaest. 2, art. 4;* meritum autem non est sine charitate, cum charitas sit principium merendi: ideo bene dictum est, quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque sit in charitate.

CAPUT CLIX.

QUOD RATIONABILITER HOMINI IMPUTATUR, SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT.

Quia ex praedictis posset aliquis errandi occasionem sumere; vult S. Thomas dubium quoddam removere.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo* removet ipsum dubium. *Secundo*, quoddam in responsione assumptum exponit, Capite sequenti.

Dubium est hoc: Posset enim alicui videri, cum nullus in finem ultimum dirigi possit, nisi auxilio divinae gratiae, ut ostensum est, sine qua etiam haberi non possunt necessaria ad tendendum in ipsum; quod non sit homini imputandum, si praedictis careat, quia nulli imputatur quod ab alio dependet: Auxilium autem gratiae homo mereri non potest, nec etiam sine eo potest ad Deum converti. Hoc autem falsissimum esse constat; quia sequetur quod carens fide, spe, et huiusmodi, non sit poena dignus: contra id quod dicitur Ioann., III, 36: *Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* Sequetur etiam, cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, quod aliqui sint homines qui nec beatitudinem consequantur, nec patiantur poenam a Deo, cuius contrarium ostenditur Matth., XXV, 34-41: *Venite possidete paratum vobis regnum... Discedite in ignem aeternum.* Ergo etc.

Respondet autem S. Thomas, quod licet homo per motum liberi arbitrii nec gratiam promereri possit, nec ad Deum converti, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat, ut ostenditur Iob. XXI, 14: *Dixerunt Deo, recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus:* et XXIV, 13: *Ipsi fuerunt rebelles lumini.* Ideo non immerito imputatur in culpam ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni: quia Deus quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare; ut patet I. Tim., II, 4: *Omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Illi autem soli pri-

vantur gratia, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant. Declaratur exemplo claudentis oculos, sole mundum illuminate.

Ex hac responsione vult habere S. Thomas, quod illa propositio: *Nulli imputatur quod ab alio dependet*; falsa est, quando non est ex parte eius a quo illud dependet, quin illud habeatur, sed ex parte recipientis ponentis impedimentum voluntariae illius receptioni. Sic autem accidit quando quis gratiam non accipit, ideo non est absque eius imputatione.

Ad huius evidentiam *considerandum* est, quod cum *duplex* sit auxilium quo ad beatitudinis consecutionem indigemus; scilicet, *habitualis gratia,* et divina *motio* tam intrinsece quam extrinsece facta, qua ad bonum dirigimur, et ad gratiae praeparationem excitamur: *Primum* auxilium Deus non omnibus dat, absolute loquendo, postquam peccaverunt, sed bene omnibus se ad ipsum praeparantibus ex divina motione concedit. *Secundum* autem auxilium omnibus impendit: et nulli, quantum ad hoc, est absens Deus, cum nullus sit qui ab eo non moveatur ad bonum, et ad gratiae praeparationem, iuxta illud Apoc. III. 20: *Ecce sto ad ostium, et pulso,* etc. Sed quia divina providentia unumquodoque secundum naturae suae conditionem gubernat et movet, homo autem est liberi arbitrii, potesque divinam motionem sequi, et non sequi; inde est, quod aliqui divinam hanc motionem sequentes, se ad gratiam preparant, aliqui vero ipsam non sequentes, non se praeparant ad gratiam, sed illi magis impedimentum praestant peccando.

Dicitur ergo Deus paratus esse, quantum in se est, omnibus gratiam habitualem dare; quia eam omnibus se ad illam praeparantibus vult dare, nullique deest auxilium suum, ipsum quandoque movens et instigans ad hoc ut se ad gratiam praeparet; et ideo bene hic dicitur, quod merito homini imputatur, si gratiam et virtutes eam concomitantes non accipiat. Quod enim non recipiat aliquid ab eo qui paratus est dare, et qui quandoque ad accipiendum, instigat, non est absque eius imputatione. Quod si auxilium illud sine quo homo non potest aliquod bonum agere, et sine quo non potest quis se ad gratiam praeparare, non esset omnibus commune, sed alicui deesset, fortassis aliquam haheret apparentiam si is qui dictio auxilio caret, gratiam non acquirat: quia nulli videtur imputandum si non habeat quod sine auxilio alterius acquirere non potest, si sibi auxilium illud non adsit.

Sed nec hoc omnino veritatem habet, quia si quis propria voluntate in malum aliquod cadat, a quo per se liberari non potest; si non liberetur, non est absque eius imputatione. Debebat enim cavere ne in illum malum incideret a quo sciebat se propria virtute liberari non posse. Sicut non est absque imputatione quod aliquis non exeat ex puteo, ex quo non potest exire nisi ab alio adiuvetur, quando propria voluntate in illum se deiecit. Homo au-

tem qui peccat, propria voluntate cadit, per quod gratia privatur quam per se acquirere non potest: ideo merito sibi imputatur si gratiam non habeat, etiam deficiente sibi divino auxilio ad gratiae praeparationem necessario. Unde propositio assumpta veritatem habet duntaxat, quando is qui sic privatur, non fuit ob aliquam suam culpam causa talis privationis, ut patet Cap. sequenti. Sed si ipse sua culpa fuit huiusmodi carentiae et privationis causa, falsa est.

CAPUT CLX.

QUOD HOMO IN PECCATO EXISTENS, SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST.

Quia in responsione ad dubium praecedens dictum est, in potestate liberi arbitrii esse praestare impedimentum gratiae vel non prestare; vult S. Thomas, ipsam propositionem declarare.

Circa hoc autem, *duo* facit: *Primo,* declarat propositum. *Secundo* ostendit, quod non obstante impedimento peccati ad gratiae susceptionem, aliquos tamen Deus a peccato liberat, aliis in peccato relictis, Cap. sequenti.

Quantum ad primum, inquit, quod cum dictum est, *in libertate arbitrii esse ne impedimentum praestet gratiae;* hoc competit iis in quibus naturalis potentia integra fuerit, non autem ei qui per inordinationem praecedentem declinavit ad malum: quia etsi ad aliquod momentum ab aliquo actu particulari peccati possit abstinere, propria potestate; si tamen diu sibi relinquatur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

Ad evidentiam **primae partis** huius dicti, considerandum est, quod per naturalem potentiam intelligit S. Thomas, liberi arbitrii potentiam, quae etiam voluntas dicitur, nullo peccato nullaque inordinatione vitiatam, sicut erat in primo parente antequam peccaret. Patet haec interpretatio, quia integritatem hanc condividit inordinationi peccati.

Circa autem hanc integritatem *considerandum* est *primo,* quod *dupliciter* eam in libero arbitrio considerare possumus. *Uno modo,* secundum quod liberum arbitrium est virtus humanae animae absolute, ita quod consideretur ipsius integritas quae sibi ex natura humana praecise et nude considerata convenit. *Alio modo*, secun-

dum quod per iustitiam originalem erat perfecta, ut erat in primo parente: licet enim nullus unquam hominis status fuerit, in quo non fuerit homo aut sub iustitia originali, aut sub peccato; quia primus homo cum iustitia originali fuit creatus, et post eius peccatum tam ipse quam alii omnes sub peccato fuerunt; nihil tamen prohibet, cum talis iustitia originalis fuerit aliquid naturae humanae superadditum, considerari posse naturam et absque tali dono, et absque peccato, et quantum ad ea quae sibi secundum se conveniunt, ut et a tali dono abstrahit et a peccato.

Considerandum secundo, quod homo *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*, inquantum animal est: *Alio modo*, inquantum est homo, idest, ut rationem habet. Integritas naturalis hominis inquantum homo est, habet ut appetitus sensitivus ratione reguletur, illique subiiciatur: propter quod inquit Philosophus, Tertio *De anima*, quod: *appetitus sensitivus sequitur rationalem, sicut sphaera movetur a sphaera*. Et quia iustitiae originalis in homine istum ordinem naturalem virium animae manutenebat; ideo idem est loqui de integritate liberi arbitrii, quae sibi convenit ex conditione naturae hominis, inquantum huiusmodi, et de integritate quae sibi convenit natura existente sub originali iustitia. Propter hoc, statum naturae integrae vocat S. Thomas statum naturae existentis sub iustitia originali, in quo statu primi parentes fuerunt, sive fuerint in gratia conditi, sive non. Statum vero naturae corruptae statum peccati vocat. Vult ergo quod in statu naturae integrae, sive in statu quo homo erat sub iustitia originali, in facultate liberi arbitrii erat praestare impedimentum gratiae, et non praestare.

Ad evidentiam **secundae partis**.- *Considerandum primo*, quod non loquitur S. Thomas, de potentia liberi arbitrii *remota*, qua dicitur homo posse non praestare impedimentum gratiae, inquantum supposito divino auxilio, potest se ad gratiam praeparare, et sic ea habita, potest non peccare; sed loquitur de potentia *propinqua*, qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediate, sive ex se solo, sive etiam ex conditionibus sibi superadditis; sicut dicimus hominem posse iuste operari ex habitu iustitiae quo voluntas ad actus iustitiae habet inclinationem. Sic enim intelligitur dictum S. Thomae, scilicet quod liberum arbitrium, supposita inordinatione peccati praeteriti, et iis quae ad ipsam consequuntur, non habet in potestate sua vitare peccatum, potentia scilicet propinqua: et sic non est in eius facultate non praestare impedimentum gratiae.

Considerandum secundo, quod *dupliciter* possumus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum aut non posse. *Uno modo*, divisim considerando, scilicet unumquodque peccatum secundum se. *Alio modo* coniunctim, considerando videlicet omnia simul. Sensus ergo propositionis S. Thomae est (ut etiam declaratur, *1-2*,

q. 109, art. 8) quod homo in peccato existens et gratia carens, potest quidem vitare omnia peccata *divisim*, quia ostenso quocumque peccato in particulari secundum se, verum est dicere: hoc peccatum vitare potest: et hoc significavit cum dixit, quod ad aliquod momentum, idest, ad breve tempus potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere: non potest autem omnia *coniunctim* vitare, ita videlicet quod nec hoc nec illud committat, singulis enumeratis; sed necesse est ut hoc committat aut illud: et hoc significavit cum dixit: si diu sibi relinquatur, in peccatum cadet.

Istis suppositis, probat S. Thomas dictum suum quantum ad **secundam partem,** de qua principaliter intendit loqui.

Et **arguit** sic, **Primo**. Mens hominis a statu rectitudinis declinando, recedit ab ordine ultimi finis: Ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem: Ergo quandocunque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducatur. Ergo post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiam reparetur. — Probatur *ultima consequentia;* quia dum eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum gratiae praestatur, et consequenter peccatur.

« Qua ratione existenti in peccato impossibile sit omnia peccata vitare ».

Circa istam rationem **instari** potest **dupliciter:**

Primo, quia videtur quod ex falso fundamento procedat, scilicet quod is qui mortaliter peccat, afficiatur illi bono ad quod peccando conversus est, tanquam ultimo fini, etiam cessante peccato, quousque affectus eius per gratiam ordinetur. Hoc enim falsum esse videtur, quia potest esse ut aliquis habens habitum acquisitum temperantiae, semel contra habitus inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quod iste non habebit, post peccatum, pro ultimo fine aliquid temperantiae contrarium; imo magis habebit pro fine id ad quod inclinat temperantia quae remansit, isto etiam peccante; cum non corrumpatur habitus ex unico actu contrario.

Secundo, quia non videtur vera illa propositio: *Quandocunque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur*: Si enim hoc verum sit, sequitur quod existens in peccato non possit singula peccata vitare, quia videlicet conveniens fini inordinato necessario eligetur semper quando occurrerit: hoc autem repugnat superius dictis et dicendis; ergo etc.

Ad evidentiam primi dubii, considerandum est, quod cum loquamur hic de potentia propinqua liberi arbitrii ad vitandum peccatum aut committendum absolute, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione illius disposi-

tionis, qua ipsum liberum arbitrium erat ad vitandum peccatum inquantum peccatum est, proxima dispositione inclinatum, et ex positione contrariae dispositionis qua ad peccandum inclinatur; quia videlicet per peccatum removetur inhaesio voluntatis ad Deum tanquam ad ultimum finem, per quam voluntas inclinabatur ad ea quae illi fini sunt convenientia, cum a fine omnia opera regulentur; et per consequens ad vitandum peccatum per quod quis ab illo ultimo fine avertitur. Ponitur vero adhaesio eius ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, qui scilicet amatur plus quam Deus, per quam adhaesionem inclinatur in id quod est conveniens illi fini, quod est mortale peccatum. Nam si voluntas, sive liberum arbitrium, per peccatum caret dispositione qua poterat absolute vitare peccatum, habetque dispositionem inclinantem in peccatum, consequens est, ut aliquando peccet: sicut et habens habitum non potest diu stare, quin secundum illum habitum operetur: et sic ille qui peccavit, manente illa privatione et illa dispositione, non potest omne peccatum vitare, licet aliquod particulare peccatum vitare possit.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae, *Verit. quaest. 24*, *art. 12*, quod ista dispositio quae relinquitur in peccante mortaliter, non semper est habitus vitii quo peccat, quia ex uno actu non generatur habitus; sed est quaedam habitualis adhaesio voluntatis ad finem inordinatum, idest, ad commutabile bonum: cuius adhaesionis vis et inclinatio in ea manet, quousque bono incommutabili ut ultimo fini adhaereat, quod quidem non fit nisi per gratiam. Ex quo habetur, quod licet aliquis cesset a peccato, disponatque non amplius illud peccatum committere ex aliqua deliberatione; propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, scilicet ad bonum commutabile, sive ad bonum delectabile secundum sensum; quia ista non tollitur, nisi voluntas quae per peccatum ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituatur, et in adhaesione ad debitum finem: hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrii disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur divina gratia, cuius est hominem in statu debitae rectitudinis constituere.

Ad obiectionem ergo contra rationem S. Thomae, dicitur quod, non supponitur falsum. — Non enim supponitur quod peccans mortaliter, post peccatum afficiatur continue illi particulari bono ad quod peccando conversus est; sed quod manet inclinatio ad bonum commutabile in generali, et aversio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato includi manifestum est. Qui enim fornicatur, non necessario afficitur actu vel habitu, post peccatum, delectationi venereae; quia ut arguebatur, si talis habeat habitum temperantiae, faciliter reducitur ad abstinentiam huius-

modi delectationis; necesse est tamen manere aversionem a Deo, et inclinationem ad bonum creatum conveniens appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonum incommutabile pro creato et commutabili repudiavit, et non potest bono illi incommutabili, propria virtute, iterato tanquam ultimo fini suarum operationum adhaerere; relinquitur, ut bonum commutabile et creatum sibi conveniens pro ultimo fine habitualiter habeat. Oportet enim unum esse uniuscuiusque hominis ultimum finem, in quem sua omnia dirigat, cum a fine omnia regulentur. Unde quantumcunque per habitum temperantiae qui commisit fornicationem, ad proprium temperantiae finem redeat; per hoc tamen non tollitur quin mens privata maneat ordine ad debitum finem, sitque inclinata ad bonum creatum sicut ad ultimum finem. Potest etiam dici, quod licet per habitum temperantiae iste qui fornicatus est, redeat ad finem proprium temperantiae, tanquam ad proximum finem, inquantum disponit ab indebita venere deinceps abstinere; cum hoc tamen remanet in voluntate inclinatio ad veneream delectationem, tanquam ad ultimum finem, derelicta ex eo quod in delectatione venerea ultimum sibi finem peccando statuit. Ista enim inclinatio remanet quousque per alterius ultimi finis, sive debiti, sive indebiti, electionem removeatur. Efficacior est autem ista inclinatio ad inducendum in peccatum, quam habitus temperantiae ad impediendum, propter naturae corruptionem, et propter inordinationem voluntatis; quia cum ultimus finis summe et necessario ametur, quandocunque occurrit aliquid fini conveniens indebito, voluntas in illud fertur, nisi magna deliberatione retrahatur.

Ad secundum dubium respondetur, quod illa propositio intelligenda est cum hac conditione: *nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat*; ut patet *de Verit.*, quaest. praeallegata. Posuit autem eam S. Thomas hic absolute, quia consideratur quid secundum se conveniat existenti in peccato secundum illam inclinationem ad indebitum finem; sibi enim convenit secundum se ut quandocunque sese obtulerit aliquid inordinato fini conveniens, illud eligat. Si autem contingat non eligere, hoc est ex aliquo alio retrahente. — Ubi advertendum est, quod licet is qui ex illa habituali inclinatione ad indebitum finem peccat, aliquali deliberatione peccet, inquantum iam est in eius electione determinatus finis, et perpendit, id quod eligitur peccatum mortale esse; ista tamen deliberatio non sufficit ad retrahendum hominem a peccato, quia ille qui bono incommutabili repudiato, commutabili bono inhaesit, iam non existimat malum a bono incommutabili averti; sed requiritur tanta deliberatio, ut perveniat considerando ad aliquid quod non possit non existimare malum: quae si non adsit, homo in peccatum secundum illam inclinationem fertur. Ideo optime dicitur, quod quandocunque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repu-

gnans fini debito, illud eligitur; scilicet considerata per se conditione habentis habitualem inclinationem ad indebitum finem. Non sequitur autem ex hoc, quod singula peccata vitare non possit, quia hoc non obstante, potest contra unumquodque peccatum niti, adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur.

Secundo arg. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, se habet magis ad illud in quod inclinatur: Ergo aliquando eligit id ad quod est inclinata, manente inclinatione. Ergo si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet. — Probatur *prima consequentia*: quia illud ad quod mens est magis inclinata, eligit, nisi per quandam rationis discussionem ab eo quadam solicitudine abducatur, ut ex repentinis ostenditur. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse, ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere; ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis considerandum est, quod sicut habitus virtutis non imponit necessitatem operandi absolute, hoc vel illo particulari considerato, sed tantum facit inclinationem ad actum habitui conformem; ita et habitualis adhaesio ad indebitum finem non imponit necessitatem absolute ad particulare hoc peccatum, vel illud, sed tantum inclinationem facit ad peccandum. Ideo, sicut non obstante inclinatione causae naturalis pro maiori parte agentis, ad aliquem effectum, potest aliquando deficere ab actione sua ex aliquo impediente; ita, stante ista habituali inclinatione mentis ad peccandum, potest hoc particulare peccatum et illud ex hominis vigilantia vitari: propter quod dicitur, quod existens in peccato mortali potest singula peccata vitare. Sed tamen quia in multis occupatur mens humana, nec continue nec diu esse in tali vigilantia potest, qualis requiritur ad hoc ut peccatum vitetur; ideo necesse est, ut quandoque taliter dispositus peccet, et non maneat diu absque peccato: ex quo sequitur, quod existens in peccato mortali, non potest omnia peccata vitare collective: et ex hoc ista ratio procedit.

Tertio arg. Multi sunt impetus corporalium passionum, et multa appetibilia secundum sensum, plurimae quoque passiones et occasiones male agendi quibus de facili homo, scilicet in natura corrupta, provocatur ad peccandum; Ergo etc.

Ex istis infertur, stultam esse Pelagianorum opinionem, dicentium hominem in peccato existentem, sine gratia posse vitare peccata: cuius contrarium ostenditur in Psalmo LXX, 9: cum dicitur, *Quum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Et dum Dominus nos docet orare: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

Quia autem posset aliquis ex praedictis inferre, quod non im-

putetur homini ad culpam, si impedimentum gratiae praestet; hoc excludens S. Thomas, negat illud sequi, imo inquit, tale peccatum sequens, eis ad culpam imputari propter *duo*: *Primo*, quia hic defectus ex culpa praecedente in eo relinquitur; unde et ebrius ex sua culpa, non excusatur ab homicidio per ebrietatem commisso. *Secundo*, quia cum in potestate eius sit nunc vitare hoc vel illud peccatum, si peccat, voluntarie peccat.

« Scoti et Durandi difficultatas, adversus litteram S. Thomae, proponuntur et solvuntur ».

Ex ista responsione S. Thomae patet *responsio ad obiectionem Scoti*, cum arguit *Secundo Sent. dist. 28*, quod si existens in peccato non posset omnia peccata vitare, obligaretur homo a Deo ad impossibile.

Patet enim *primo*, quod non est inconveniens hominem obligari ad aliquid quod est factum sibi impossibile ex sua culpa, sicut accidit in proposito: sed bene esset inconveniens ipsum obligari ad id quod est absolute impossibile. — *Patet secundo*, quod non obligatur homo ad impossibile propter hoc, quia ununquodque peccatum secundum se acceptum vitare potest, et ideo si illud committit voluntarie peccat:

Quia tria in hoc capite dicuntur, scilicet: — 1°. Quod in natura integra homo potest non praestare impedimentum gratiae peccando: — 2°. Quod in natura corrupta et per peccatum deordinata, homo non potest non praestare, peccando, impedimentum gratiae: 3°. Et quod potest, existens in peccato, singula mortalia peccata vitare. — Contra unumquodque istorum potest instari:

Contra primum quidem sic: Homo ex facultate propriae naturae non potest adimplere praeceptum charitatis; ergo non potest vitare omissionem talis praecepti; ergo non potest non peccare; ergo non potest non praestare impedimentum gratiae.

Contra secundum Arguitur: — **Primo**, fundamento Durandi apud Capreolum, in *2. Sent. dist. 28. q. 3*: Quia homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali, quae est ex obiecto et circunstantis: et etiam quia gratiae privatio non plus tollit quam poneret gratia: ponebat autem tantum efficaciam merendi; ideo hoc tantum tollit gratiae privatio, non autem potentiam vitandi omnia peccata.

Secundo, fundamento Scoti: Quia peccator potest cavere ab hoc mortali, et dum cavet hoc, cavet omnia. — Non possunt enim esse simul in voluntate plures consensus, unus scilicet quo vult unum peccatum vitare, et alius quo vult committere aliud; ergo etc

Contra tertium arguitur: — **Primo:** Dictum est superius, ho-

minem sine gratia non posse omnia peccata mortalia vitare, ex eo quod non habet ad hoc potentiam propinquam, licet habeat potentiam remotam, scilicet libertatem arbitrii: sed sicut non habet potentiam propinquam ad vitandum omnia, ita nec ad vitandum singula, cum supra libertatem arbitrii nihil in eo sit per quod ad vitandum hoc peccatum inclinetur; ergo etc.

Secundo: Existens in peccato obligatur ad ea quae sunt iuris supernaturalis, et illa non potest absque gratia implere; ergo etc.

Ad primum horum dicitur, quod in statu naturae integrae, supposito quod in homine nulla sit gratia, sicut non potest homo diligere Deum dilectione charitatis, quae est supernaturalis dilectio, ita sibi non datur praeceptum charitatis, ut scilicet actu diligat Deum pro tunc ex charitate: et ideo non diligendo Deum ex charitate, non peccat. Si enim datum esset homini non habenti gratiam, habenti tamen naturam integram et mentem ordinatam, tale praeceptum, fuisset obligatus ad impossibile simpliciter, quod inconveniens est. Dantur autem naturae sic consideratae praecepta duntaxat iuris naturalis, non autem supernaturalis iuris. Quod si sibi daretur praeceptum de diligendo Deum super omnia, dilectione charitatis, simul etiam charitas infunderetur, qua posset in actum exire.

Ad Durandum *contra secundum dictum*, respondetur, et *dicitur primo:* quod licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonum *divisim*, non tamen potest in omne *coniunctim*. — *Dicitur secundo*: quod gratia in natura deordinata et corrupta non tantum ponebat efficaciam merendi, sed etiam naturam sanabat, et faciebat adhaesionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; ita quod pro nullo bono consequendo aut malo vitando, existens in gratia volebat a Deo discedere; et ideo remota gratia remanet naturae deordinatio et aversio ab ultimo fine, quae simul cum adhaesione ad indebitum finem tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

Ad Scotum, *negatur assumptum* quoad *secundam partem*; potest enim quis cavendo unum peccatum, aliud committere; sicut quis committendo adulterium, vult non committere incestum. *Dicitur secundo*, quod licet possit sigillatim hoc peccatum nunc vitare, et pro tunc vitare omnia alia peccata, non tamen semper aut diu hoc potest et sic non potest omne peccatum vitare coniunctim.

Quum autem *probatur assumptum*, quia voluntas non potest simul habere duos consensus; *dicitur primo,* quod per unicum consensum potest voluntas unum respuere, et aliud acceptare, quando duo simul ipsi proponuntur. Sicut cum alicui offertur duplex remedium ad sanitatem: Verbi gratia, potio amara et abscissio alicuius membri, et vult accipere amaram potionem, non autem abscissionem membri; tunc enim in acceptione unius intelligitur confu-

tatio oppositi alterius — *Dicitur tertio*, quod etiam absque consensu qui feratur in duo, potest quis unum praeceptum implere, et aliud omittere.

Ad primum contra *tertium dictum* respondetur: quod homo existens in peccato habet potentiam remotam qua potest unumquodque peccatum divisim vitare, scilicet libertatem voluntatis, qua potest contra unumquodque peccatum niti. Licet enim sola libertas arbitrii non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua aut etiam diuturna vigilantia ad resistendum omni peccato, et occasioni peccati collective, sufficit tamen, communi intellecto semper divino auxilio, ad vitandum singula: quia demonstrato quocunque particulari tempore, verum est dicere, quod in eo potest uti sufficienti vigilantia ad vitandum hoc particulare peccatum.

Si quaeratur: Quare sicut divino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita non potest omnia vitare: — *Respondetur,* quod ratio huius esse potest, quia divinum auxilium movet hominem secundum eius conditionem, conditio autem hominis habet ut in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agendum vel vitandum, non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur.

Ad secundum dicitur: quod intelligit S. Thomas de peccatis quae sunt contra praecepta iuris naturalis, et contra praecepta Decalogi, non autem de praeceptis quae sunt iuris supernaturalis. In iis enim non est verum quod existens in peccato possit singula vitare, cum nullo modo sine gratia vitari possint, eo quod talia praecepta absque gratia observari nequeunt, quod praeceptis Decalogi non convenit.

Advertendum autem, quod S. Thomas in *Secundo Sent. dist. 18, art. 2,* impugnat opinionem dicentium, existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit: sed ut apparet, illam suam opinionem retractavit non solum hoc loco, sed etiam *Prima secundae*, *quaest. 109. art. 8.* Et *Verit. quaest. 24,* Ideo in doctrina sua quod hic dicitur est tenendum.

CAPUT CLXI.

QUOD DEUS ALIQUOS A PECCATO LIBERAT, ET ALIQUOS IN PECCATO RELINQUIT.

Quia posset aliquis quaerere: Si homo in peccato existens non potest non praestare impedimentum gratiae, et per se habere gratiam non potest, nunquid assignari possit ratio quare Deus aliquos a malo retrahit, et convertit ad bonum, alios vero in peccato dimittit.

Respondet S. Thomas, et *tria* facit: *Primo,* declarat quaesitum. *Secundo,* removet quoddam dubium, Cap. seq. *Tertio,* ex dictis infert quid sit praedestinatio, reprobatio, et electio, Cap. ultimo.

Quantum ad primum, dicit *duo:*

Primum est, quod cum Deus possit praeter ordinem rebus inditum operari, licet ordo rerum exigat ut is qui gratiae impedimentum praestat, gratiam recipere non debeat, aliquos tamen huiusmodi, ex abundantia bonitatis, suo auxilio praeveniens, a malo retrahit, et ad bonum convertit, ut in ipsis sua misericordia appareat, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur; sicut aliquos quidem caecos illuminat, et aliquos languidos sanat, non autem omnes, ut et in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, in aliis vero, ordo naturae servetur.

Confirmatur hoc auctoritate Apostoli ad Rom. IX, 22-23: *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa potentia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

Secundum est, quod cum ex iis qui eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertit, illos autem permittit secundum rerum ordinem procedere: non est ratio inquirenda, quare hos convertat, et non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet: sicut et quod in creatione quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate artificis procedit, quod ex eadem materia quaedam vasa format ad nobiles usus, quaedam vero ad ignobiles.

Confirmatur auctoritate Apostoli ad Rom. IX, 21: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Per hoc excluditur Origenis error assignantis pro causa huius, opera ab animabus facta antequam corporibus unirentur.

Advertendum, cum inquit S. Thomas, Deum aliquos suo auxilio praevenire et convertere ad bonum, quod hoc loquendi modo utitur, quia nunquam homo converteretur ad Deum, nisi divino praeveniretur auxilio, sicut ex superius dictis apparet.

Ad horum autem evidentiam *considerandum* est, quod cum quaerimus: — *An sit aliqua causa et ratio quare aliquos Deus a peccato liberat, aliquos vero non:* — *Dupliciter* hoc intelligi potest: *Uno modo*, vage et indeterminate. *Alio modo* singulariter et determinate: sicut potest quaeri: quare aedificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos vero sub tecto, non determinando hos aut illos: et potest quaeri: cur ex iis lapidibus aequalis dispositionis, hos determinatos ponit in fundamento, illos vero prope tectum.

Et ideo S. Thomas secundum utrunque sensum respondens, secundum *primum* inquit, quod respectu eorum qui liberantur, assignatur pro causa abundantia divinae bonitatis, quam vult per misericordiam repraesentari. Sicut enim creaturas propter manifestationem et communicationem suae bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine; ita etiam, ut amplius suam bonitatem et manifestet et communicet, aliquos a peccato liberat, qui secundum ordinem communem rebus inditum liberari non deberent, sed magis puniri, cum et a Deo recesserint peccando, et impedimentum gratiae praestiterint; respectu vero illorum qui non liberantur, assignatur pro causa debitus ordo iustitiae, scilicet aeternaliter punitivae, exigens ut illi non detur gratia neque gloria, qui gratiae impedimentum praestat.

Quantum vero ad *secundum* sensum ait, quod sola divina voluntas est causa huius, et non oportet aliam causam quaerere. Huius autem ratio est, quia quod iis qui sunt aequaliter dispositi, dentur inaequalia, ubi nullum est debitum ex parte dantis, sed ex mera liberalitate aliquid datur, non oportet assignare aliam causam quam liberam dantis voluntatem; ut ostenditur *Prima parte, quaest. 23, art. 5, ad tertium.*

« *Circa rationem praedestinationis et reprobationis in communi et in particulari, Aureoli obiectionibus respondetur* ».

Sed quoniam idem dicit S. Thomas, loco praeallegato, de praedestinatione et reprobatione; quod scilicet, ratio quare aliqui praedestinentur, aliqui vero reprobentur, est repraesentatio divinae bonitatis per modum misericordiae, et eiusdem repraesentatio per modum iustitiae punitivae; ratio autem, quare hunc in particulari

praedestinat, non potest alia assignari, quam divina voluntas: idcirco respondendum est obiectionibus Aureoli, quibus praedicta nititur impugnare. *Tria* enim sunt quae *impugnat.*

Primum est: quod ratio reprobationis aliquorum in communi est relucentia divinae iustitiae punitivae: et **arguit**

Primo sic: Nullum per accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum: sed iustitia divina est per se a Deo intenta, sicut et caeterae divinae perfectiones; reprobatio autem est per accidens intenta, cum sit malum quoddam; tam enim culpa quam poena, quae ad reprobationem pertinent, mala sunt: ergo relucentia divinae iustitiae non est finis reprobationis aliquorum.

Secundo: Non sunt facienda mala, ut veniant bona: sed reprobatio malorum si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala: ergo etc.

Tertio: Aut hoc esset inquantum reprobatio respicit malitiam: Aut inquantum respicit poenam aeternam, supposita malitia: Non primum, quia tunc Deus intenderet per se peccatum; ergo secundum: sed tunc iustitiae punitivae repraesentatio supponet peccatum: ergo peccatum erit principalis causa reprobationis non autem iustitiae repraesentatio.

Secundum quod impugnat est: quod sola divina voluntas est ratio quare hunc in particulari reprobat, illum vero praedestinat.

Arguit autem sic: Omnis qui pro libito voluntatis aliquem affligit et punit, et in peccatum labi permittit, ad hoc solum ut puniat et affligat, crudelis est: delectatur enim in poenis: sed si Deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito vellet affligere et punire: ergo crudelis esset: hoc autem non est Deo attribuendum: ergo etc.

Tertium quod impugnat, est exemplum hic adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quaedam vasa ad nobiles usus, quaedam vero ad ignobiles.

Non est, inquit, hoc exemplum ad propositum. Nam licet in carentibus sensu et experientia mali possit artifex pro libito disponere absque nota crudelitatis et iniustitiae; in habentibus tamen experientiam boni et mali, honoris et contumeliae, hoc absque iniuria fieri non potest: ergo exemplum hoc non est ad propositum.

Pro solutione horum argumentorum, et pro clara huius materiae notitia: — *Considerandum primo*, quod cum in reprobato *quatuor* inveniantur, scilicet *permissio* casus in peccatum; *peccatum* ipsum; *derelictio* a Deo non relevante a peccato, non infundenteque gratiam; et *poena* sive damnatio: non ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diversimode. Nam respectu peccati secundum se nullam dicit reprobatio causalitatem, sed tantum praescientiam. Praescit enim Deus eum qui reprobatus est, pecca-

turum, sed eius peccati non est causa productiva: respectu vero permissionis, derelictionis a Deo in peccato, et damnationis sive poenae, non solum dicit praescientiam, sed etiam causalitatem. Nam omnium istorum reprobatio est causa. Praedestinatio vero ad omnia quae sunt in praedestinato eodem modo se habet. Habet enim Deus omnium horum praescientiam, et omnium est causa. Nam causat non solum gloriam et beatitudinem in praedestinato, sed etiam opus meritorium, gratiam et praeparationem ad gratiam.

Considerandum secundo, quod ea quae in praedestinato inveniuntur, aliter inter se ordinantur quam ea quae sunt in reprobato. — Nam ea quae in praedestinato sunt, talem inter se ordinem habent, quod primum est causa secundi: secundum est causa tertii: tertium est causa quarti. Similiter, quartum est finis tertii, tertium secundi, et secundum primi. Manifestum est enim quod praeparatio ad gratiam, quae auxilio divino fit in praedestinato, est causa meritoria gratiae, saltem de congruo, ut superius est ostensum, gratia est causa formalis meriti, meritum est causa meritoria gloriae. Similiter, gloria est finis meriti, meritum gratiae, gratia vero praeparationis ad ipsam; ex quo sequitur quod primum quod est in praedestinato, scilicet praeparatio ad gratiam, est, in suo ordine et genere, causa omnium posteriorum, cum id quod est causa causae, sit etiam causa effectus. Similiter ultimum, scilicet gloria, est finis omnium praecedentium: in finibus enim ordinatis, ultimus finis est omnium praecedentium finis, sicut in causis agentibus ordinatis prima omnes sequentes movet.

Ea vero quae sunt in reprobato hunc ordinem non servant. Nam licet peccatum sit causa demeritoria derelictionis a Deo, et derelictio a Deo sit dispositio ad aeternam poenam, permissio tamen, quod est primum in reprobato, non est causa peccati. Non enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatum cadat, cum ex sua libertate peccet, neque aliquid removet quod a peccato prohiberet. Similiter, licet derelictio a Deo possit dici aliquo modo finis peccati, et poena finis derelictionis, sicut forma aut privatio potest dici finis dispositionis ad ipsam; peccatum tamen nullo modo est finis permissionis, sed eius particularis finis est, ut observetur in gubernatione reprobati ordo naturae. Quum enim homo sit liberi arbitrii, potest ex sua natura a rectitudine operationis deficere. Habet autem ordo naturae, ut quae deficere possunt aliquando deficiant, ut in causis naturaliter agentibus patet. Ideo, suavis rerum dispositio habet, ut permittatur homo aliquando cadere in peccatum: et ideo, si Deus aliquem a peccato omnino praeservet, hoc est praeter ordinem naturae. Relinquitur ergo, quod non oportet ut primum quod est in reprobato, sit omnium posteriorum causa, neque ut ultimum omnium praecedentium singillatim sit finis ut a divina reprobatione respiciuntur: sed bene omnium istorum simul,

scilicet permissionis, derelictionis, et poenae finis, per divinam reprobationem intentus, est divinae iustitiae relucentia.

Considerandum tertio, quod aliter relucentia divinae misericordiae praedestinationis est ratio, et aliter relucentia iustitiae est ratio reprobationis. Nam relucentia misericordiae sic est ratio effectus praedestinationis quod nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus ratio, neque etiam aliquid ex parte nostra, cuius praedestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus, cum quicquid in praedestinato est quo ad gloriam ordinatur, sit praedestinationis effectus. Relucentia autem iustitiae sic est ratio reprobationis, quod non omnem aliam causam ex parte nostra excludit; licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis, nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, et poenae, sola divinae iustitiae repraesentatio est ratio, cum nullum nostrum opus sit ratio permissionis; damnationis tamen et poenae, operatio nostra mala sive peccatum, cuius Deus non est causa, ratio est: non enim Deus aliquem punit neque punire proponit, nisi praesupposita culpa. Ideo licet non concedatur, quod praescientia meritorum sit ratio praedestinationis etiam quo ad gloriae collationem, quia prius intelligimus Deum determinasse alicui dare gloriam, quam determinaverit dare gratiam, et sic ipsa merita praescita non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriae ut sit volita a Deo, sed magis econverso; praescientia tamen culpae est ratio damnationis ac poenae: non enim intelligimus quod Deus prius determinaverit hunc damnare, et postmodum eius crimen, propter quod damnabitur, praesciat; sed intelligimus prius, secundum rationem, ipsum praescire culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere, et damnare, ita quod culpa praescita est ratio quare eius damnatio sub actu divinae voluntatis cadat: et sic cum hac ratione reprobationis, quae est relucentia divinae iustitiae, concurrit etiam culpa, ut ratio damnationis, quae est ultimus effectus reprobationis, licet culpa primi effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

Istis suppositis, facile ad obiecta respondetur.

Ad primum enim contra *primum dictum*, respondetur *negando minorem*. Non enim per accidens sed per se reprobatio est intenta, cum Deus ab aeterno disposuerit se aliquos permittere cadere in culpam, et eos punire ob culpam ab ipso praescitam. — Cum autem *probatur* quia reprobatio malum quoddam est; *negatur* hoc. Permissio enim, non est malum, sed bonum, cum naturae humanae congruat, quae deficere a rectitudine in suis operibus potest. Similiter punitio, supposita culpa, bona est, inquantum in ipsa iustitiae ordo salvatur.

Ad secundum dicitur quod *supponit falsum*, scilicet, quod nos dicamus sic relucentiam iustitiae esse reprobationis rationem,

quod omnem aliam damnationis causam excludamus; hoc autem non dicimus, ut patuit: sed dicimus, rationem ultimi effectus reprobationis non solum esse iustitiae relucentiam, sed etiam culpam praescitam; et ideo non reprobat Deus, quantum ad ultimum reprobationis effectum, absque demerito, sed praesupposito demerito ab aeterno praescito.

Ad tertium: —*Dicitur primo*, quod relucentia iustitiae punitivae, non est reprobationis ratio, ut reprobatio respicit culpam secundum se, cum non sit volita a Deo, ut sic, neque causata, sed tantum praescita. — *Dicitur secundo*, quod est ratio ut reprobatio respicit poenam praesupposita culpa.

Cum autem *infertur*, quod culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiae relucentia; hoc utique *conceditur*. Nam huius particularis effectus, qui est poena, principalis ratio volendi est culpa praescita. Nisi enim praevideret Deus hunc peccaturum, non proponeret per huius punitionem, suam manifestare iustitiam punitivam. Unde sicut inquit S. Thomas, *1. Sent. dist. 40, q. 4, art. 2,* quod defectus gratiae in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret; Deus autem non est huius defctus causa, nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius, quia scilicet ipsam habere non vult, aut se ad eam negligenter praeparat; ita dicendum est de poena, quae malum quoddam creaturae rationalis est, quod Deus non est huius causa, nisi ex suppositione culpae eius qui reprobatur; et sic prima ratio quare poena huius est a Deo aeternaliter volita, est eius culpa praescita, quamvis totius effectus divinae reprobationis in communi ratio sit, iustitiae aeternaliter punitivae relucentia.

Ad id quod *contra secundum dictum* obiictur, patet responsio ex dictis. — *Negatur* enim, quod Deus crudelis esset — Ad probationem autem dicitur, quod supponit falsum, scilicet quod dicamus Deum pro libito suae voluntatis aliquem reprobare, quantum ad ultimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis hanc non esse mentem S. Thomae. Dicimus enim, quod non pro libito voluntatis punit et affligit reprobatum, sed propter culpam eius aeternaliter praescitam, quam statuit ordinare per poenam, ut sua iustitia manifestetur.

Quod autem inquit Sanctus Thomas, quoniam sola voluntas divina est ratio quare hunc in particulari reprobat, supposito quod aliquos velit praedestinare, et aliquos reprobare; intelligitur quantum ad primum effectum reprobationis, qui est permissio casus in peccatum; et etiam quantum ad derelictionem a Deo prae aliis qui in peccatum labuntur. Quod enim duobus existentibus in peccato, unum relevet et perducat ad gloriam, alterum vero non relevet, sed sinat in peccato mori, ex sola eius voluntate dependet, et absque iustitiae praeiudicio; sicut si duo me offenderint aequaliter, et uni remittam offensionem, alteri vero non remittam, ex solo meo de-

pendere potest arbitrio, non sumque iniustus si uni misericorditer iniuriam remittam, in altero vero velim ordinem iustitiae servari.

Ad id quod *tertio loco,* inducitur contra exemplum: — *Dicitur primo,* quod supponit falsum; scilicet quod dicamus Deum ex solo libertatis arbitrio, nulla praesupposita culpa, hunc, puta Iudam, determinasse punire, et in extrema miseria ponere. Constat enim ex saepe dictis, hoc falsum esse. — *Dicitur secundo*, quod etiam in iis quae experentiam mali habent, non est iniustitia si ex iis qui suis malis operibus poenam aeternam merentur, huic aeternam poenam remittit, illum vero in aeterna miseria ponit. Nam illi suam misericordiam praeter iustitiae ordinem impendit, huic autem tribuit, quod sibi ex iustitia debetur.

CAPUT CLXII.

QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI.

Ex praedictis posset aliquis in hunc errorem cadere, quod Deus homines ad peccatum inducat; quoniam dictum est, Deum aliquos non convertere, sed eos in peccatis secundum eorum merita relinquere. Ideo, hoc removens S. Thomas ponit hanc

Conclusionem: **Quod Deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit.**

Et **arguit primo** sic: Impossibile est, quod Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine qui Deus est: Ergo etc. — Probatur *antecedens;* quia omne agens agit ad proprium finem, et sibi convenientem. — *Consequentia* vero; quia homines peccant per hoc, quod deviant a Deo, qui est ultimus finis.

Adverte, quod haec ratio procedit ex eo quod invenitur communiter in omnibus agentibus, quum enim unumquodque quaerat alia quodammodo ad se trahere sibi assimilando, vel convertendo ad suum finem; conveniens est ut Deus sua actione alia ad seipsum convertat, et consequenter nihil avertat a se.

Secundo. Peccatum est hominis malum, utpote contrarium bono eius proprio, quod est vivere secundum rationem: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia bonum est causa mali.

Adverte, quod quum Deus sit prima causa, sitque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alicuius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc, isto supposito tanquam manifesto, loquendo S. Thomas de causa-

litate Dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. Unde licet bonum sit causa mali per accidens, ut superius est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute: Bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se.

Tertio. Repugnat sapientiae, et bonitati humanae, quod aliquem peccare faciat: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia bonitas et sapientia hominis derivatur a bonitate et sapientia divina.

Quarto. Proximum agens peccati humani est voluntas: Ergo etc. — Probatur *consequentia;* quia peccatum omne ex aliquo defectu proximi agentis provenit, non autem ex influentia primi agentis, ut patet in claudicatione.

Confirmatur, auctoritate Eccli., XV, 12-21: *Non dicas: ille me implanavit; non enim necessarii sunt ei homines impii... Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.* — Et Iacob. I, 13: *Nemo, quum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est.*

Non obstat autem huic, quod Deus dicitur aliquos *obdurare,* vel *excaecare,* ut Exod., X, 1. Isai. VI, 10 et LXIII, 17, et ad Rom. I, 28: quia per haec nihil aliud intelligitur, quam quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod aliis quibusdam confert: quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasionibus peccati, et naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae Deus homini confert.

Circa hoc ultimum dictum, occurit **dubium**: Licet enim ex praecedentibus rationibus ostensum sit, quod Deus non est directe causa peccati; ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi, quod sit causa peccati indirecte. Is enim, qui potest praebere auxilium ad vitandum peccatum, et non praebet, videtur esse *indirecte* causa peccati.

Respondetur, quod *dupliciter* potest aliquid dici causa peccandi *indirecte: Uno modo,* ut dicatur illud causare per modum tantum non agentis ad oppositum, ut nihil aliud sit causare peccatum, quam non prohibere ipsum, aut non praebere auxilium contra peccatum; et sic non est inconveniens dicere, Deum esse causam peccati indirecte. *Alio modo,* per modum eius cui imputandum sit peccatum, ex eo quod non agit ad eius vitationem: et hoc modo Deus non est causa peccati indirecte, quia si non praebet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia et sapientia. Non gubernanti enim navem non imputatur navis submersio, nisi possit et debeat gubernare. Propter hoc dixit S. Thomas, quod Deus dicitur aliquos obdurare, quum aliquibus auxilia subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, aut scilicet secundum quod meretur actio hominis qua peccavit, aut secundum

quod debet actio divina quae iusta est. — De hoc vide S. Thomam, *1-2, quaest. 79, art. 4.* Quomodo autem Deus non sit causa peccati, habetur a Capreolo, *Secundo Sent., dist. 37*, et etiam superius, Cap. 71, est ostensum.

CAPUT CLXIII.

DE PRÆDESTINATIONE, REPROBATIONE ET ELECTIONE DIVINA.

Ex praedictis infert S. Thomas, quid sit praedestinatio, reprobatio, et electio divina. Et dicit **duo:**

Dicit enim **primo:** Quod cum omnia quae aguntur a Deo, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sint, necesse est praedictam hominum distinctionem (secundum scilicet quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero auxilio gratiae deserti, a fine decidunt) ab aeterno esse a Deo ordinatam. Unde secundum quod aliquos ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse, iuxta illud Ephes., I, 5: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum .. secundum propositum voluntatis suae.* Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam, scilicet finalem, non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse, iuxta id quod dicitur Malac., I, 2: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* — Ratione vero distinctionis ipsius secundum quod quosdam reprobavit, et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio, de qua ad Ephes., I. 4, dicitur: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* — Ex quo patet, istam esse partem divinae providentiae secundum quod homines ex divina providentia in ultimum finem ordinantur.

Advertendum primo, quod praedestinatio nominat rationem aliquorum in vitam aeternam ab aeterno in mente divina praeexistentem cum praescientia eventus. Propter hoc dicitur hic, quod secundum quod Deus aliquos ab aeterno praeordinavit, ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse.

Advertendum secundo, quod electio divina aliquorum respectu ultimi finis, attenditur secundum quod Deus vult eis bonum vitae

aeternae prae aliis, quibusdam scilicet reprobis, non volendo hoc bonum. Ideo hic dicitur, quod ratione huius distinctionis secundum quod aliquos reprobavit, aliquos vero praedestinavit, attenditur divina electio.

Advertendum tertio, quod ad divinam providentiam pertinet omnia in suos fines ordinare, et per consequens ordinare hominem in vitam aeternam: et quia eiusdem est ordinare aliqua in finem aliquem, et alia ab illo fine excludere, ideo ad divinam providentiam pertinet aliquos ad ultimum finem ordinare, alios vero ab illo excludere, permittendo illorum casum. Propter hoc dicitur hic, quod praedestinatio, reprobatio, et electio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem, quia videlicet ista pertinent ad hominis duntaxat ordinationem in ultimum finem, cum ad divinam providentiam ordo uniuscuiusque rei in quemcunque finem pertineat.

Dicit secundo: Quod ex eo quod dictum est, praedicta esse partem providentiae, sequuntur duo: *Primum* est, quod ex eisdem manifestum esse potest praedicta necessitatem non inducere, ex quibus superius est ostensum (*cap. 72*) divinam providentiam contingentiam a rebus non auferre. *Alterum* est, quod praedestinationem et electionem non habere causam ex aliquibus humanis meritis, potest esse manifestum, non solum quia gratia, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana; sed etiam ex hoc quod divinae voluntatis et providentiae, quae est prima causa eorum quae fiunt, nihil causa esse potest, licet effectum providentiae et praedestinationis unus possit alterius esse causa.

Quod etiam auctoritate Apostoli (Rom. XI, 35-36) **confirmatur,** dicentis: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in secula. Amen.*

Ad huius rei evidentiam considerandum est, quod *duo* in praedestinatione considerare possumus: scilicet *effectum* in praedestinato causatum, et ipsam *operationem* immanentem Dei praedestinantis. Effectus etiam talis *dupliciter* potest considerari, scilicet, *totaliter* et *partialiter.*

Prima ratio hic tacta procedit de totali effectu praedestinationis. Nam sub ipso totali effectu comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem: unde cum gratia hoc efficiat, constat quod est effectus praedestinationis; et ideo, cum omne meritum praecedat, sequitur ut merita non possint ipsius esse causa; et per consequens totalis effectus praedestinationis merita causa esse non possunt.

Secunda vero *ratio, dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* ut procedat de ipso actu Dei praedestinantis, ut videlicet sicut volitionis divinae et actus providendi nihil est causa, ita etiam neque praedestinationis sit aliqua causa, cum praedestinatio sit pars providentiae. *Alio modo*, ut etiam de totali effectu praedestinationis intelligatur, ut videlicet sicut primi effectus in rebus habent pro causa tantum divinam voluntatem, et divinam providentiam, ex quo sequitur, quod in rebus creatis nihil est causa omnium volitorum a Deo et provisorum, sed tantum divina bonitas; ita et totius effectus praedestinationis nihil sit causa, excepta divina bonitate. Istis autem non obstat, quod unus effectus partialis praedestinationis sit alterius effectus causa; sicut gloria est causa finalis gratiae, et gloriae gratia est causa meritoria, et aliquo modo materialis dispositio. Sicut omne quod disponit subiectum ad receptionem alicuius perfectionis ad materiae rationem reducitur. De iis pertractat S. Thomas, *Prima parte, quaest. 23.* Et *Verit. quaest. 6.* Et *Primo Sent. dist. 41.*

Advertendum autem, quum tria nominaverit S. Thomas, scilicet praedestinationem, reprobationem, et electionem, de duobus tantum, scilicet de praedestinatione et electione, inquit quod causam non habent, quoniam videlicet, non est eadem ratio de omnibus tribus: reprobationis enim, quantum ad eius effectum totalem, aliquid est causa, scilicet culpa, quod ut dictum est et declaratum, Cap. 161, in praedestinatione non invenitur.

Si autem *instetur* contra praedicta, ut instat Henricus, *Quolibeto 4,* et *5:* — **1°** Tum quia electio, praesupponit disparitatem eligendi a reprobando: — **2°** Tum quia iustitia semper est comes misericordiae: et sic videtur, quod omnes effectus divini proveniant ex iustitia, et consequenter, quod sit aliqua causa ex parte creaturae omnium effectuum divinorum:

Dicitur **ad primum,** quod *assumptum* est *falsum.* Potest enim voluntas divina ex iis quae paria esse intelliguntur, quantum in ipsis est, unum eligere ex sola arbitrii voluntate ad aliquid, ad quod aliud non eligit, licet forte electioni humanae praesupponatur inaequalitas eligendi a reprobando, inquantum necesse est voluntatem ab uno magis moveri, quam ab alio.

Ad secundum dicitur, quod in primis effectibus divinis iustitia non est comes misericordiae, quasi videlicet in illis producatur aliquid, quod alicui creaturae debitum sit: sed potest hoc modo iustitia esse, inquantum Deus facit id quod est suae sapientiae, et praeordinationi debitum. Hoc autem non arguit aliquid esse ex parte creaturae quod sit causa totalis effectus praedestinationis, propter quod videlicet Deus effectum huiusmodi in praedestinatis efficiat.

Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, superius, ubi de providentia agebatur, sunt pertractata.

EXPLICIUNT COMMENTARIA IN TERTIUM LIBRUM

DIVI THOMÆ DE AQUINO CONTRA GENTILES.

DOCTORIS IOACHIM SESTILI

IN CAPUT L ET LI

DISPUTATA QUAESTIO

DE

POSSIBILITATE DESIDERIOQUE

PRIMAE CAUSSAE SUBSTANTIAM

VIDENDI

QUOD OMNIS INTELLECTUS NATURALITER DESIDERAT DIVINAE SUBSTANTIAE VISIONEM.

(S. Thom. Cont. Gent. lib. III, cc. 50, 51, 57),
(I P., q. 12, a. 1. I–II, q. 3, a. 8. Comp. Theol. c. 104).

De gravi et praeclaro hoc argumento quod Christianae Philosophiae fastigium, atque ad S. Theologiam propaedeuticam quaestionem, merito diceres, superioribus annis disquisitionem edidimus (1); non temerario ausu Aquinatis mentem illustrandi, quum hac in re, luce clarissima de se fulgeat: sed potius animo cupientes, splendidam atque illimem Thomae doctrinam, ab obscuris vel impuris interpretationibus cernendi, quae temporum progressu ab aurea scholasticorum aetate recedentium, circum illam succrevere. Si difficilis enim visus est Angelici Doct., intellectus in hoc argumento, atque de eo facta est controversia, hoc non eius vitio, sed expositorum, contingit.

---

(1) De Naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. Theologica disquisitio Romae, typis A. et S. Festa 1896.

Qua de causa, ad praeiudicia de medio tollenda, sub duplici aspectu quaestionem universam tractavimus; videlicet: — Iuxta rei veritatem. Et iuxta mentem S. Thomae; quin tamen in priori parte aliquid dixerimus, quod non ex ipsius Thomae sententia fuisse, certissime retinuerimus. — At quoniam hoc fert humani ingenii conditio, nihil emergere in publicum posse, quod omnibus placeat, nec subito mentes a praeiudicatis opinionibus repurgare tam facile potest esse negotium; thesis nostra non omnibus placuit, et contrariae criticorum animadversiones in nostram disquisitionem motae, non defuerunt. Quod amore veritatis fortasse factum esse credimus, verentes quidam ne ex nostra conclusione supernaturalis ordinis iura minus tuta esse viderentur. Non considerantes autem, quod eo sensu quo a nobis vindicata est doctrina, et ad veterum restituta mentem, dum ex una parte stabilitur cognatio illa et realis habitudo intellectus ad primum intelligibile, quod est Deus, ens supernaturale, unde rationalistis et materialistis positive demonstratur possibilitas supernaturalis ordinis; ex alia vero, attenta inefficacia virium creatarum relate ad supereminentiam divini esse, ostenditur gratuita atque indebita supernaturalis elevatio ad intuitionem divinae essentiae.

Nos igitur, rursus edentes clarissima commentaria Fr. De Sylvestris, Ferrariensis nuncupati, super Quatuor S. Thomae libros contra Gentes, ubi S. Doctor in lib. III, splendidiorem de hac re habet doctrinam, et egregius Commentator ad ipsius mentem propius accedere, et Caietano praestare videtur (1); re adhuc maturius perpensa, quum ex dubio veritatem utique splendidius affulgere perspectum sit; ex ipsis criticorum dubitandi rationibus confirmandae et vindicandae thesis materiam desumimus, argumenta fideliter exponendo et refutando, ad instar disputatae quaestionis.

Hoc autem eodem conficiemus ordine quo nostra disquisitio disposita exstat: *Primo,* expediendo difficultates quae adversus rei veritatem motae sunt: *Secundo,* quae adversus expositionem mentis S. Doctoris. — Haec vero praecedere existimamus collationem doctrinae S. Thomae in sua integritate ut exstat in toto Cap. 50, lib. III, et in principio Cap. 51, et in Summa Theologica, P. I, q. 12, a. 1, et I–II, q. 3, a. 8; et de Veritate, q. 8, a. 1; et in Compendio Theologiae Cap. 104. — Quibus postea succedit synthesis nostrae conclusionis.

---

(1) De Caietani opinione, quam refutat Ferrariensis in cap. 51, lib. III, late disseruimus in cit. nostra disquisitione cap. III. Caietanus enim, licet doctissimus et princeps S. Thomae interpres, tamen hac in re videtur apertissime a S. Thoma discedere, et certe primus in quaestionem dubium injecit.

I°. Sit itaque textuum et rationum S. Thomae collatio.

Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium.

« *Non potest autem esse, quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.*

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quae imperfecta illius rei est notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam plene, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam eius non cognoscamus: unde et praecipuum in cognitione alicuius rei, est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item, Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde et homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes. Non quie-

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

«Respondeo dicendum quod cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol qui est maxime visibilis videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. — Hoc igitur attendentes quidam posuerunt, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim *ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo.* — Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum prin-

scit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum, quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit *naturale desiderium* in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc, Sicut se habet quaestio *propter quid,* ad quaestionem *quia* est aliquid: puta quia luna eclipsatur: et similiter quaestio *quia est,* quaerit medium ad demonstrandum *an est,* secundum doctrinam traditam in secundo Posteriorum. Videmus autem, quod videntes naturaliter *quia est* aliquid, scire desiderant *quid est* ipsum: quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur *naturale* sciendi *desiderium* in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum *quia est.*

Amplius, Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest: quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere; unde qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere: et similiter in numeris: et haec est ratio infinitae additionis in numeris, et lineis mathematicis. Altitudo autem et cipium attingit. — Similiter etiam *est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae, pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae,* unde simpliciter concedendum est quod beati, Dei essentiam videant. (I, P. q. 12, a. 1). »

Utrum Beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae.

« Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est *quod quid est,* idest essentia rei, ut dicitur in III de Anima *(tex. 26)*: unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis, cognoscat essentiam alicuius

virtus est finita cuiuslibet substantiae creatae. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc *naturali desiderio* tendit ad intelligendum substantiam, quae est altitudinis infinitae, ut in Primo libro ostensum est de substantia divina.

Praeterea, Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum: ita inest eis naturale desiderium ignorantiam, seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est, cognoscunt praedicto cognitionis modo substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur *naturale* ipsorum *desiderium ad intelligendam divinam substantiam*.

Item, Quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit ad finem: unde videmus, quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni, quam noster intellectus, intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem quantumcumque sciamus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa *quid est*, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa *an sit;* et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa, *quid est;* et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphysicae. Puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendam essentiam causae. *Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicuius effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus: ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.* Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad obiectum, in quo solo, beatitudo hominis consistit. (I-II, q. 3, a. 8). »

Deum esse, et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc *desideramus Deum per essentiam suam cognoscere*. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta, eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur, quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc eorum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam. In quo etiam satis apparet, quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur sicut desiderium intelligendae veritatis, omnia namque desideria nostra vel delectationis vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: *desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit*. (Cont. Gent. lib. III, cap. 50). »

« Cum autem *impossibile* sit *naturale desiderium esse inane*, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod *naturaliter omnes mentes desiderant*;

« Cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis, in nobilissima visione intellectus consistat: nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti... Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo eius non esset ipse Deus sed aliquid sub Deo; quod esse non potest: quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium. Ipse autem Deus omnes creaturas rationales immediate condidit, ut fides nostra tenet. (De Verit. q. 8, a. 1). »

« Tale est in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam; et in quacumque re, cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. *Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per*

necesse est dicere quod possibile est substantia Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et animabus nostris.(Cont. Gent. lib. III,cap.51).

eius essentiam. Prima autem causa Deus est. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre. » (Comp. Theol. c. 104).

II°. Synthesis autem nostrae conclusionis qua reposuimus quaerenti: « *An sit, et quanta sit naturalis capacitas et motus, sive appetitus animae rationalis in visionem Dei per essentiam;* ita se habet:

« In anima intelligenti, *nulla* est *naturalis exigentia intuendi divinam essentiam,* caeteràque dona supernaturalia possidendi: *est* tamen *naturalis capacitas,* et positiva *non repugnantia* ad ipsam visionem, cuius veluti signum, et possibilitatis fundamentum in natura, ad recipienda illa dona sub actione supernaturali Dei elevantis, est *appetitus naturalis* sive *innatus, absolutae perfectaeque Beatitudinis;* qui appetitus *non est explicitus divinae visionis, nec per modum naturae ponderis,* sed *implicitus* sub quadam communi obiectiva ratione entis, veri, et boni intellectui manifestata cuius rationis reale fundamentum est ipsa realitas infinita Dei: et inest etiam *appetitus elicitus* (idest, *electivus*); *explicitus* quidem, sed *non bene distinctus,* quia *explicatus,* sub cognitione naturali Dei, *per ea quae facta sunt,* non vero per omnes bonitatis suae rationes, ut in se est, *manifestati. Uterque* tamen *appetitus absque divina gratia interius elevante, illuminante, movente atque auxiliante, inefficax et insufficiens est; nullo pacto conferens, neque per modum impetrationis, neque per modum meriti, ad salutem aeternam consequendam,* quia alterius plane ordinis, atque ab eminentissimo illo fine distincti. »

Asserta igitur *capacitate,* et negata *exigentia* ac *sufficientia* naturae ad supernaturalia bona, et potissime ad visionem intuitivam Dei, iuxta sensum a nobis declaratum et demonstratum in cit., disquisitione, ad difficultates solvendas devenimus.

I.

Obiicitur: — Visio intuitiva Dei est *ens supernaturale quoad substantiam:* Ergo purae rationi ignota et indemonstrabilis: Ergo neque est naturaliter appetibilis. Ignoti enim nulla cupido.

Respondeo: — Dicendum quod considerare oportet ens supernaturale uti est in se, ex parte sui, seu *ontologice*; et prout est in intellectu cognoscentis, seu *logice*: et hoc iterum vel ut est *distincte* cognitum per praedicata sibi propria et quasi per specificam eius rationem; et prout est *confuse* cognitum per praedicata communia et analogica. — Aliud est enim apprehendere rationem Dei intuitive visi secundum ea quae sunt intima et secreta divinitatis; et aliud est apprehendere rationem intuitionis puri intelligibilis et primae causae ut sic, per hoc quod discriminatur a visione abstractiva.

1. Ad hoc enim considerandum est, quod ad constituendam distinctam rationem entis supernaturalis ut cogniti, non sufficit quod habeatur pro obiecto sive termino ens in se et *ontologice* supernaturale, sed simul requiritur, ut proponatur intellectui sub ratione seu modo supernaturali; h, e. modo proprio illius excellentissimae substantiae ut transcendit virtutem creati intellectus, ideoque viribus eius indebitum: Requiritur enim quod modus proprius exstandi supernaturalis ontologici, obiiciatur positive intellectui cognoscentis, et ita modus cognoscentis ponatur in ipso ordine cum modo exstandi obiecti cogniti. Omnis enim cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: et perfectio cognitionis ex parte *cogniti* attenditur secundum *medium;* ex parte *cognoscentis* secundum *potentiam* vel habitum. Obiecta enim non specificant potentiam et actum, nisi in quantum constituuntur formalia principia operationis per suas species aut per seipsa. Unde sequitur, quod idem obiectum potest terminare diversas cognitiones gradu specifico differentes, quod importat diversam obiecti cognitionem formalem, quamvis idem sit obiectum materiale. Ut patet in diversitate cognitionis intellectus humani, angelici et divini, circa idem obiectum,

2. Non repugnat igitur quod de ente supernaturali *quoad substantiam,* ut est in se et *ontologice,* possit haberi aliqualis cognitio naturalis, per praedicata, quae licet essentialia sint, non sunt tamen ita distincta

et propria, ut dicatur formaliter modo supernaturali et specifico cognitum. — Quo tantum pressiori sensu intelligitur, quod supernaturale quoad substantiam, nedum exsistens, sed nec possibile ante fidei revelationem demonstrari potest.

3. Sic ergo, ipse Deus et quaelibet perfectio tum absoluta tum relativa, quae in eo est, ontologice et substantialiter supernaturalis est, mysterium profundissimum et ineffabile, eo ipso quod ex suis intrinsecis est actus purus, ens infinitum, principium quod simpliciter est, a quo natura pendet universa atque essentialiter subiicitur. At, licet ratione simplicissimae unitatis non sit distinguere formaliter naturale et supernaturale in ipso; tamen propter multiplices rationes quae in ipso perfectionaliter et virtualiter includuntur, pro diverso modo suae imitabilitatis ad extra, potest ita apprehendi sub una ratione, abstractione facta ab alia, vel etiam alia prorsus ignorata, ut non sit sub una ratione supernaturalis quoad cognoscibilitatem, sub alia vero sit. Et hoc, quatenus sub una ratione manifestatur modo qui est necessario connexus cum causalitate et virtute creativa; sub altera vero, modo creaturae indebito, ipsi soli divino enti proprio, quasi ad specificam eius differentiam pertinente, et superexcedente vires atque exigentias creaturae universae.

4. Et revera, supernaturalia quoad substantiam in se et ontologice, non minus sunt in Deitate attributa communia, sed essentialia, potentiae, sapientiae, amoris infiniti, quam propria divinarum Personarum, ut sunt Paternitas, Filiatio, et Spiratio, quibus ipsae distinguuntur Personae, et quibus, Trinitate per fidem cognita, illa attributa communia, propter similitudinem ad Personarum propria, eis appropriantur. Quamvis *primo modo* illa attributa terminent cognitionem naturalem de Deo, per ea quae facta sunt, *secundo* autem *modo,* prout dicunt Virtutem ingenitam in Patre, Sapientiam genitam in Filio, Amorem spiratum in Spiritu Sancto, terminant cognitionem supernaturalem fidei. Sub qua formali et praecisa ratione, Deus nobis obiicitur ut in se est ens supernaturale, seu tale manifestatur in esse *ontologico* et *logico;* quia sub hoc distinctiori cognoscendi modo aliquid de divina infinita perfectione subsistente ita secretum, ita reconditum, menti panditur, per quod mens ipsum Deum positive cognoscit ut aliquid infinite superexcedens modum exstandi creaturae, nihilque commune cum ipsa habens. — Quae essentialis indoles supernaturalis *quoad substantiam,* relate ad cognitionem, in Deo considerata, quasi in ratione typica omnis supernaturalitatis,

appropriancda est omni divinae participationi in creaturis, quae ad illum ordinem bonorum pertineat, ita Dei propria, ut nemini iure creationis debeantur.

5. Igitur, relate ad illam entitatem quae est intuitio divinae essentiae, prout menti repraesentari potest, *distinguendus* est modus quo proponitur *per fidem,* a modo quo proponitur *per naturalem rationem.* Et hoc tum ex parte *obiecti* sive termini, tum ex parte *subiecti* sive principii vitalis.

Per fidem, ex parte *obiecti* proponitur ut visio Dei Unius et Trini, uti est in se, seu proponitur sub ea formali positiva ratione, qua Deus manifestatur, ut diximus, ens supernaturale in esse *ontologico* et *logico,* auctor, nempe, mysteriorum gratiae et gloriae, Trinus, Incarnatus, Redemptor, etc. — Ex parte vero *subiecti* proponitur ut actus vitalis, supernaturaliter elevatus, mediante lumine gloriae, ut merces et corona meritorum ex gratia, forma deifica propria filiorum in conformitate et coaereditate Filii Dei naturalis communicata. — Quae simul iuncta ex parte obiecti et subiecti, efficiunt ideam propriam et distinctam visionis intuitivae; per praedicata propria et quidditativa. Et sub hisce terminis revera non potest cognosci nec demonstrari possibilis, neque est naturaliter appetibilis.

6. Per rationem naturalem vero, proponitur ex parte *obiecti,* sub ea ratione qua ens supernaturale in se et *ontologice,* manifestatur tantum per communia, ut purus actus creativus, prima causa, primum intelligibile, et appetibile, totius intellectualis illuminationis, et omnis boni principium efficiens et movens; non vero manifestatur sub pleniori bonitatis suae, ut in se est, conceptu, Unus et Trinus: — Ex parte vero *subiecti* cognoscitur ut actus intellectus intuentis primum intelligibile et primam causam, atque ut coniunctio immediata cum primo appetibili; perfectio maxima possibilis, quae cogitari potest in substantia intelligenti et volenti. (1)

(1) Ideam possibilem de intuitione Dei sub ratione primi intelligibilis et primi appetibilis, primae causae moventis et actus puri, prae intellectu creato, videtur adumbrasse ipse Aristoteles, XII, Metaph., cap. 7: Nam, secundum id quod S. Thomas exponit, lect. 8, posuit ibi Philosophus, *primum mobile,* seu substantiam separatam quae movet coelum, felicitatem habere optimam et delectabilissimam, quia movetur ad perpetuo intelligendum et amandum *primum movens,* qui est primum intelligibile et appetibile; et movet coelum ut diffundat atque explicet in

7. Qui conceptus, licet non sit per notas absolute distinctas entitatis supernaturalis ut sic, nec ita comprehensivus ut habetur per fidem: — quidditatem enim illius actus, seu modum essentialem et beatificum quo Deus per se coniungitur ut summum verum et bonum creaturae, eique se donat ut *merces magna*, et intellectus immediate intuetur mysterium ineffabile Trini Numinis, ratio non valet cognoscere. — Est tamen sufficienter *clarus* et *relative distinctus* per notas essentiales, quibus visio intuitiva Dei sufficienter innotescit et discriminatur a simplici cognitione abstractiva. Ex apprehensione enim terminorum cognoscitur, quod sit praesentia Dei in intellectu, secundum suam realem existentiam, absque alio medio obiectivo cognito. Nam ex cognitione sensibilium, ex qua haberi potest aliqualis idea intuitionis, intellectus apprehendit quid sit intelligibilium cognitio; ex cognitione autem divinorum effectuum, ad Dei exsistentiam assurgit, et naturaliter cognoscit Deum esse primum intel-

---

universa natura perfectionem atque pulchritudinem quam contemplatur atque amat in primo movente Deo. — Hanc autem contemplationem habet primum mobile (iuxta Aristotelem) per hoc quod fit intelligens actu ex contactu quodam cum ipso primo intelligibili et appetibili, subsistente, et non per aliquam speciem vel similitudinem. — Hoc autem profecto, adumbrat conceptum intuitivae visionis essentiae primi moventis et primae causae: Nam: 1. Contactus hic, supponit quod sit in ratione *obiecti* cogniti, per ipsum enim, substantia separata fit actu intelligens et aliquo modo unum cum ipso primo intelligibili, qui ut intelligibile movet mobile primum ad operandum. En Aristotelis verba: « Seipsum intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit. Susceptivum enim intelligibilis et substantiae *(h. e. quod quid est)* intellectus est, operatur autem habens (h. e. *intellectio inquantum attingit quod quid est primi moventis intelligibilis)*. Quare istud (h. e. *actus intellectionis quo intelligit intelligibilem substantiam)* magis quam illud est id divinum quod intellectus videtur habere; et speculatio optimum et maxime delectabile est. » — 2. In hoc contactu intelligentis cum intelligibili, excluditur species intelligibilis vel similitudo, et ponitur unio cum ipsa substantia intelligibili per se: Nam ut declarat S. Thomas, loc, cit. « Talis est comparatio primi mobilis (in hac sententia Aristotelis) ad illam primam intelligibilem substantiam moventem, qualis est secundum Platonicos comparatio intellectus nostri ad species intelligibiles separatas secundum quarum contactum et participationem fit intellectus actu: » Sed Plato ponebat quod intellectus noster fit intelligens actu per hoc quod immediate attingit ad species separatas per se subsistentes, in oppositione ad sententiam Aristotelis, qui ponebat species intelligibiles in intellectu possibili receptas. Ergo Aristoteles ponit in intellectu primi mobilis contemplantis primum movens, ipsam substantiam

ligibile et appetibile, primum movens, prima causa totius entis; et cum naturaliter intellectualis natura facta sit ad realitatem cognoscendam, et nihil cadit sub apprehensione eius nisi prout stat sub ratione veri et entis, naturaliter excitatur desiderium, Deum ipsum cognoscendi, perfectiori modo ea cognitione, qua per effectus sive sensibiles sive intelligibiles cognosci potest, quod affert desiderium intuendi divinam essentiam. — Et hoc ex ipsa essentiali perfectione divini esse: nam cum effectus Dei nunquam possint aequare naturam causae, qualiscumque cognitio quantumvis perfectior quae haberi possit per effectus, non differt ab intuitiva solo gradu perfectionis, sed differt sicut videre et non videre. – Et hinc, vi facti psycologici, persentit animus desiderium illud in divinam realitatem terminari, nec totaliter et simpliciter quiescere, quousque ipsam assequatur. Unde, vî ipsius facti, iudicium possibilitatis intuendi divinam essentiam emergit, quia naturae desiderium

primi moventis Dei supplere vices speciei intelligibilis. Quod nos dicimus visionem intuitivam Dei in creatura intelligenti. — Ex qua Aristotelica doctrina, ad explicandum quomodo Deus per essentiam videatur, non dubie desumpsit Aquinas, principium, quod: cum intellectus perfectio sit verum; intelligibile subsistens ut forma tantum in genere intelligibilium, quod nempe sit sua veritas et non participata veritas, potest facere intellectum in actu per se ipsum; et supplere vices speciei intelligibilis; ita ut intellectus comparetur ad ipsam formam subsistentem separatam sicut potentia ad actum, eo proportionali modo quo intellectus possibilis est in potentia ad species intelligibiles quae ipsum faciunt actu per intellectum agentem sibi coniunctum (Cf. C. G. III, Cap. 51). — Quod autem hoc primum movens, in sententia Aristotelis sit ipse Deus pura forma intelligibilis subsistens, patet: dixerat enim quod sit *immobile existens, actu ens, principium necessarium, quod simpliciter est, a quo principio tum coelum tum natura dependet, actus purus, energia, vita, optimum, aeternum* (h. e. ens ontologice supernaturale).

Ad quam ipsam Aristotelis theoriam respexisse videtur Poëta Theologus, quando cecinit in XXX cant. Parad. v, 106, quod lumen gloriae quo beati Deum vident, reflectitur in primum mobile, unde accipit vitam et virtutem coelos movendi:

« Fassi di raggio tutta sua parvenza
Riflesso al sommo del mobile primo,
Che prende quindi vivere e potenza. »

Per quod forte delineare intellexit quandam harmoniam inter ordinem naturalem et supernaturalem a quo natura universa dependet. Quod tamen aliquibus visum est inexplicabile dictu, et nimis peregrinum. — Cf., etiam August., Niphus Phil. Suess., in Arist., Metaph. l. XII: et Silvester Maurus in Aristot. loc. cit.

non potest esse omnino frustra, seu debet terminari ad aliquid saltem possibile. Atqui haec omnia elementa simul, praestant cognitionem analogicam illius entitatis supernaturalis, quae est visio Dei per essentiam: Ergo etc.

8. Et hic opportune valde notandum est discrimen inter unam et alteram cognitionem entis supernaturalis *quoad substantiam:* Mysterii videlicet, Trinitatis aut Incarnationis; et visio Dei per essentiam: et hoc ex ipsa intrinseca differentia obiectorum relate ad intellectum cognoscentis. — Mysterium enim Trinitatis cum sit operatio vitalis ita propria et intima Deitatis *ad intra,* uti talis nullo modo refertur ad operationes Dei *ad extra,* ita ut possint percipi vel demonstrari ex divina causalitate possibiles, ante quamcunque fidei revelationem, propriae Personarum relationes; cum virtus creativa sit communis toti Trinitati, et simplicissimae unitatis idea, quam de Deo ratio valet efformare, excludat potius, quam cogat admittere Personarum distinctionem. Uno verbo, Trinitatis essentia nec analogice et in communi cognosci potest; quia illa praedicatio: *Deus Trinus et Unus:* excedit simpliciter prima demonstrationis principia, quae sunt quasi instrumenta intellectus, cuius lumine in nobis ratio viget naturalis; ita ut etiam posita cognitione fidei, licet aliqualis analogica mysterii illustratio dari possit, et proferri argumenta, quibus saltem, repugnantiam demonstrari non posse, ostenditur; argumenta tamen positiva ad demonstrationem existentiae vel saltem possibilitatis mysterii, nunquam dari possunt. — Idem dicendum est de altera praedicatione: *Deus Incarnatus:* quia licet dicat aliquo modo operationem *ad extra,* est tamen substantialiter diversa ab operationibus communibus divinae essentiae: terminus enim substantialis Incarnationis est proprius Personae Verbi, non vero divinae essentiae, ut est commune principium operationum *ad extra.*

9. In hac praedicatione vero: *Visio Dei per essentiam: intuitio primi intelligibilis et appetibilis: visio primae causae:* non est ita. Nam apprehensio huius visionis ut possibilis, eiusque desiderium, innascitur ex cognitione eorum *quae facta sunt:* h. e. ex cognitione eorum quae naturaliter coniunguntur cum ente supernaturali. Et revera, naturaliter desiderare visionem divinae essentiae, ut est prima causa, idem est ac desiderare intuitum divinae essentiae, ut est divinus intellectus, idea, et forma exemplaris totius esse; id est, divina essentia quatenus est a Deo intellecta iuxta imitabilitatem sui *ad extra:* Et hoc fit, quia ratio apprehendit quod terminus adaequatus desiderii naturalis sciendi

non potest esse nisi Verum per seipsum, et proinde cognitio causae altissimae, quae omnes rerum ideales rationes eminenter et virtualiter praehabet. Proindeque illa praedicatio in communi et imperfecte accepta, praecisione facta ab eo quod sit visio mysterii Dei unius et Trini, ut formaliter est auctor supernaturalis ordinis in creatura; de se non excedit medium naturalis demonstrationis: devenimus enim ad hanc cognitionem ex notitia Dei ut est essentia creatrix.

10. Devenimus, inquam, ad hanc naturalem cognitionem isto medio; quin tamen per hoc praepostere intelligendum sit, quod Deus realiter est obiectum beatificum, ut essentia tantum creatrix, *sensu exclusivo* (1). Nam doctrina catholica est, quod in supernaturali beatitudine, *videbimus eum sicut est, nude et clare;* unde obiectum primarium illius intuitionis est essentia Dei ut est esse absolutum in trina subsistentia; et non tantum secundum esse relativum ad creaturas: et hoc ratione illius simplicissimae unitatis, et ratione illius beatissimae visionis in qua Deus se revelat ut Pater et amicus, qui propria et secretissima manifestat et donat filio et amico.

11. Ex quibus ulterius confirmatur, quod dictum est: scilicet, quod licet haec praedicatio: *Visio primae causae:* sit communis et imperfecta, nec ita proprie et absolute distincta, ut illa quae habetur per fidem, essentialis tamen est relate ad hanc entitatem apprehendendam, quae est intuitio divinae essentiae, — nam: « Visio qua Deus videtur ut est rerum species, praesupponit illam, ut est in se essentia quaedam, secundum quod est obiectum beatitudinis. » (S. Th. de verit. q. 12, a. 6), — et una ratio alteram necessario complectitur; ita ut si perfectior fidei conceptus removeatur vel circumscribatur per intellectum, etiam conceptus communis et imperfectus, antea per rationem naturalem formatus, evanescit: Dum e converso, si circumscribatur per intellectum praedicatio Trinitatis in deitate, adhuc remanent praedicata communia et essentialia per quae naturaliter devenimus in Dei cognitionem; quod profecto demonstrat ideam mysterii Trinitatis, (atque idem dicendum de mysterio Incarnationis) non eodem modo se habere ex parte intellectus cognoscentis, ac ideam divinae visionis, et hoc ex parte medii obiectivi: sci-

---

(1) Hoc sensu merito damnata exstat Rosminiana propositio XXXVIII, quae ita legitur: *Deus est obiectum visionis beatificae, imquantum est auctor operum ad extra.*

licet, mysterium Trinitatis et Incarnationis nullo modo copulantur cum medio naturalis cognitionis, nequidem per praedicata communia; idea vero distincta intuitionis divinae essentiae, quantum ad eius substantiam, ex natura rei coniungitur cum suis praedicatis communibus. (1) Ergo ista praedicatio est essentialis, et naturaliter cognoscitur per aliquid essentiale ad ipsam pertinens.

12. Unde, ad veteris scholae sensum hac revocata cognitione, dicendum est, quod sit cognitio *quia est* vel *esse potest*, non *quid est*. Peripatetico enim more, dicitur cognitio *quia est*, cognitio per communia quando de re non habetur cognitio perfecta, usque ad ultimas differentias: cognitio vero *quid est*, quando habetur. Licet, nisi fiat vis in verbo, dici possit etiam, quod habetur cognitio quid est *imperfecta*, quatenus illa praedicata licet communia, sunt substantialia et pertinent ad quaestionem *quid est*.

13. Sic ergo; ex omnibus hactenus dictis relate ad primam difficultatem, et hisce terminis re inclusa, quando dicitur: Visio intuitiva Dei est entitas supernaturalis quoad substantiam. Ergo impossibile est eam cognoscere et positive demonstrare; idem valet ac si dicatur: Deus uti est in se, est ens supernaturale: Ergo est impossibilis omnis demonstratio eius existentiae, et extra et supra ambitum humanae rationis. Ad hoc enim S. Thomas responderet: « Cum dicitur nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod obiectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster potest aliqua cognoscere quae sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei: sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suae virtutis. » (1-2, q. 109, a. 3. ad 2).

(1) Hoc ita intelligendum est, quod licet in Deitate unitas. simplicitas. infinitas, a parte rei sint una identica substantia cum Trinitate Personarum; tamen ex parte intellectus est alia et alia ratio, ita ut una potest sine alia intelligi, et Deitatis essentia quadamtenus cognosci potest absque Trinitate Personarum. Sed quoad essentiam huius actus, qui est visio Dei, ut actus est, tam in re quam in intellectu idem est visio intuitiva primae causae, actus puri, primi intelligibilis, per suam substantiam, et visio Dei *sicuti est, facie ad faciem nude et clare,* ut proponitur a fide; ita ut non potest per intellectum circumscribi ratio videndi Deum *sicuti est*, et ratio visionis intuitivae primae causae remanere. Et hoc dico quoad rationem essentialem huius actus; nam ex parte obiecti potest circumscribi illa nota distinctior et differentialis quae est visio Dei Trini, uti diximus.

14. Remanet igitur, quod in nostra disquisitione fusiori calamo disputavimus, quod scilicet, ad conceptum analogicum intuitivae visionis, sub ratione intuitionis actus puri et primae causae praestandum, sufficit naturalis cognitio quae habetur divinorum effectuum naturalium tum sensibilium tum intelligibilium. — Ideoque etiam prorsus *negamus*, quod intellectus quia naturaliter non cognoscit de Deo uti est in se, non habeat naturale desiderium, illum sic intuendi; sufficit enim cognoscere eius existentiam. « Amor, ita S. Thomas, oportet quod sit cogniti et visi *aliqualiter*, scilicet non *cogniti et visi in se*, unde illud quod cognoscitur in alio, potest in se ipso amari » (3. Sent. dist. 23, q. 3, a. 1, ad 2). Nam desiderium est motus affectivus et impulsio animi in rem cognitam absentem. Unde nos diximus et dicimus, quod ex hoc ipso, quod divina essentia uti est in se remanet ignota, et tamen naturaliter cognoscitur existens, quo perfectius abstractive cognoscitur, magis acuitur desiderium ipsam intuendi; atque immortalis animus a felicitate naturali et imperfecta, quae in cognitione abstractiva Dei sita est, naturaliter assurgit ad intuitivam desiderandam, quae est felicitas entitative supernaturalis, et cuius prior est tantum participatio atque analogica imago. — *Falsum* igitur *consequens* deductum ex eo quod dicitur: *ignoti nulla cupido* (Cf. nost. disq. in resp. ad 6, p. 167).

II.

Obiicitur. — Per purae rationis principia, processus ad demonstrandam possibilitatem intuitivae visionis Dei non videtur sufficiens. Nam ex universalitate obiecti intellectus, quod est ens et *quod quid est*, non potest demonstrari quod in anima sit capacitas cognoscendi Deum tali modo determinato, qui est visio intuitiva; licet possit demonstrari quod sit possibilis aliquis modus cognoscendi Deum. Remanet igitur semper demonstrandum, quod sic cognoscere Deum sit possibile.

Respondeo : — Dicendum prae primis est, quod hac in re cuius demonstratio tota pendet ab analysi intellectualis luminis eiusque directionis erga infinitum, ab aliqua altiori luce quae sensibilem experientiam excedit, sunt repetenda principia ad probandum; ab ordine scilicet psycologico, ideali et metaphysico. Ideoque, licet sub isto lumine, rationes menti luceant quae valorem obiectivum et realem habent, ex his tamen minime exigenda est geometrica demonstratio, quod temeritatem saperet;

et hoc vitium merito reprehendit doctissimus Melchior Canus, *(De locis Theol.,* lib. XII, cap. 13) in Scoto (4, d. 43, q. 2), Ianduno (3, de ani. q. 5 et 29) et Caietano (Epist. ad Rom. c. 9); qui licet magno ingenio viri, putarunt animae immortalitatem non esse veritatem demonstratam, sed tantum creditam. (1) Si igitur ad sobrietatem sapere velimus, et rei natura, de qua disseritur, attente perpendatur, ab homine ad disciplinae legem bene informato, demonstrativas esse rationes a nobis allatas, fatendum est. « Est enim hominis probe instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem desiderari, quantam rei ipsius natura recipit. » (Arist. I. Ethic. c. 3). Et certe, stultum esset aequalem in omnibus certitudinem et evidentiam exigere; in naturalibus quippe disciplinis minor est quam in mathematicis, et in moralibus minor etiam quam in naturalibus. Huc accedit, quod agitur de habitudine finiti ad infinitum speculanda, in quo semper aliquid obscurum manet, ex intrinseco terminorum infinito discrimine. Et quid mirum, si etiam de iis quae sub experientia cadunt, perfectam habitudinum rationem ignoramus? Ut patet in relatione moventis et moti, lucis et aëris, aliaque huiusmodi.

Quoniam autem proposita difficultas negat rationi naturali vim demonstrandi possibilitatem, et rationem addit; nos prius reponendum esse censuimus ad id quod respicit possibilitatem in se, postea ad rationem additam

(1) Et nota, quod licet immortalitas animi pertineat ad ordinem simpliciter naturalem et creaturae intellectivae debitum, Visio autem Dei pertineat ad ordinem simpliciter supernaturalem, et indebitum; tamen non parum adest analogiae inter valorem obiectivum argumentorum ad ostendendam capacitatem atque appetitum et exinde possibilitatem naturae intelligentis ad visionem Dei; et immortalitatis exigentiam. Nam pro immortalitate probanda, potissima sunt argumenta, quod in anima luceat veritatis idea, aeternitatis, immutabilitatis, atque esse perpetuum naturaliter apprehendat et appetat: quae omnia simul constituunt directionem eius ad immortalia et sempiterna, quae a corpore et sensibus non dependent ad subsistendum, unde licet concludere, quod et ipsa immortalis sit, quia ab immortalium ordine non extranea. — Attente igitur conspicienti argumentorum naturam, et praesertim illud naturalis appetitus, si valor obiectivus et demonstrativus negetur argumentis a nobis allatis in nostra disquisitione pro capacitate et possibilitate adstruenda divinae visionis; eodem iure negatur valor argumentis pro immortalitatis exigentia demonstranda. Differentia solummodo est, quod attenta diversitate intrinseca obiectorum, priora argumenta in re nostra, concludunt solummodo pro capacitate et possibilitate; posteriora vero, pro exigentia et actuali existentia.

1. Considerandum, quod in nostra thesi non agitur de aliquo necessario, vel de *exigentia* aliqua stabilienda in natura, vel de facto demonstrando; factum enim Visionis intuitivae pertinet ad liberalissimum Dei donum, quod a simplici et gratiosa Dei voluntate pendet; sed *capacitas* tantummodo in intelligenti natura demonstranda est; ideoque conceptus a pura ratione informatus, *directe* respicit *realitatem obiectivam essentiae,* non *realitatem obiectivam actualis exsistentiae:* Et hinc sufficit conceptus *possibilitatis intrinsecae,* in ordine metaphysico seu obiectivo et ontologico. Sufficit enim quod demonstretur convenientia idearum secundum se, per hoc quod non repugnant. — Quo demonstrato, sequitur aliqualis cognitio *possibilitatis extrinsecae,* seu aptitudinis ad existendum ex tali virtute. Quae aptitudo *primario* fundatur in omnipotenti virtute Dei, *apud quem non est impossibile omne verbum;* h. e. omne quod habet rationem entis, seu exsistendi capacitatem: *secundario* autem in virtute activa et passiva intellectus et voluntatis, ut facultates concipiuntur totaliter Deo subiectae atque *obedientes,* et quarum obiectum adaequatum est verum et bonum separatum a quocumque principio limitante, quod fundatur ac stabilitur in ipsa divina realitate.

2. Et revera, si spiritualis haec natura quae actu finita est et limitata, potentialiter autem infinita, totaliter concipiatur subiecta vi divinae omnipotentiae ita ut simul agere possint, haec ut causa potior, illa ut subordinata; proindeque actus vitalis creatae facultatis non solum pendeat ab ipsius efficacia, sed et ab efficacia Dei moventis atque elevantis in ordine ad Verum et Bonum exsistens uti est in se; eo pacto ut ille actus vitalis, pro diversa ratione causae, totus sit a Deo movente, et totus ab intellectu illuminato et moto; iam sufficientia habentur elementa *purae rationis ad claram ideam,* quantum sat est, *in communi* informandam de intellectionis actu qui sit ontologice perfectior omni actu viribus tantum naturae elicito, cuius proinde terminus possibilis, etiam *extrinsece,* sit ipsa divina essentia. Quin requiratur distinctior conceptus de actione Dei supernaturaliter moventis per gloriae lumen, caeteraque huiusmodi, quae per solam fidei revelationem cognoscimus.

3. Elementa dixi *purae rationis.* — Quid prohibet enim, rationem agnoscere quod absoluta perfectio intellectus ut sic, est in contemplatione intuitiva actus puri et ipsius substantiae intelligibilis? Nam intelligere est actus perfecti, et intellectio delectabilis est, maxima ergo intellectio per intellectionem maximi obiecti maxime delectabilis est, et absoluta perfectio. Hoc cognovit Aristoteles quando dixit[1]: « Ipsa intel-

lectio secundum se, eius est quod secundum se optimum est. » (Metaph. XII, cap, 7). — Quid prohibet insuper agnoscere, quod Deus in sua infinita realitate est primum intelligibile et primum appetibile; et quod cum sit pura forma in genere intelligibilium et sua veritas, potest per se immediate perficere intellectum naturaliter factum ad verum, ipsi suam veritatem nude ostendendo? Et quod cum sit primum movens intellectus, ipsum applicans ad intelligendum per illuminationem entis, veri et boni; potest in eadem ratione illius adaequati obiecti ipsum elevare et applicare ad intuendam realitatem ipsam veri et boni in se et non in imagine tantum contemplati? Virtus enim eius infinita quae omnia sibi subiicit, non tenetur necessario ad hunc potius vel illum ordinem. — Ex parte autem vitalis energiae intellectus et voluntatis, quid prohibet rationem agnoscere infinitatem obiectivam ad omne verum et omne bonum; ideoque simul recognoscere capacitatem in ipso spiritu intelligenti recipiendi a Deo quidquid in amplitudine veri et boni, finito modo communicari potest?

4. Sic ergo, in hisce habentur elementa potissima ad possibilitatem divinae visionis evincendam; de quibus abundantius habetur in nostra disquisitione; sed quia a difficultatem proponente, naturalis cognitio huius possibilitatis maxime impugnatur, omnia simul, modo perstringere arbitramur. Et nota; esse possibile id quod non repugnat, *dupliciter* intelligi potest: 1°. *Possibile est quidquid non repugnat.* — 2°. *Possibile est quidquid non convincitur repugnare.* — Primum principium, demonstrata in minori non repugnantia praedicati cum subiecto, evidenter concludit, et positive pro rei possibilitate. Secundum vero, non potest concludere evidenter et positive pro possibilitate, sed probabiliter et negative, supponit enim tantum, quod ostendi non possit repugnantia praedicati cum subiecto, non exclusa tamen formidine de opposito. — Quamvis si praedicatio proponatur a fide divina, haec formido excluditur, et assensus intellectus habetur super omnia firmus; hoc tamen non vi rationis evidenter demonstratae, sed ex imperio voluntatis, divina gratia motae, quae intellectum applicat divinitus revelatis, ut eis firmiter inhaereat. — Ad primum principium autem et non ad secundum revocanda est nostra demonstratio.

5. Et revera: Rationalis anima cum sit spiritus intelligens, voluntatem habet, quae est principium operationum eius circa finem et bonum, et est complementum illarum vitalium functionum, quarum est esse *relatio,* inquantum scilicet, essentialiter habent *referri* ad aliquid extra subie-

ctum, a quo activitas vitalis per unionem perfici formaliter habet. Et sic, momentum psycologicum, appetitus animae, est ferri ad realem unionem et possessionem boni, quod per cognitionem in esse intentionali repraesentatur: unde esse reale est ratio quod res sit volita et desiderata, et esse intentionale in anima est conditio obiecti in ratione moventis. Iamvero, in imagine intentionali boni, in animo impressa, intellectus apprehendit ipsum sub ratione universalitalis typicae et exemplaris, ut omnem perfectionem includens, cuius rationis obiectivae reale fundamentum necessario est Deus ut existit in se universalitas realis, typica, exemplaris et efficiens omnium perfectionum (Cf. nostra disq. Pars. II, Cap. II, sectio prior n°. V, et alibi passim). Ergo in volitione et intellectione est quaedam coaptatio et vitalis relatio animae ad infinitam Dei perfectionem: et terminus ultimus adaequatus vitalis activitatis intellectivae est Deus cum suis perfectionibus virtualiter multiplicibus; quatenus videlicet ei insunt perfectiones quae creationis iure, creaturis participantur et ab ipsis exiguntur: et perfectiones quae proprie divini ordinis sunt, nec a creatura exigi possunt; quod evidenter colligitur ex ipso discrimine intrinsecae perfectionis naturae creatae et increatae: nequit enim vitalis illa activitas, in latitudine continentiae omnis perfectionis quamlibet perfectionem intellectivam et volitivam exigere: Et tamen illa apprehensio et illa volitio consequitur perfectionis ideam cum abstractione ab omni principio limitante; et hoc anima concipit et appetit ut aliquid sibi conveniens et perfectivum: ideoque illa cognitio et appetitio supponit capacitatem vitalem sine fine maiorem in latitudine veri et boni ut assequibilis; quod evidenter excedit modum limitatae cognitionis abstractivae Dei. Hoc autem non potest esse per hoc quod intellectus tandem aliquando *subiectivam* et *intrinsecam infinitatem* acquirat, hoc enim est impossibile; nam ipsum faceret aequale naturae divinae. Ergo necessario dicendum est, quod sit capacitas ad posse attingere infinitum *obiective non in ideali repraesentatione abstractiva,* quam iam habet, sed in sua *actualitate* per immediatum contactum intellectivum cum ipso infinito, h. e. cum Deo uti est in se in sua realitate exsistente. Ita ut actus ultimus infinitae potentialitatis creati spiritus, licet sit finitus nec Dei comprehensivus, sit tamen actus perfectus et in termino sui motus ex parte obiecti, per coniunctionem scilicet ad actum purum, qui est in se plenitudo omnis perfectionis. Coniunctio autem intellectus cum intelligibili in sua actualitate, non potest concipi diversa ab

intuitione: et inter cognitionem abstractivam et intuitivam non datur medium. Ergo etc.

Consulto autem dixi, *infinitum non in ideali repraesentatione abstractiva sed in sua actualitate;* nam infinitas obiectiva idealis quam assequitur per cognitionem abstractivam infiniti, est status mentis existentis in potentia et indefinitus; directe enim habetur per cognitionem *negativam* infiniti quae est potius eius ignorantia, quamvis ultimo resolvatur per *positivam,* sed semper in ratione ideali: hoc autem non sufficit ad illam capacitatem implendam: semper enim rediret conatus ad infiniti naturam, cui satis fieri nequit modo illi capacitati adaequato per quamcumque infiniti cognitionem abstractivam, quantumvis sit altior et perfectior; nam infinitum non visum, est infinitum ignoratum. Et capacitas illa est vitalis conatus ad evidentiam infiniti.

6. Valor igitur argumenti ad demonstrandam ex pura ratione possibilitatem divinae visionis stat in facto psycologico de infinitate potentiali et obiectiva animae rationalis per hoc, quod eius obiectum terminativum est ens, verum, et bonum absque principio limitante apprehensum et volitum, atque in ipsa divina realitate constabilitum; cuius infinitatis non potest sufficiens ratio assignari nisi admissa in viribus animae capacitate ad posse assequi intuitionem infiniti ex virtute Dei. Cuius argumenti fundamentum est philosophica veritas quod ordo idealis in anima est annulus coniungens realitatem intellectus et voluntatis perfectibilis cum realitate perficiente: Quod Theologicum revocat principium de anima ad imaginem Dei facta, et ab ipsa prima veritate formata: per hoc enim in actu suo vitali quod est intelligere veritatem, Deum refert, et ad Deum refertur, licet in via apprehensionis implicitae et confusae, nec semper in via iudicii et explicite.

7. Sic ergo, Visio Dei cognoscitur possibilis per hoc quod *positive* demonstratur non repugnare. Et omne quod dictum est, perstringitur in hac propositione, si quis potest eam adaequate comprehendere et meditari: — *Est animae intellectivae capacitati naturaliter possibile, sub actione Dei supernaturaliter agentis, cum ipsa actualitate infiniti in ratione obiecti immediate visi coniungi: quia eius naturale intelligere et velle ad realitatem infiniti idealiter fertur et terminatur.*

Unde consequitur, quod si posita intuitiva Dei visione in natura intelligenti, ipsius visionis essentialia praedicata repugnarent naturae; repugnarent consequenter praedicata essentialia ipsius intelligentis naturae: Hoc est: si capacitati intellectus repugnaret visio Dei, dicendum

esset quod intelligenti naturae repugnaret esse spiritus intelligens et volens, et penitus Deo subiectus. Quod confirmant Augustini celeberrima effata: *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem naturae est hominum,* etc. — *Gratia Dei non lapidibus pecoribusque praestatur,* etc. hoc est: fundamentum reale ontologicum capacitatis gratiae, est habere animam intellectivam: ergo si repugnaret habere dona supernaturalia, inter quae est potissimum visio Dei, repugnare quoque naturam dicendum esset. Ergo in intrinseca ratione praedicatorum positum est, quod possit elevari ad visionem illam, licet illam non possit exigere.

Hinc etiam consequitur, quod relatio *capacitatis* animae intellectivae ad visionem Dei, *capacitatis* inquam, *non exigentiae,* est relatio *transcendens* (1) idest relatio entitativa, fundata in aliquo possibili ad existendum. — Sic ergo iam patet quomodo ratione demonstretur in natura possibilitatem adesse cognoscendi Deum *tali determinato modo,* qui est visio intuitiva, et non tantum *aliquo modo,*

8. Ad rationem vero allatam, quod haec cognitio *tali modo* possibilis non potest demonstrari ex universalitate obiecti intellectus quod est ens et *quod quid est: negandum* est. — Et dicendum, quod conceptus visionis intuitivae Dei certe non efformatur a simplici analysi huius ideae, *entis* et *veri:* sed habita per ratiocinium, sub illuminatione entis et veri, notione cognitionis intuitivae, ut discriminatur a cognitione per aliud medium cognitum; et naturaliter cognito quod Deus uti est in se, est summum ens et summum verum; et quod obiectum adaequate *terminativum* potentiae intellectus est ens et verum, qua tale, ut comprehendit ens creatum et increatum, finitum et infinitum, naturale et supernaturale; demonstratum est quod ex parte *obiecti terminativi* est possibilis potentiae intellectus visio intuitiva Dei. Ut enim evadat completa demonstratio etiam ex parte *obiecti motivi,* scilicet ex parte *efficaciae intensivae* seu virtutis; sufficit animadvertere, quod, in hypothesi, ex parte obiecti terminativi habetur ipse Deus qui si vellet per augmentum virium hanc potentialitatem naturae ad actum reducere, nihil repugnaret, eo ipso quod ratio illum agnoscit intelligibile

---

(1) Contrarium opinatus est Martinez de Ripalda S. I. (dispp. XI et XXXII) doctissimus de ente supernaturali disputator: qui tamen de hoc merito reprehenditur a consodali suo Cl. Palmieri, *de Deo creante et elevante.* Th. 41, n. 3.

primum, causam efficientem, conservantem et moventem, idest illuminantem intellectus; ideoque potentem augere intellectivam eius virtutem. (1)

9. Ad quod plenius intelligendum, sciendum est, quod modus proprius quo obiectum adaequatum potentiae intellectivae habet rationem terminandi potentiam ut specificativum eius, est modus transcendens et supremus; omne ens et omnem modum intelligendi ens, sive abstractive sive intuitive, sub se comprehendens, quatenus verum est obiectum intellectus: scilicet ens in ratione immutandi potentiam intelligibiliter et immaterialiter, semper eodem modo refertur ad intellectum: qui modus est ratio veri, h. e. habitudo et correspondentia entis ad intellectum ut intelligibile. — Unde veritas dicitur *adaequatio intellectus et rei.* — Sicut omnis color, etiam infinitus si daretur, est obiectum terminativum potentiae visivae, hac ratione quod est transmissivus specierum per lumen. Sic ergo, hic modus supremus attingendi ens ab intellectu, non limitatur ad ens creatum, vel ad ens increatum in imagine tantum repraesentatum. — Atque ita, neque intellectus creatus intelligit ens creatum quia potentiale et finitum, sed quia verum; immo, in omni intellectione semper imbibitur et concomitatur apprehensio veri absque limitatione, quod, ut vidimus, dat intellectui obiectivam infinitatem, et in omni vero cognito, mens implicite coniungitur cum ipsa realitate veri infiniti ut veritatis fundamentum; nam, ut docuit Aristoteles: « Ut secundum esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem » (II. Metaph, cap. 1). — Neque ens increatum cognoscit seipsum sub alia ratione, nisi quia verum. Et sic ratio veri est veluti *essentia metaphysica* omnis intellectionis, divinae, angelicae et humanae. Sic ergo patet, quomodo habita ratione modi transcendentis intellectionis, quam comitatur obiectum adaequatum et universale intellectus, ex eodem obiecto

(1) Haec limpidius simpliciusque et profundius complexus est Aquinas docens: « Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, *(nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium);* sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius; sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum: unde et philosophus (in II. metaph. text. com. 7) dicit, quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. » (Contr. gent. l. III, c. 54).

inferatur possibilitas cognoscendi divinam essentiam, etiam *tali modo*, qui est intuitive.

10. Ex quibus notandum, quod licet in assignando obiectum terminativum potentiae, mens incipiat a cognitione experimentali, scilicet a cognitione particularium obiectorum quae sensibili elemento sunt concreta; tandem vero, sub quadam incommutabili luce necessario iudicat, omne ens ad intellectum relatum, ut intelligibile, sub illa formali ratione veri ei proportionari debere: atque hoc immobiliter retinet: unde infert, quod quidquid habet rationem entis habet rationem intelligibilis. Quod si ita non esset, nec demonstrari posset ab anima separata esse intuitive cognoscibile ens simplex et spirituale licet finitum: nam a posteriori non haberetur nisi quod intellectus intuitive cognoscit ens materiale.

Unde vitium argumentationis adversus nostram thesim in hoc esse arbitramur; quod argumentum a nobis allatum pro possibilitate visionis intuitivae, ex eo quod obiectum intellectus est universale, est enim quodammodo omnia; iudicetur tantummodo a posteriori, accipiendo rationem pro universali creato; non habito respectu ad rationem formalem et supremam quae ex illa possibili cognitione universalis exsurgit, et ulterius extenditur ad ipsum universale essendi principium, nempe universale increatum, ut causa contentiva omnis intelligibilitatis, quod est Deus.

11. Igitur, proportio inter potentiam et intelligibile *duplex* stabiliri potest: *Una completa,* quando intelligibile ponitur intra obiectum terminativum et intra vires. *Altera incompleta,* quando ponitur intra obiectum sed non intra vires: *Prima* proportio non adest in potentia intellectus creati relate ad supremum intelligibile, quod est Deus uti est in se: *Posterior* vero adest, et haec sufficit ad ostendendam possibilitatem cognoscendi Deum *tali modo,* qui est per visionem intuitivam: quia haec possibilitas tota se tenet ex parte capacitatis, in qua potior pars in ordine ad actum, tribuitur potentiae Dei.

12. Et revera, demonstrato quod etiam divina essentia uti est in se, quatenus Verum est, continetur intra obiectum adaequatum potentiae intellectivae, num forte magis videbitur possibilis cognitio abstractiva solummodo per hoc quod virtus activa eius est in intellectu agente coniuncto; minus vero possibilis visio intuitiva solummodo per hoc quod virtus principalis eius activa, est in Deo primo intellectu agente separato? Nullo pacto. — Quod autem Deus possit principaliter agere in intellectum, ipsumque elevare ad visionem etiam intuitivam, est veritas in sua communi ratione, et ante ipsam revelationem a priori evidens,

non minus quam est evidens intellectum agentem posse formaliter agere in intellectu possibili. — Differentia solummodo est in hoc: quod in priori cognitione naturali, virtus activa continetur intra ambitum creationis: in ordine enim naturali, omni potentiae passivae respondere debet potentia activa in ipso creationis ordine: ideoque *potest* et *debet* agere: hinc *exigentia* naturalis. Relate vero ad posteriorem cognitionem, *potest,* sed *non debet* agere: quia illa virtus activa principalis, licet contineatur in ordine causarum existentium, non tamen in ordine creationis sed supra; in ipso scilicet primo movente a quo natura pendet universa: hinc remanet pura *capacitas* seu aptitudo in potentia passiva vel receptiva naturae: quae dicitur *potentia obedientialis* sub Deo superiori agente: quae identificatur cum ipsis facultatibus vitalibus naturae, et est ipsa cum tali connotatione considerata, in ordine scilicet ad actum excedentem suas vires, sed circa obiectum intelligibile quod non existit extra obiectum *terminativum* eius.

13. Hinc logice sequitur, quod ex hisce elementis non potest quidem demonstrari exigentia et existentia visionis, sed pura possibilitas evidenter et positive demonstratur. (1) Et ex hoc puto deceptionem contingere in iis qui adversus nostram thesim arguunt: Quando enim negant argumenta esse demonstrativa, non determinant bene conceptum, sed vagantur inter *capacitatem* et *exigentiam,* inter *possibilitatem* et *existentiam:* confundunt siquidem *posse habere* et recipere, cum *iure habendi* et expedita facultate agendi; quod si defigerent mentis obtutum in *puram capacitatem,* in *appetitum obedientialem;* argumenta ad possibilitatem evincendam, pro subiecta materia, demonstrativa esse concederent.

---

(1) Sed dices: Tali admissa doctrina, *obedientialis potentia* esset naturaliter et a priori cognoscibilis: hoc autem non videtur esse; quia potentia obedientialis est ad obiectum et actum divini ordinis et supernaturalis; ergo non potest cognosci nisi cognitis actibus et obiectis supernaturalibus.

Sed contra dicendum: quod nihil prohibet cognoscere rationem *potentiae obedientialis* per hoc, quod natura apprehendit et appetit ut perfectivum, aliquid quod in sua simplici ratione ut est apprehensum, manifestat obiectivum quod est supra se, et excedit ambitum causarum activarum creationis. Et cum nihil frustra sit in natura; ergo in ipsa est aliqua potentia quae potest reduci in actum ab aliquo sublimiori agente a quo natura universa dependet: Et hoc emergit ex ipsa intestina et essentiali *finitudine* naturae, ut est coniuncta *intellectualitati* quae ei dat potentialitatem infinitam. Et quia per creationem natura semper remansit subiecta

III.

Obiicitur. — Probatio illa quae putatur posse deduci tum ex desiderio tam innato, quam elicito seu electivo, cognoscendi Deum, quod experimur in rationali natura, supponit et ipsa, quod videre Deum per essentiam sit possibile creato intellectui.

Et sane, desiderium innatum cognoscendi Deum non est aliud quam desiderium boni in communi, quod procedens a Deo ut principio et fundamento inclinat ad ipsum ut finem et consummationem. Deus autem comparate ad naturam duplici modo potest consummare rationalem creaturam, ut Auctor nempe naturae, et ut Auctor ordinis supernaturalis: naturale vero desiderium ut sic, non alterum prae altero sibi determinat. Nobis igitur, qui naturaliter intelligimus unum horum possibile esse, nimirum desiderium boni in communi posse terminari in Deum ut Auctorem naturae, hoc ipso non fit reliquum posse fundare in hoc desiderio necessarium argumentum quo certe alterum determinemus, quod nempe possit Deus terminare creaturam rationalem per visionem intuitivam suae essentiae, nisi pro quanto iam aliunde supponamus cognitam huius intuitivae visionis possibilitatem.

---

ei *a quo* omnia et *per quem* omnia, illa potentia dicitur et est merito *potentia obedientiae*. Et simul cognoscitur esse aliquid reale et vitale nec omnino passivum; dicitur tamen potentia passiva ea analogia qua dicitur intellectum esse virtutem quodammodo passivam relate ad speciem quam recipit ab obiecto; non autem omnino passiva ut materia prima relate ad formam. Atque ita in re nostra describi potest: — *Intellectualis naturae aptitudo essentialiter dependens, in ratione facultatis vitalis intellectus et voluntatis se subiicentis actui purissimo infiniti intelligibilis et appetibilis, pro ipso intuendo atque attingendo uti est in se.*

Per quod patet quomodo penes Theologos inveniatur, quod *potentia obedientialis* non est naturalis sed supernaturalis; scilicet, ex parte actus et obiecti, quatenus ordinatur ad obiectum et actum supernaturalis ordinis; sed ex parte sui intrinseci et essentialis est naturalis, quia innascitur ex hoc ipso quod natura finita et intellectualis, est essentialiter obediens et subiecta Deo. Unde haec potentia consideranda est qualitas inseparabiliter concomitans naturam animae, immo est ipse intellectus ipsaque voluntas ut finitae facultates ad obiectum infinitum ordinabiles. — Cf. nostra disquisitio pag. 82 et seqq. ubi de S. Thomae doctrina circa *potentiam obedientiae* propriam animae rationalis.

Et similiter est dicendum de desiderio electivo videndi Deum: hoc enim desiderium non potest elevari supra id, quod continetur in desiderio innato; in desiderio siquidem electivo fit explicitum, quod implicite continetur in innato. Porro, ut diximus, in desiderio innato non est determinata inclinatio in visionem intuitivam secundum suam distinctionem a cognitione abstractiva, sed indeterminata ad utrumque, ac proinde in desiderio electivo semper erit invenire hanc indeterminationem, nec umquam elicere poterit determinatam inclinationem in visionem beatificam. Et quamvis forte posset intellectus excogitare hunc modum cognoscendi Deum, qui foret per essentiam, tamen haec excogitatio nondum haberet vim determinandi appetitum in huiusmodi cognitionem Dei per essentiam, nisi pro quanto manifestaret hanc cognitionem sibi esse possibilem: inclinatio siquidem electiva non est in rem, quae nondum cognoscatur sibi possibilis: ac proinde huiusmodi desiderium, videndi Deum intuitive, non possumus certo deprehendere in rationali creatura, nisi pro quanto prius deprehendamus ipsi possibilem visionem beatificam, et sic huiusmodi desiderium non erit nobis argumentum ad probandam visionis intuitivae possibilitatem.

Respondeo. — Dicendum, quod in illa *psycologica* ideali manifestatione boni in communi, quam sequitur appetitus naturalis vel innatus intelligentis animae, et a qua specificatur; inest elementum *logicum*, secundum quod ratio illa in quadam confusione complectitur bonum hoc bonum illud, creatum et increatum, finitum et infinitum, quia neque ad hoc neque ad illud est determinata sed ab omnibus particularibus boni conditionibus abstrahit. Et hoc modo bonum non est nisi in intellectu cogitantis, ut ens universale, diminutum et quasi *negativum*. — Mens autem hanc manifestationem recogitans, cum omnis negatio in aliquo positivo fundari debeat, pura enim negatio nequit esse terminus idealis manifestationis; perspicit in ipsa quasdam proprietates quae essentialiter referuntur ad continentiam omnis perfectionis, ut sunt boni *perpetuitas, immutabilitas, aeternitas, infinitas;* idest, in ipsa indeterminatione concipit negationem limitationis, et positionem perfectionis; quia si a parte rei existeret tale bonum quod abstrahit ab omni principio limitante, oporteret ut omnem perfectionem essendi contineret. Atque ita, mens sapienter cogitantis, sub altiori quodam lumine, concipit in illa prima manifestatione *negativa* aliquid concomitanter *positivum,* quod sit illius obiectivae rationis reale fundamentum. Et hoc est elementum *Theologi-*

cum, seu divinum, illius psycologicae manifestationis. Nam cum ratione aliunde perspectum sit quod solus Deus uti est in se, h. e. divina realitas exsistens, sit ipsa perfecta, immutabilis, aeterna, infinita bonitas, et continentia omnis perfectionis; necessario apparet quod obiectiva ratio boni, et absolutae perfectionis, quae inest mentibus quasi a natura impressa et consignata, stabilitur in primo principio omnis boni, et ducit in illud; idest, *implicite* ducit in ipsam Beatitudinem Dei: atque ita beatitudo perfecta in communi concepta, a parte rei est idem cum Beatitudine Dei, quamvis in re non exsistat eo modo quo est in intellectu cogitantis. (1) Quo sensu Augustinus dicit: « Non amas certe nisi bonum... Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes. Ita Deum videbis non alio bono Bonum; sed Bonum omnis boni. » (De Trinit. l. VIII, n. 4).

2. Ex quibus evidentissimis principiis iam sequitur, quod desiderium naturale vel innatum quod sub illuminatione perfecti boni, perfectam beatitudinem appetit, licet *ex parte subiecti* non possit determinari *ad exigentiam, virtualiter* tamen determinatur *ad capacitatem* divini in seipso, seu divinae realitatis: determinatur scilicet ad posse appetere, licet *inefficaciter,* intelligibilem unionem cum ipsa divina substantia; atque ita etiam *ex parte obiecti,* non *explicite,* sed *implicite,* terminatur ad Deum etiam ut auctor supernaturalis ordinis est, et non tantum ut auctor naturae est. Quod etiam satis evincitur ex iis quae superius in responsione ad II obiectionem ostendimus, agendo de intrinseca possibilitate intuitivae visionis. Determinatio namque *capacitatis* est ex aliquo reali non mere subiectivo et logico; innascitur enim ex infinitate obiectiva intellectus, cuius reale fundamentum nihil aliud concipi potest nisi bonum divini ordinis quod natura exigere non valet, in quo tamen solummodo, adaequate salvatur illa obiectiva infinitas. Quae principia nisi firmissime retineantur, inesplicabilia et contradictoria dicenda sunt

(1) Mira sane intellectus recogitantis, sub isto altiori lumine, vis, foecunditas atque nobilitas! A simplicissima enim idea, veritates extricat, quae ob earum simplicitatem, facilius cogitari, quam verbo aut scripto declarari queunt. Veritates inquam, per quas intellectus cogitat de Deo perfectius et immediatius quam aliquo alio modo, quia simplicius. Universalitas enim perfectionis, aeternitas, immutabilitas, attributa sunt quae in solo Deo realiter et infinito modo inveniri possunt: ideoque *ontologicum* illud quod in istis conceptibus menti obiicitur, non existit obiective nisi in Deo.

quae scholae principes habent quando a ratione perfecti boni et beatitudinis in communi, quam naturaliter omnis intellectualis natura apprehendit atque appetit, transitum faciunt ad possibilitatem supernaturalis Beatitudinis adstruendam; quod et S. Thomae familiarissimum est. Sufficiant haec in mentem revocare: « Natura rationalis inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinae veritatis... Unde ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. » (2-2, q. 2, a. 3)

3. Sed quoniam argumentum adversariae partis vel maxime fundatur in eo quod in appetitu innato non est determinata inclinatio in visionem intuitivam, secundum suam distinctionem a cognitione abstractiva: — Supposito quod esset absurdum exigere determinationem naturalem sub particulari ratione in subiecto receptam; nam hoc sensu in natura non est determinatio distincta neque ad Deum, neque ad virtutem, neque ad quaecumque naturalia bona: naturalis enim et prima naturae intellectivae determinatio, quae se tenet ex parte innati appetitus, recipitur sub ratione universalis obiecti quod est bonum; voluntatis autem est se se determinare ad hoc vel illud bonum, ex discretione rationis proponentis: — Hoc igitur excluso, quaestio reducitur, utrum in hac directione et sub hac directione illuminativa boni universalis, quae motum voluntati imprimit obiective infinitum, *virtualiter* et quasi *radicaliter* insit naturae haec distincta inclinatio ex parte potentiae, pro distincto termino obiectivo a parte rei sibi respondente, implicato in illa eadem obiectiva ratione.

4. Ad hoc autem diligenter adhuc considerandum est, quod in natura intellectuali determinatio invenitur singulari quodam modo prae aliis naturis. Est enim haec natura et finita, et simul intellectualis est. Quatenus finita, ut vidimus ubi de possibilitate locuti sumus, non omnis perfectio sibi debetur, sed haec et determinata, quia forma quaedam ad certum genus et speciem contracta; et sic ex parte virtutis exigitivae est virtualiter determinata in cognitionem Dei abstractivam. Ex hoc autem quod est *finitudo intellectualis*. h. e. forma quaedam obiective illimitata, est capax additionis et perfectionis sub actione primae causae, non sicut alia entia sed singulari modo, scilicet, est augmentabilis et perfectibilis in ratione divini cognoscibilis et appetibilis, ultra exigentiam naturae, eo ipso quod intellectus est participatio viva, seu imagd ivoini

et infiniti apprehensi sub ratione veri et boni absque limitatione. Natura autem non potest tendere ad aliquid indeterminatum; impossibile est enim quod aliquid habeat inclinationem ad aliquid vage; sed necesse est quod omnis potentia determinetur ad minimum et maximum; ut tenent omnes recte philosophantes. Ergo haec forma etiam quatenus est receptiva additionis et perfectionis ultra id quod demonstratur exigi a natura, necesse est quod habeat suam virtualem determinationem pro suo modo, et determinato obiecto respondentem. Determinatum obiectum ut demonstravimus, est infinitum uti est in se, implicatum in illa ratione obiectiva, ut primum veri et boni anologatum; virtualis determinatio est potentia ad infinitum intuendum per vires subiectas et obedientes quae demonstrantur existentes ex hoc ipso quod natura actu vitali appetit et apprehendit quod simpliciter est supra se et non debetur. Ergo dicendum est quod sit *virtualis* determinata inclinatio ad visionem intuitivam secundum suam distinctionem a cognitione abstractiva. Et haec est inclinatio quam vidimus *obedientialem* esse; est inclinatio *ad posse habere* sub Deo, non ad *necesse habere.* Una enim simplex et intelligens anima, *virtualiter* multiplex, determinata *radicaliter* est a supremo naturae auctore ad cognitionem abstractivam per potentiam completam, h. e. tam passivam quam activam; et simul determinatur, pro suo modo, ad intuitivam per potentiam incompletam h. e. passivam, implendam sub potentia activa Dei sublimioris agentis.

5. Quae duplex determinatio, non est contradictoria quia diversae rationis, et sub diverso respectu. Prior enim est sufficiens relate ad assecutionem rei appetitae, et respicit rem debitam. Posterior insufficiens et respicit rem indebitam. Et potest concipi veluti animae determinatio ad se praestandum et subiicendum ex toto et totaliter manui supremi artificis ad opera gratiae et gloriae efficienda. Est ipsum esse et motus facultatum vitalium intellectus et voluntatis, inquantum substant, ex suis intrinsecis, imperio suavi et efficaciae divinae virtutis, quae unice et sola potest delectabiliter trahere atque elevare illud esse et illum motum supra vires activas naturae inditas, atque ad ordinem ontologice perfectiorem eas evehere. Pro duplici autem virtuali determinatione naturaliter fluit duplex distinctus actualis et determinatus appetitus. Appetitus videlicet, *efficax, exigentiae;* et *appetitus obedientialis, capacitatis.*

Hinc, quando in argumento dicitur: Desiderium naturale se habet indeterminate ad utrumque: — Respondeo, *dist.* ex parte obiecti terminantis, *nego.* Ex parte subiecti *subdist. virtualiter* et *radicaliter, nego:*

cognoscibiliter, iterum *subdist.* in via primae apprehensionis implicitae et confusae, *transeat:* in via iudicii et reflexionis explicite cogitantis, *nego* (1).

6. Sic ergo, ingenio culto et sapienti, metaphysicae speculationi assueto, patet quomodo naturale desiderium veri et boni, argumentum necessarium fundat determinandi in natura, non modo desiderium cognoscendi Deum *abstractive,* sed etiam *intuitive,* licet subordinate et diversimode; in primo enim natura habet etiam determinatas vires activas, terminus enim ille exigitur ne ipsae vires tum activae tum passivae frustra sint; in altero vero, natura habet tantum determinatam capacitatem seu potentiam receptivam, quam *obedientialem* appellant, ad recipiendum a Deo tale munus naturae exigentias superexcedens.

7. Hisce explicatis quoad desiderium innatum, iam per se patet responsio ad ea quae dicuntur de electivo seu explicito. In explicito enim supponitur cognitio distincta Dei ab effectibus, ut prima causa, actus purus, primum intelligibile, et, quin centies dicta repetamus, sub illa prima capacitatis directione et impulsu, qui desiderio naturali inest, per hanc distinctiorem Dei notitiam adhuc desiderium illud magis explicatur, et determinatur explicite ad intuitionem substantiae primae causae, actus puri, primi intelligibilis; atque primum desiderium in altero imbibitur. (2)

---

(1) Operae pretium est heic adnotare, quae in Schola S. Thomae docuit Dominicus Soto O. P. reponens quaerenti: *an sub ratione boni, appetitus tendat in beatitudinem quae est visio Dei intuitiva:* « Si dixeris quod naturaliter illam desideramus in genere desiderando bonum, nequaquam rei satisfeceris, quoniam hoc vagum desiderium in bonum, necesse est in rem illam naturaliter tendat, in qua summum hominis bonum situm sit.... Unaquaeque enim res suapte natura in rem aliquam determinatam fertur; at vero nulla res potest designari in quam naturalis appetitus hominis ceu in ultimum finem tendat, citra illam visionem ». (IV. Sent. dist. 48, q. 2, a. 1). — Valor rationis, orthodoxe intellectae, stat in hoc, quod in eo conceptu obiectivo boni absque limitatione, neeessario implicatur ipsa visio Dei ut aliquid determinatum in quo ratio illa fundatur; praecisione modo facta, num Sotus loquatur supposita historica elevatione hominis ad finem suparnaturalem nec ne. Respicienda est ratio in ordine metaphysico.

(2) Hoc ita explicavimus in nostra disquisitione (pag. 96, 97), initium ducentes a naturali appetitu perfecti boni: « Ex hoc enim quod appetitus naturalis consequitur illuminationem analogicam boni absque limitatione, non arctatur propter unionem cum appetibili in particulari, sicut appetitus communis materiae, vel etiam formae ad materiam; sed magis magisque dilatatur atque augetur erga Infi-

Nam ratio valet deprehendere, quod beatitudo consistit in assecutione esse perfecti: Quod perfectio intelligentis est intelligere: Ergo maxima intellectio maxima perfectio. Ergo intuitio primi intelligibilis erit maxima perfectio prae cognitione abstractiva: Ergo ratio perfectae et absolutae beatitudinis quae in obiectiva ratione boni, absque limitatione, menti naturaliter obiicitur, in cognitione intuitiva primi intelligibilis plenissime salvari oportet. Ergo in intuitione Dei. — Quae omnes propositiones sunt lumine rationis naturaliter evidentes.

8. Tandem, notandum est, quod appetitus innatus sive naturalis saltem habet pro fine determinato naturali contemplationem abstractivam primae causae, quod est aliquid in suo genere imperfectum. Ergo *implicite* et subordinate determinatur etiam ad frequens desiderium eam cognoscendi perfectius: Hoc est enim necessario positum in ratione perfectibilitatis naturae intelligentis quae est ascensiva a minori ad maius absque limite. Ergo ab abstractiva ad intuitivam: Ergo saltem ex hoc capite est appetitus innatus implicitus ad videndam divinam essentiam. Et consequenter, in desiderio electivo, per cognitionem distinctam divinae exsistentiae, fit explicitum quod implicite erat in innato.

Quoad possibilitatem quam cl. adversarius nobis constanter impugnat, ex hisce argumentis adhuc magis confirmatur. — Ad id vero quod dicitur, naturale desiderium electivum non esse argumentum ad probandam visionis intuitivae possibilitatem; tale enim desiderium sup-

---

nitum, ut supremum analogatum, atque infiniti participationes; quacumque enim participatione data, semper, sub illa communi ratione, intellectus maius aliquid naturaliter cogitare potest, et eo magis, quo magis infinitum cognoscit per similitudines et perfectiones ipsum repraesentantes, et non adaequantes, usque ad rationem concipiendam cognoscendi illud per suammet essentiam, ut prima causa est: cuius explicationis radix est appetibile primo apprehensum sub communi ratione boni et veri, et imbibitum in omni volitione, usque ad ultimum appetibile apprehensum et recognitum sub ratione primae causae, summi veri, actus puri. Et ita, primum volitum implicite et confuse per appetitum innatum, est ultimum volitum explicite per appetitum elicitum, uti terminus ultimus exaequans totalem capacitatem: et consequenter, *ista appetitio est signum capacitatis sub Deo,* quae fundatur in habitudine animae ad ipsum Deum iuxta proportionem potentiae ad obiectum adaequatum, et effectus ad causam; *numquam tamen exigentiae vel naturae ponderis,* quia rationes illae sive in communi sive in particulari, menti obiectae, licet habeant pro termino et fundamento adaequato Dei essentiam, non sunt idem cum ipsa, et differunt a ratione illa sub qua Deus manifestatur uti est in se.

ponit possibilitatem iam cognitam: — *Negatur assumptum:* Nam, posito facto psychologico quod intellectus naturaliter rationem apprehendat *divini,* in ratione boni, aeterni, immensi, incorruptibilis, infiniti; in qua apprehensione deceptio non potest esse, illudque voluntas naturaliter, pro suo posse, absque limitatione, innato desiderio appetat; et ratio iudicet, mediante ratiocinio, bonum illud divinum perfectius salvari in intuitione primi intelligibilis; iam a posteriori probatur possibilitas huius intuitionis, natura enim nihil frustra operatur. Atque ideo, appetitus electivus, qui supponit ratiocinium, potest desiderare visionem intuitivam in sua communi ratione conceptam (1).

IV.

Obiicitur: — Argumentum desumptum ex natura desiderii vel amoris (vid. nost. disq. p. 135 et seqq.) cuius est terminari immediate ad ipsam rem extra, ita quod illam voluntas cupiat sibi habere praesentem et coniunctam non secundum quod est idealiter in intellectu vel in imagine, sed secundum quod est realiter in se; est speciosum sed non efficax.

Nam, principium illud non secumfert, quod res praesens cognoscatur ut est in se, sed *secundum eam rationem secundum quam ab amore diligitur: et per id in quo intellectus hanc rationem percipiat*: Atqui ratio secundum quam amor naturalis diligit Deum, est ratio *principii et finis boni naturalis;* et Deus *non secundum rationem essentiae est principium et finis talis boni,* sed inquantum omnia ab ipso procedunt et ad ipsum terminantur; neque haec ratio percipitur necessario per ipsam divinam essentiam, sed per plenitudinem creatarum perfectionum: Ergo amor vel desiderium naturale desiderans cognoscere Deum immediate praesentem, non desiderat Dei essentiam per seipsam, sed in ratione et per rationem a se distinctam, quae sunt creatae perfectiones. — Ergo cognoscere Deum per essentiam bene desideratur a charitate, qua dili-

(1) Nota, quod eodem systemate quo impugnantur nostra argumenta, Scotus in IV Sent. dist. 43, q. 2, ad 1, impugnat rationem S. Thomae qua, ex eo quod substantiae intellectuales apprehendunt atque appetunt esse perpetuum, demonstrat in II. Cont. Gent. cap. 55, eas esse perpetuas et incorruptibiles.

gimus Deum prout simpliciter est beatitudinis obiectum, nam charitas diligit eum secundum perfectionem suae essentiae, non vero a naturali desiderio.

Respondeo: — Dicendum quod *negari debet suppositum.* Confunditur siquidem *obiectum quod* est proprie desiderii terminativum, ut desiderium est, quod ex intrinseca sui natura affectus vitalis, terminatur immediate ad rem extra; cum *obiecto quo,* ut aiunt, seu cum *ratione qua,* vel *sub qua* cognoscitur obiectum, ut ipsum diligi atque desiderari possit. Quando dicitur, amor naturalis diligit Deum ut principium et finis boni naturalis, intelligitur quod desiderium naturale diligit essentiam creatricem (obiectum *quod)* cognitam eo medio, quo manifestatur in creatione (obiectum *quo):* et quoniam in hac creationis manifestatione, ex visione effectuum huius essentiae creatricis excitatur desiderium ipsam videndi, desiderium illud naturale, ex parte *capacitatis* supra descriptae, fertur ad ipsam, uti prima causa est, assequendam per visionem sub ipso Deo movente. Et res ultimo dilecta et desiderata semper est divina essentia creatrix.

1. Ratio autem huius veritatis habetur in ipsa ratione et modo necessario quo voluntas movetur ad aliquid appetendum. Docet enim Aquinas: « Res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit ». (De verit. q. 1. a. 2). In quo theoremate stabilitur profunda veritas antiquorum, quando ad naturaliter demonstrandam possibilitatem divinae visionis, assumebant ut antecedens, quod in coniunctione cum suo principio est ultima perfectio rationalis creaturae; intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. — Perfectio namque est in termino motus, motus vero est a primo principio movente. Unde, cum principium creationis et illuminationis animae sit Deus per imaginem suam impressam in ea, consequitur quod perfectionis absolutae desiderium ducat ad hoc quod perveniat ad Deum, non per imaginem contemplatum, sed per essentiam visum; nam motus appetitivae virtutis terminatur ad res, et per hoc discriminatur a suo initio, quod est in cognitiva virtute, in qua motus terminatur ad animam, et ubi movens, ut cognitum, recipitur tantum per modum cognoscentis.

Hinc evidentissimum est, quod motus seu desiderium ad Deum incipit a Deo per imaginem eius in anima receptam, quod proprie est

actus existentis in potentia (et hinc innascitur capacitas illa supra descripta); ex hoc ipso autem terminatur ad realitatem eius; in ipsius enim assecutione habetur ratio *actus perfecti*, qui est terminus motus.

2. Insuper, in argumento dicitur, quod *non secundum rationem essentiae est principium et finis boni naturalis. — Dist:* h. e. non secundum rationem essentiae revelatae sub omni bonitatis suae respectu ut est *ad intra: Conc. —* Non secundum rationem essentiae creatricis manifestatae per ea quae facta sunt, *ad extra: Neg. —* Ex quo sequitur, quod cum ex hoc praecise, quatenus Deus est essentia creatrix, in animo insit, et ratione evolvatur desiderium, ipsum videndi, desiderium terminatur formaliter ad Deum secundum rationem essentiae, scilicet, secundum quod est essentia quaedam a creatione distincta, actus purus et plenitudo omnium perfectionum, quae participatae cognoscuntur. Hinc desiderium non fertur ultimo, ut supponit argumentum, ad cognoscendam tantum rationem divinae causalitatis terminatae ad tales perfectiones, quae causalitas est Deo extrinseca; sed ad ipsam entitatem et virtutem causae, uti est in se existentem, et in praesenti cognitam tantum per hanc causalitatem. Secus terminus adaequatus desiderii per se non differret ab eius initio.

3. Hinc, verum est quidem, spectata naturae exigentia, quod non est necessarium, h. e. non debetur viribus eius videre Deum principium et finem uti est in se; sed terminus necessarius et adaequatus illius desiderii *capacitatis* et *obedientialitatis* intellectivae, alius concipi nequit: h. e. posito quod illam capacitatem Deus velit implere, et illum motum totaliter terminare, aliter impleri et terminari non potest.

Adde, quod veritate adversariae argumentationis supposita, S. Thomae argumenta ad ostendendum quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit earum naturale desiderium; inesplicabilia et contradictoria fiunt. Nam manifestissime supponitur ibi, quod ipsae de Deo, ut est principium et finis naturalis boni, sensu quo intelligitur in contrario argumento, nullam habeant nescientiam: eo ipso quod habent maximam, quae possit haberi, cognitionem de Deo per creatas perfectiones, scilicet, per substantias pure intelligibiles. Et tamen ibi evidentissime S. Doctor non de supernaturali caritatis desiderio loquitur.

4. Sic ergo melius et simplicius, quin in subtiliora ascendamus; dicendum est cum sententia Doctorum antiquae sapientiae, quod desiderium et amor charitatis, differt essentialiter et specifice a naturali desiderio,

modo a nobis descripto; quia illud charitatis est a manifestatione fidei revelantis Deum summum bonum propter communicationem suae bonitatis in divinis personis; inquantum scilicet, est bonitas et perfectio *ad intra*, quae cum natura ut sic nullam habet connexionem; ideoque amor hic, sub gratia ad divinum ordinem elevante, elicitus, facit animum immediate conversare cum ipso Deo, nexumque ponit *amicitiae* animam inter et Deum, secundum rationem filii ad patrem, amici ad amicum, et ius animae tribuit tum *ontologicum,* ad esse divinum illam evehens, tum *ethicum,* sanctam acceptamque coram Deo illam faciens, ut tandem, sub ipso Deo, consummatam assequi valeat unionem, quam sub virtute spei supernaturalis, *meritorie, efficaciter* et cum omni certitudine appetit, ardenterque desiderat.

Desiderium vero naturale, quod incipit ab apprehensione perfecti boni, et explicatur per cognitionem divinorum effectuum, cum procedat a cognitione Dei propter diffusionem suae bonitatis in effectibus creatis, non est ita perfecte distinctus, relate ad cognitionem perfectionis divini esse; nam cognitio naturalis, ut vidimus, manifestat Deum quoad eius communia tantum, ut Dominus, ut Creator est; ideoque generat amorem potius *concupiscentiae;* quatenus primo et directe cognoscitur ut bonum nobis. Nec est desiderium rei de facto obtinendae, sed tantum possibiliter: nec meritorium nec efficax in ordine ad vitam aeternam capessendam.

Ratio autem propria et formalis utriusque amoris et desiderii, secundum id quod est necessarium et intrinsecum omni affectui, scilicet, ut est talis actus *essentialiter relativus ad rem extra,* a qua motus incepit, eodem modo se habet.

V.

Obiicitur: — Tota vis demonstrationis, innititur in conceptu beatitudinis perfectae simpliciter, obiective ab intellectu cogitatae, prout opponitur beatitudini secundum quid, quae habetur per cognitionem Dei abstractivam. — Summa enim argumenti est huiusmodi: Omne quod obiicitur menti necessario connexum cum conceptu simplici ac per se evidenti est aliquid intrinsece possibile habens fundamentum in re: Iamvero, sola ratio perfectae beatitudinis quae in immediata et reali praesentia Dei in intellectu consistat, praecisione facta a modo eam assequendi, obiicitur intellectui necessario connexa cum simplici ac per se

evidenti conceptu absolutae perfectionis entis intelligentis ut sic. Ergo visio intuitiva Dei est possibilis. — Et in processu huius argumenti videre est non parum analogiae cum argumento illo, quod affertur ex s. Anselmo ad demostrandum, quod *Deus sit,* desumptum ex conceptu entis necessarii; ac proinde, aeque atque argumentum s. Anselmi, non videtur satis demonstrativum. Quemadmodum igitur s. Thomas dicit de illo, quod probaret existentiam Dei apud illos qui admitterent existentiam entis necessarii, quod tamen non admittunt, qui negant Deum existere; ita et nobis videtur dicendum de hoc argumento: quod scilicet valet apud illos, qui admittunt conceptum absolutae perfectionis entis intelligentis ut sic, a sola beatitudine perfecta simpliciter, nempe a sola divinae essentiae intuitione, perfecte adaequari, quod tamen non admittunt, qui negant possibilitatem visionis beatificae. Proinde, qui non admitteret principia revelationis, posset respondere se non agnoscere hanc absolutam perfectionem entis intelligentis ut sic, quae a sola divinae essentiae intuitione perfecte adaequetur. Diceret nempe, quod beatitudo perfecta simpliciter, in divinae essentiae intuitione consistens, est beatitudo, quae, ut propria Dei, non potest creaturae communicari; quod proinde rationalis natura habet sufficienter quietari in cognitione Dei abstractiva, quae quamvis sit beatitudo secundum quid, absolute loquendo, tamen est tota beatitudo, cuius capax est creatura.

Respondeo: — Dicendum, quod *neganda* est *paritas* inter nostram argumentandi rationem; et illam Anselmi, nude inspectam, ut communiter accipitur et videtur accipi a cl. arguente (1):

---

(1) **Nota de Anselmiano argumento pro existentia Dei.**

Dixi, ut communiter accipitur: nam, quamvis nostri instituti non sit heic de Anselmi argumento, ex proposito disserere; tamen, notare volumus, etiam ad pleniorem lucem, in obliquo saltem, nostrae thesi diffundendam, quod si praemissae argumenti Anselmiani (de quo nimis plura verba dicta sunt) non accipiantur simpliciter iuxta sensum pure *logicum,* sed secundum rationem obiectivam, sensu nempe *ontologico;* apparebit argumentum illud, valorem vere demonstrativum habere, pro existentia actuali ly *esse perfecti,* seu *quo maius cogitari non potest,* adstruenda. — Sensus autem quo S. Thomas illud improbat, non est huiusmodi: S. D. enim accipit illud secundum vim nominis et expressionis tantum, h. e. secundum rationem logicam, quasi haec propositio, *Deus est,* vi ipsius significationis logicae

1. Nam: — *a)* Nos non arguimus ex obiectiva ratione beatitudinis ad ostendendam actualem existentiam talis entitatis supernaturalis, quae est visio divinae essentiae; sed tantum ad ostendendam intrinsecam possibilitatem. In argumento autem Anselmiano arguitur ad ostendendam existentiam entis, *quo maius cogitari non potest,* ex obiectiva eius ratione; (et haec est vera substantialis differentia inter unum et alterum argumentum). — *b)* In nostro argumento praecipue *a posteriori* proceditur, ibi *a priori.* — *c)* Evidentia nostrae argumentationis reponitur

---

praedicati et subiecti, per se omnibus immediate nota esset, sicut prima principia. Et hoc sensu merito reiicitur tale argumentnm: non omnibus enim est *immediate* notum, *ratione terminorum,* quod Deus est ens quo maius cogitari non potest, et quod tale ens a parte rei existat, nam ad hoc opus est analysi et ratiocinio. — Sed tali adhibita analysi et ratiocinio, praemissae Anselmiani argumenti valorem habent vere demonstrativum. Nam aliud est dicere, quod in aliqua propositione non contineatur obiective veritas: et aliud dicere, quod haec veritas non omnibus immediate, ex ipsa propositione, uti sonat, innotescat; et sapientibus quidem in Metaphysica versati, illa veritas apparet, insipientibus vero, non: Anselmus autem, ut notat Card. de Aguirre in Theolog. S. Anselmi vol. 1, loquitur de sapientibus non de insipientibus.

Unde, relate ad hoc argumentum, rem ita se haberi posse arbitramur: — Mens apprehendit rationem obiectivam entis, *quo maius cogitari non potest,* in linea entis: ista apprehensio ergo est manifestatio idealis sed reale referens, seu dicens aliquid cum ordine ad existentiam (praecisione modo facta num sit possibilis vel actualis): nam obiectum proprium intellectus est ens reale, seu omne intelligibile est quaedam res, et aliquid existendi capax; cui opponitur absolute non-ens seu nihilum quod obiectum mentis esse non potest. — Illa autem obiectiva ratio ex hoc ipso quod manifestat aliquod ens quo nihil maius cogitari potest, refert aliquid quod in sua interna veritatis ratione includit existentiam necessariam et a se, et excludit rationem existentiae possibilis seu contingentis: quia ens possibile seu contingens, est ens in potentia ideoque necessario dependens, ens vero *quo nihil maius cogitari nequit,* non potest habere rationem dependentiae: inter ens autem in potentia et ens in actu non datur medium. Ergo de ratione eius essentiae est exsistentia et actus, sicut animal rationale est de ratione obiectiva essentiae hominis. Et hoc, iis qui in metaphysica speculatione sunt versati, apparet immediate verum et evidens. Penetrant enim connexionem inter conceptum obiectivum huius entis et eius existentiam necessariam. — In hac autem mentis intuitione non potest esse error vel deceptio per apprehensionem chimaericam, non agitur enim de ratione obiectiva cum aliqua compositione, ut esset illa perfecti oratoris, vel nobilissimi animalis, sed est ratio omnis compositionis expers et summe

in facto aliquo *psychologico,* reali, certissimo et per se evidenti, quod necessario ducit ad realitatem *metaphysicam* ostendendam, seu ad quid existendi capax. Argumentum autem Anselmi, accipitur communiter ut procedens a conceptione *logica,* ex qua fit transitus, vel saltus, ut aiunt, ad esse *ontologicum* et *physicum.* — *d)* Hic agitur de demonstranda possibilitate perfectionis, quae stabilitur in divina et prima perfectione, iam existente cognita et supposita. In argumento vero, Anselmiano

---

simplex, quae adaequate convertitur cum ratione ly *esse puri,* quod « non occurrit (ut sapienter notat S. Bonav. in itin. ment. ad Deum, c. 5) nisi in plena fuga *non esse* ». — Ergo ens *quo nihil maius,* seu ly *esse purum* existit a parte rei, ut a mente apprehenditur et cogitatur, vel secus, terminus huius apprehensionis esset nihilum absolutum, quod est absurdum. Ergo tale ens ita existit ut non possit cogitari non esse. Nihil enim a sapiente potest concipi sub opposito eius quod est de sua formali ratione.

Argumenti basis uti patet est: quod fundamentum ordinis idealis, (cuius est proprie *referre* rem extra mentem, unde veteres aiebant: *intellectus est omnia)* est aliquid reale ontologicum, vel possibile vel actuale; sed possibile in casu esse non potest; nam, ratio illa refert aliquid ut primum et simplicissimum, quod non potest esse in potentia neque secundum rem neque secundum aestimationem: Ergo actuale: Ergo illud ipsum de quo quaerebatur num existeret, est fundamentum reale illius obiectivae rationis per suam actualitatem a mente relatam: nec potest dari processus in infinitum.

Obscurum forte ob ipsam suam simplicissimam veritatem, aliquibus adhuc videbitur, quomodo illud consequens legitime ex praemissis inferatur. Sed res, quantum fieri potest, clara et evidens apparebit, si animadvertatur quod non admissa veritate *consequentis* extra mentem, et necessaria veritas *antecedentis* in mente non amplius existit. Nam *antecedens* est, quod ens *quo nihil maius,* seu *purum esse* et *infinitum,* obiicitur menti ut aliquid habens ordinem ad existentiam necessariam h. e. inclusam in ipsa ratione essentiae. Atque ita mens hoc videt, ut si etiam ipsa non existeret, hoc ita esset; seu videt rationem illam idealem, habere et continere obiectivitatem et veritatem necessariam, aeternam, immutabilem, independentem a contingentibus et possibilibus et ab ipsa mente. Ergo haec idea fundari debet non in existentia mutabilium contingentium et possibilium; ideoque non in existentia pure possibili, sed in existentia maxime actuali, in existentia aliqua scilicet, necessaria, aeterna, immutabili, quomodo obiectiva illa ratio, tale ens referens cum nota necessariae existentiae, et ipsa necessaria aeterna immutabilis splendet in mente. Ergo illa obiectiva idealis ratio non modo continet veritatem entis *quo nihil maius,* cogitati ut existentis; sed illa ratio pendet, regitur et stabilitur in ipsius actuali existentia; ita ut si tale ens actu non existeret, neque illa veritas cum sua necessitate, aeternitate, immutabilitate, in mente existeret.

agitur de demonstranda ipsa existentia ly *esse perfecti,* quod est Deus, fundamentum omnis perfectionis cogitatae et existentis.

2. Et re quidem vera, quamvis conceptus obiectivus ly *perfectae beatitudinis,* ut vidimus, identificetur cum ratione obiectiva intuitionis primae causae et primi intelligibilis, ita ut a parte rei sint idem; ad ostendendam tamen intrinsecam possibilitatem huius visionis in natura rationali, initium duximus ab analysi virium animae intelligentis et volentis, inspicientes eius conatus et appetitus ad infinitum: cognita insuper existentia Dei ex eius effectibus, naturaliter vidimus excitari

---

Sic ergo, posita certitudine cognitionis intellectivae, in sua intima veritate referentis aliquid quod ad ordinem existentium pertinet; et posito quod idea omnis in existenti fundari ultimo debet; hoc inquam, quasi interiecto ponte et adminiculo, ex ipsa idea entis *quo maius cogitari non potest,* in cuius obiectiva ratione, necessaria includitur existentia, bene infertur cum Anselmo ipsius actualis necessaria existentia.

Quod secreto recogitanti (veritate iam cognita) apparebit obiective evidens, si, ad rectae probationis experimentum, animadvertatur, quod veritas omnis immutabilis, aeterna, idealis ordinis, fundari debet, h. e. recipere veritatem suam, ab aliquo aeterno tanquam in principio contentivo seu mensurante omnis veritatis. — « Veritates intellectae, ita S. Thomas, fundantur in aliquo aeterno; fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis (Cont. Gent. l. II, c. 84). » — Ergo et ipsa idea de Dei existentia.

Hoc sensu igitur, non est saltus ab ordine logico ad ordinem ontologicum. Nam ratio illa idealis procedit a mente cognoscente veritatem illam existere, et referri ad existentiam: potest igitur necessario inferri existentia rei actualis per intellectam veritatem repraesentatae, posito quod illa veritas necessario excludit existentiam possibilem seu contingentem, et mens immediate percipiat, quod non datur medium inter ens in potentia, et ens in actu, sicut neque inter ens contingens et necessarium.

Sic ergo, hoc modo obiective se habet ista veritas de ente *quo maius cogitari non potest;* quod nisi tale ens ponatur intrinsece possibile (h. e. positive non repugnans) per suam ipsam existentiam; ita quod ratio obiectiva eius essentiae possibilis (h. e. non repugnantis) identificetur cum ratione obiectiva eius existentiae actualis; veritas quoque eius intrinsecae possibilitatis, seu non repugnantiae cessat. Quod secumfert, quod tale ens aut repugnat, aut si non repugnat exsistit. Ideoque posse et esse in ipso convertuntur.

Haec demonstratio igitur, rite intellecta, optima est, et reducitur ad probationem per effectus Dei intelligibiles; per exsistentiam scilicet veritatis, lumine intellectus agentis in intellectu ipso manifestatae, in quantum haec veritas est necessario connexa cum suo principio efficiente, movente et illuminante. Quin inferatur, ut

desiderium eorum caussam videndi, non quomodocumque sed per ipsam essentiam: h. e. desiderari evidentia virtutis infinitae causantis. Est ergo possibile ipsam videre, desideria enim quae sunt a natura, sunt ad aliquid intrinsece possibile: nam desiderium naturale, est desiderium conforme aeternae rationi: intrinseca autem rerum possibilitas in rationibus aeternis stabilitur, et pendet ab illis: intrinsece enim possibile est veritas, quae talis est secundum adaequationem ad divinum intellectum. Evidentissima igitur est probatio ex facto psychologico erumpenti naturaliter ex anima cum mundo visibili coniuncta.

3. Hinc ulterius, supposita demonstratione, quod beatitudo entis intelligentis sita est in actu intellectus contemplantis veritatem; ergo sequitur

---

ab aliquibus imperite fit, quod posito tali argumento, labatur in *ontologismum* vel *innatismum:* haec enim argumentatio minime implicat quaestionem de modo quo oriatur haec idea; sed respicit eius valorem, et supponit tantummodo factum huius ideae evidentissime existentis, quae optime oriri potuit ex consideratione mundi corporei. Hinc schola universa cum S. Thoma admittit, quod in veritate per se nota, quae est a Deo exemplata, continetur notitia Dei. « Loquendo de Deo per comparationem ad nos, ita Aquinas, secundum suam similitudinem et participationem, hoc modo *ipsum esse est per se notum;* nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam quae est a Deo exemplata. Veritatem autem esse est per se notum (1. sent. dist. 1. q. 1. a. 2.) ». Ad hoc autem demonstrationis genus reducitur argumentatio Augustini, quoties ab immutabilibus et aeternis rationibus subtilem, egregiam et omni studio notandam demonstrationem divinae exstantiae saepius et iterato stylo conficit. Et hoc etiam subintellexit Anselmus, fidissimus Augustini discipulus, in suo percelebri Proslogi argumento.

Quae demonstratio, omnibus Aristotelicis argumentis excellentior est et aptior ad aeterna et incommutabilia animum sublevare; intellectus enim pro suo modo attingit immediate Deum, non ratione ipsius divinae subsistentiae, in se cognitae, sed ratione conceptus ostendentis metaphysicam connexionem ipsius idealis conceptûs cum divina extantia; et revelantis immediatum ordinem transcendentem inter mentis veritatisque exsistentiam et Dei causalitatem.

Quae omnia per modum digressionis, et veluti specimen amplioris commentationis dicta sint. — Cf. de hac re, R. P. Mag. Albertus Lepidi O. P. in opere. — *Elementa philosophiae christianae.* — Cosmologia, sect. III. c. 3. n. III, ubi Theologus atque Philosophus praestantissimus optime ostendit habitudinem inter demonstrationem cosmologicam entis necessarii, et ontologicam entis infiniti. Et in eod. op. Ontologia, sect. I, cap. 3, n. III, sect. II. cap. 2, et sect. III, cap. 1. Et in aureo opusculo *De ente generalissimo.* — Vide etiam Kleutgen S. I. in op. *Philosophia antiquorum,* tract. IX. c. 4 et 5.

demonstratum, quod maxima et perfectissima beatitudo simpliciter erit, in contemplatione perfectissimae veritatis per ipsius evidentiam. Ergo in cognitione evidenti divinae essentiae erit perfectissima beatitudo. Ergo desiderium quod innascitur intuendi divinam essentiam, ex cognitione divinorum effectuum naturaliter excitatum, est desiderium explicitum perfectae beatitudinis sub quadam communi ratione conceptae.

4. Et ulterius, sub quadam altiori et evidentissima luce, per analysim rationis obiectivae ly *perfectae beatitudinis* desideratae et conceptae, cum notis immutabilitatis, aeternitatis, perfectionis simplicis et absolutae; quarum fundamentum est necessario ens immutabile, aeternum, perfectum, scilicet divina realitas in se ipsa; perspicitur, quod desiderium elicitum seu electivum intuendi divinam essentiam, fundatur in hoc naturali et innato desiderio ly *esse perfecti,* cuius terminus est divina essentia; ideoque in ipsius intuitione, illa obiectiva ratio et naturale desiderium extensive et perfecte salvatur et adaequatur. Ergo visio intuitiva primae caussae est possibilis. — Undenam adest in hoc processu vitium logicum? Argumentatio in suo complexu sumpta, tota innititur super facto psychologico, certo et evidenter connexo cum realitate existente divinae perfectionis super qua stabilitur ratio intrinsecae possibilitatis. Factum inquam primi ordinis, necessario connexum cum apprehensionibus primis et necessariis in quibus non potest esse deceptio. Necessitas autem connexionis apparet ex ipsa analysi et comparatione idearum inter se.

5. *Neganda* est igitur prosurs *sequela,* quod argumentum valet tantum pro iis qui admittunt, supposita revelatione, perfectam beatitudinem consistere in visione Dei, pro aliis vero non. Nam ratio sapiens animi disciplinati ex hisce evidentibus principiis naturaliter deducit, quod simpliciter perfecta beatitudo possibilis consistet in evidentia veritatis substantialis per se ipsam: ergo in evidentia infiniti, in intuitione Dei. Quamvis ipsa ratio agnosceret hoc non esse a creatura assequibile absque actione speciali Dei confortantis naturales intellectus vires, et hoc ob superexcedentiam divini esse.

6. Consequenter ergo, *negandum* quoque, quod per solam revelationem fidei sit intellectui creato cognoscibilis ratio intuitivae visionis ut possibilis, sensu et limitationibus a nobis abunde declaratis; quamvis negandum non sit quod ratio facilius et tutius ad hanc ideam determinandam procedat, semel posita externa illuminatione revelatae veritatis, seu posito facto historico supernaturalis elevationis. Dixi *externa,* nam

aliud est propositionem revelatam ingredi formaliter in aliquo ratiocinio, ut accidit quando ad argumentum conficiendum accipitur necessario una propositio revelata in praemissis; cuiusmodi est argumentatio quae dicitur *ex ratione theologica.* Et aliud est verita revtemelatam extrinsecus veluti illuminare et disponere, vel etiam manuducere mentem ratiocinantis, quasi ad ianuam ratiocinii, ut ratio cum securitate ingrediatur et applicetur ad indaganda principia naturalia demonstrativa in quibus latet ipsa veritas: ut contingit v. g. in veritate demonstranda immortalitatis animae et quorundam attributorum Dei, quae quamvis ex principiis naturalibus potuissent ostendi et demonstrari ante explicitam et positivam revelationem, humana ratio tamen valde anceps et dubia haerebat (1). Et ad hoc alterum argumentandi genus revocanda est demonstratio de possibilitate et desiderio divinae intuitionis sub communi quadam ratione cognitae. Ad primum vero genus revocanda est cognitio distincta eiusdem veritatis per praedicata propria, et quoad factum positivum eius existentiae.

7. Ita etiam, quando ab arguente nobis obiicitur, non videri sufficienter manifestum, quod S. Thomas et Scholae doctores illa argumenta relate ad possibilitatem et desiderium divinae visionis adhibuerint absque ullo respectu ad revelationem; dicendum est, quod in illis argumentis habuerunt respectum ad revelationem ob securitatem ratiocinii conficiendi, sed non ad necessitatem intrinsecam ipsius ratiocinii: scilicet propositio revelata in illis argumentationibus supponitur ab ipsis ut quid necessarium ad melius esse, non ad conclusionis simpliciter esse. Et hoc patet ex ipso arguendi modo, et ex analysi ipsarum rationum quae per se, independenter a propositione revelata, ad assensum cogunt. Quoad factum vero ex illis rationibus concludendum, habuerunt respectum ad revelationem ut necessarium ad simpliciter esse. A posse enim ad esse non valet illatio: praesertim quando hoc esse pendet a libera et gratiosa Dei voluntate. — Hoc late explicavimus in nostra disquisitione, ubi de mente S. Thomae peculiariter actum est.

---

(1) Ita Socrates in Phaedone, XI, apud Platonem dubitans loquitur de possibili veritatis intuitione in altera vita, dicens: « Quamdiu hoc corpus circumferimus, numquam satis hoc quod *desideramus,* bene assequemur, hoc autem *veritatem* esse dicimus.... Sic puri et a corporis insipientia liberati, cognoscemus omnem puritatem et integritatem. *Ea fortasse est ipsa veritas* ».

VI.

Obiicitur: — Veritate thesis supposita, maxima sequeretur inordinatio in intelligenti natura. Nam homo exigeret felicitatem et beatitudinem naturalem, quae est de se imperfecta, cum perfecta consistat in visione intuitiva Dei. Et simul hanc beatitudinem perfectam agnosceret possibilem, veram capacitatem et appetitum ad ipsam haberet; et tamen ad ipsam consequendam ei deesset virtus sufficiens, neque hanc virtutem a Deo exigere posset. Hinc consequeretur, quod homo in statu purae naturae haberet relativum absque debita relatione, et inclinationem ad aliquid absque possibilitate ad ipsum perveniendi. Quod ponit, uti patet, maximam inordinationem in tali natura.

Respondeo: — Dicendum quod nobis videtur istud arguendi genus sophisticum esse et deficiens.

In quaestione enim aliqua solvenda, in qua multiplices sunt veritatis ordines, quasi ipsius conclusionis elementa, oportet ut prius seorsum agnoscatur veritas in unoquoque ordine; et postea curandum est, quantum fieri potest, ut terminorum appareat coniunctio, et habitudo: non autem e converso, nam tunc praeposterum haberetur systema. Nos in quaestione pertractanda, agnovimus duplicem veritatum ordinem: *unum* videlicet inchoantes a creata intelligenti natura *ascendendo* ad Deum; et *alterum* a celsissima et supereminenti Dei natura, *descendendo* ad creatum intellectum. Et separatim per caussas et intrinsecam veritatem demonstravimus id quod est proprium uniuscuiusque ordinis; hominis scilicet, et Dei: in coniunctione autem istorum terminorum, non est mirum si intellectus quaerentium et inducentium inconvenientia omnino non quiescat: coniunctionis enim vinculum non potest undequaque apparere perfectum, et hoc ex intestina ratione terminorum: agitur enim de habitudine determinanda inter finitum et infinitum; inter naturam et id a quo ipsa totaliter dependet atque est in ordine omnino supereminenti: quod et in nostra disquisit., sedulo notatum est, pag. 218. — In difficultate autem proponenda, ordine plane inverso proceditur. Inchoatur a negatione terminorum quia vinculum et habitudo non omnino evidenter apparet, quia videlicet, in conclusionis fundo semper aliquid obscuri et

ignoti latet. Atque ita proceditur contra ipsam rationem logicam inveniendi veritatem, receditur a sobrietate veteris sapientiae, et vis infertur ipsi naturae hominis viatoris qui non totam et puram veritatem potest in sua simplicitate intueri, sed quasi membratim et articulatim. Hinc sequitur, quod cum praeposterum sit hoc arguendi systema, inordinatio quae est in mente, falso tribuitur rebus.

1. Termini igitur in hac quaestione duo sunt: — *Ascendendo,* est rationalis natura cum suis energiis intellectualibus, quae cum praeditae sint virtutibus a materia non coarctatis, universale verum et bonum apprehendit atque appetit ; quod ipsi dat, ut vidimus, infinitatem quandam potentialem relate ad purum intelligibile in seipso ; unde secumfert amplissimam quandam impressionem et veluti caelaturam, quae constituit habitudinem vitalemque coaptationem cum ipso universali essendi principio ; cum divina scilicet realitate. Hinc, Aquinatem docentem audivimus : « Natura rationalis inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem habet immediatum ordinem ad universale essendi principium » (2. 2, q. 2, a. 3).

Descendendo, adest Deus causa prima, actus purus, intelligibile primum, immediatumque principium creationis atque illuminationis animae, ideoque est terminus obiectivus, et adaequatum fundamentum veri et boni quod, animae naturaliter impressum, apprehenditur atque desideratur.

Hinc Deus ut intelligibile primum, universaleque bonum non est aliquid omnino extraneum a facultatibus intellectivis, sed in latitudine obiecti adaequati intellectus continetur, quod proprie constituit proportionem intellectus cum divina veritate ; quae licet sit proportio in ratione effectus ad causam, et potentiae ad suum obiectum specificativum; tamen ex hoc ipso, secundum naturam suam, facit animam naturaliter capacem supernaturalis elevationis.

Ex his evidenter fluit, quod intellectus veritatem bonitatemque participatam apprehendens in divinis effectibus, tam sensibilibus quam intelligibilibus, ex ipsa necessaria connexione effectus cum virtute causativa, et intelligibilis veritatis cum suo primo fundamento, in cognitionem existentiae divinae realitatis devenit, ipsamque Veritatem Bonitatemque primam desiderat, *implicite* et in confuso per *innatum* appetitum, sub ratione typica et exemplari perfecti boni; et *explicite* et certo quodam distinctiori modo, prouti naturae datum est, per appetitum *elicitum* sive *electivum,* sub ratione primae causae, et actus puri. Cum evidens sit, divinam substantiam, simplicissimam, unam et identicam,

obiective et perfecte movere et terminare conceptionem desideriumque veri et boni sive in communi sive in particulari; ita ut divina substantia apprehensa et desiderata sub ratione communi, est veluti basis a qua exsurgit et explicatur omnis cognitio et appetitio in particulari, quae denuo terminatur, quasi in vertice maximo, in ipsam divinam realitatem non in se cognitam, sed in se desideratam. Nam ab eius forma tantummodo voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile quod motum desiderii voluntatis quietat: cum per hoc solum omnino reducatur formaliter voluntas in actum: sed solius Dei forma, scilicet bonum ipsum divinum, est huiusmodi appetibile: cum ipsum solum bonum divinum habeat rationem finis simpliciter ultimi.

2. Ulterius autem, eo ipso quod Deus est actus purus, infinitaque essendi plenitudo, est in se et ontologice ens supernaturale, naturam universam creatam et creabilem superexcedens tam in ratione essendi, quam intelligendi. — Intelligentia creata vero, est esse receptum, ad certum genus speciemque determinatam veluti contractum, et in ipsa essentialiter distinguitur potentia ab actu; ideoque Deum propria virtute cognoscere nequit, in sua purissima actualitate: omnis enim cognitio ad cognoscentis modum perficitur.

Consequitur ergo necessario, quod homo naturaliter ascendens ad Deum, divinamque realitatem desiderans, quod ex facto ipso, uti diximus, psychologico, evidentissimum est, implicite ad supernaturalia tendit; et hinc, perfectae proportionis defectus relate ad assecutionem: motus enim ille vitalis non habet neque potest secumferre vires inditas sufficientes, neque eas habendi exigere potest, secus ens participatum, cum essendi plenitudine, finitum cum infinito, naturale cum supernaturali confunderentur. Ut stabiliatur ordo perfectus, et habitudo cognationis creaturae rationalis ad divina perficiatur, nova requiritur et ulterior determinatio per virium augmentum, quo natura sublimibus evecta pennis, ad purissimum conspectum summae lucis pervenire adnitatur: seu requiritur participatio ipsius actus purissimi, divinaeque formae, quae intellectum determinet ad intuitionem divinae essentiae. Quod Deus potest denegare, est enim divinitatis proprium. — Ideoque S. Thomas, naturae habitudinem ad divinam visionem considerans, dicit: « Visio seu scientia beata est *quodammodo supra naturam animae rationalis,* inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest: alio vero modo est *secundum naturam* ipsius, inquantum scilicet, *secundum naturam suam est capax eius,* prout scilicet est ad imaginem Dei facta. » (III P. q. 9,

q. 2, ad 3. Cf. etiam Ferrariensis comment., in cc. 101 et 144, lib. III contr. gent. edit. nostr. pp. 605 et 816).

Re igitur adhuc magis in concreto explorata, dicendum est, quod Deus in se ens supernaturale est finis ultimus *obiectivus* intelligentis naturae: naturalis et vitalis facultas, quae a visione divinorum effectuum explicatur, Deum actu primo, licet remoto, desiderat in sua ipsius realitate, iter tendit ad ipsum: infinita autem attenta distantia naturarum creatoris scilicet et creaturae, multa sunt, quasi dicam, ergo Deum stadia in ordine ad assecutionem; et pro diverso modo quo ipse manifestatur et se communicat creaturae, ipsam actu secundo determinans ad eum consequendum, diversa est termini perfectio, diversaque felicitas *subiectiva* et *formalis*. — Porro, si capacitatis determinatio erit perfecta per gloriae lumen, habetur visio intuitiva, actus entitative supernaturalis, et terminus motus est absolute perfectus, absolutaque perfecta felicitas adaequate respondens obiectivae rationi naturaliter apprehensae. Si determinatio autem erit imperfecta, relate ad perfectionem ulteriorem possibilem, tunc natura ipsa veluti in medio sistit itineris sui erga ens supernaturale uti est in se, sed relate ad id quod est positum in facultate exsecutiva et arbitrio propriarum virium, est in termino felicitatis naturalis per contemplationem Dei abstractivam. Nec ideo violentia naturae infertur, quia naturaliter ens deficiens et diminutum non habet in se vires consequendi id quod adaequat rationem absolutae perfectaeque felicitatis, neque possibile est eas exigere a Deo, cum in participatione suarum perfectionum ad extra, Deus nullo debito teneatur.

3. Hac ratione igitur conceptis terminis, nulla adest inordinatio, falsumque est quod adsit relativum absque relatione. Adest relatio quae potest esse inter perfectibile et perficiens primum atque actualissimum, ad quod inest in natura radicalis et fundamentalis capacitas, non vero exigentia, neque virtus sufficiens. Relatio inquam, quae habito respectu extremorum ex quibus resultat, absolutum videlicet esse divinum et transcendens, creaturaeque essentialis dependentia et limitatio, non potest aliter esse; immo, si secus esset tunc maxima haberetur inordinatio. — Et re quidem vera, si in rationali creatura haec capacitas et hoc desiderium deessent, deberet dici quod fundamentum et terminus obiectivus atque adaequatus veri et boni non esset divina realitas, quod principium causaque efficiens totius esse non sit actus purissimus creativus, et quod lex prima atque universalissima quae omnes mentes velut i

gubernat atque regit, ascendendi videlicet a minori ad maius ab effectibus ad causam, et hinc desiderandi visionem realis quidditatis ipsius caussae, exceptionem pateretur, cum agitur de Deo Opt. Max. prima atque universalissima rerum omnium caussa. Cum e contrario, iuxta rei veritatem notum sit, quod eatenus omnis intellectus naturaliter scire desiderat et insatiabilem quandam cupiditatem habet veri videndi, quatenus terminus ultimus adaequatus eius est prima veritas non visa. (1) Desiderium scilicet illud est quidam animae intellectivae sensus, illius vivae imaginis et impressionis qua naturae conditor eam ad se convertit, ut ab ipso perfici possit per ulteriorem similitudinem gratiae et gloriae.

Ita etiam, inordinatio haberetur si homo hanc perfectionem propriis posset assequi viribus, tunc enim confunderentur ens creatum cum increato; vel adhuc, si Deus obligaretur ei dare virtutem sufficientem, nam tunc gratia non amplius esset gratia. — Inordinatio insuper adesset, si intra ambitum causarum superiorum, virtus non existeret, neque divina, quae potentiam illam in actum reducere posset, quod esse nequit, nam Deus comparatur ad omne id quod habet rationem entis, sicut activum simpliciter, ad id quod est in potentia: aut si ex parte potentiae esset repugnantia ad divinam visionem; aut si homo praesumeret eam consequi propria virtute; aut si innatum illud desiderium ita conciperetur per modum *naturae ponderis,* iam sufficienter deter-

(1) Nihil antiquius fuit apud veteres quam coniungere beatitudinis desiderium et rationem, cum ratione et desiderio sciendae veritatis, quam obiective terminari docent in scientia veritatis primae caussae: « Cum omnes homines natura scire desiderant, (ita Albertus Magnus) et illud desiderium naturale stet in fine, et ratione, et causa omnium intellectuum et intelligibilium; pro certo stabit desiderium in scientia intellectus primae substantiae; et propter hoc adipiscendum desiderat scire alia omnia, et quando pervenitur ad ipsum, stat, et habet finem felicitatis contemplativae. » XI Metaph. c. 35. — Cf. etiam S. Thomas in princ. Metaph. super illud: quod omnes homines natura scire desiderant. — Cum ergo hoc naturale desiderium scientiae sit desiderium primae causae, et hoc desiderium non sit a natura coarctatum, ita ut non sit in eius potestate remisse tendere, implicite et consecutive est naturale desiderium cognoscendi primam caussam per suam ipsius substantiam, ipsa enim abstractive cognita adhuc desiderium scientiae non ultimo stat, sed ulterius scire desiderat eius quidditatem: unde terminus adaequatus, simpliciter ultimus et perfectus illius motus, est illa quidditas per se cognita; et ad illam quidditatem cognoscendam, omnis alterius quidditatis cognoscendae desiderium et curiositas quaedam ordinatur, licet remote.

minatum, sicut appetitus naturae inanimatae vel brutae, quae determinatam habent commensurationem et ordinem ad unum in particulari. (1) His omnibus vero exclusis, non habetur inordinatio, sed ordo maximus; est imperfectio quasi dicam *metaphysica*, necessaria, quae provenit ex ipsa intestina limitatione naturae creatae; et diversum ordinem effingere maxima inordinatio esset: inordinatio enim, mente concepta, ea est, quae rebus earumque intrinsecae possibilitati, ex quibus provenit fundamentum seu mensura veritatis in intellectu, non respondet. Tunc enim loco naturae rerum, ponitur praeiudicata opinio, persaepe imaginationis effectus.

4. Nota insuper, quod huiusmodi quaestiones solvi non possunt, relationis conceptus sumendo eo modo quo inveniuntur penes terminos

---

(1) Et hoc bene notandum est, ad sanam quaestionis intelligentiam nam falluntur certissime qui putant appetitum naturalem vel innatum intelligentis naturae idem esse cum appetitu communi caeteris naturis, qui consistit in simplici virium ordinatione, vel habitudine commensurationis rei ad rem, ut sunt vires organicae in plantis in ordine ad vegetationem et augmentum, vel gravitatis in lapidibus in ordine ad motum deorsum. Quae appetitum habere dicuntur metaphorice tantum. Appetitus enim innatus sive naturalis naturae intellectivae, est inclinatio vitalis consequens formam intellectivam apprehensam. Unde ex mente veterum optimae notae, uti sunt Aquinas, Bonaventura, aliique, *appetitus innatus* intellectualis naturae non distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem, sed contra appetitum liberum, quatenus principium, semen et directio intellectivae apprehensionis et vitalis motus in appetitu innato non est quid acquisitum, sed ab ipso summo Bono impressum, valens Ipsum *in confuso* referre, si principium illud ab intellectu actu accipiatur ut quaedam eius similitudo est, ipsius intellectus aciem informans. Et ideo *naturalis,* quia inest per modum principii determinantis ad unum, scilicet ad Bonum. Atque hinc, *elicitus* ab *innato* distinguitur per hoc quod sit acquisitus, consequens rationis discretionem, ideoque *electivus*. Unde prior est voluntatis ut naturalis potentia intellectiva est; posterior ut facultas libera est. Uterque tamen, in ratione motus vitalis ab intrinseco cum cognitione procedentis, in suo proprio ordine *elicitus* est. (Cf. Ferrariensis, in lib. I. Prooem. c. 4, edit. nost. pag. 30).

Hoc autem fundamentali conceptu appetitus naturalis sive innatus, in re nostra posito: 1. Nullum sequitur inconveniens si huiusmodi naturalis appetitus (sensu in nostra thesi intellecto) ponatur in anima relate ad visionem Dei intuitivam, non est enim secundum commensurationem aliquam ontologicam, proportione existente rei ad rem, ut pondus determinatum in gravi ad locum deorsum (quo sensu veteres negabant appetitum naturalem divinae visionis ut videre est penes Ferra-

inclinationis et finis eiusdem naturae specificae aut genericae; heic enim finis relativus vel terminus est divina natura, quae supra et extra omne genus speciemque existit, proindeque conceptus illi, licet sint veri, sunt tamen analogici et non univoci, cum non sit ex parte Dei realis reciprocatio relationis ad creaturam, quae existit in ordine totalis dependentiae sub Deo: et hoc quia creatura est similis Deo, sed non e converso.

Hinc provenit apparens pugna in unione istorum veritatis ordinum: in connectenda scilicet, capacitate, possibilitate, naturali appetitu, cum naturae insufficientia et negatione exigentiae ad Deum videndum: nam ascendendo ad Deum deficit gradus coniungens naturae conatus cum supereminentia divini esse: et similiter descendendo ab essendi

riensem lib. III, c. 51, edit. nost. pag. 264) quod inter animam et Deum uti est in se in sua purissima essentia non potest consistere; sed est secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, quae innascitur per ipsam naturalem apprehensionem obiecti quod in sua confusione ens supernaturale involvit in ipsoque fundatur. Hinc 2, bene dignoscitur ratio potentiae obedientialis propria intellectus et voluntatis, quatenus formaliter sunt potentiae elicientes actum intelligentem et volentem universale verum et bonum, distincta a ratione potentiae obedientialis propria vel irrationalium creaturarum, vel etiam rationalis creaturae sed sub diverso respectu consideratae. Nam, distinguere possumus potentiam obedientialem in *esse naturalis existentiae*, ut est potentia obedientialis naturae singularis ad hypostasim divinam: in *esse intelligibili,* ut potentia ad visionem Dei: et in *esse instrumentali*, ut creaturae irrationalis potentia ad causandam physice gratiam, vel potentia ad mirabilia efficienda. Secunda potentia a prima et tertia differt, quia in hisce habetur tantum non repugnantia, seu negativa habitudo, in secunda vero habetur etiam aliquid positivum, quod est anima naturaliter gratiae et gloriae capax quia ad bonum et verum facta. Hinc provenit, quod licet pro uniuscuiusque natura, in tribus hisce potentiae gradibus per creationem Deus fecerit ut possint supernaturalia recipere et praestare; nam ut dicit Augustinus: « dedit naturis quas creavit ut ex eis et haec fieri possent » (De genesi ad litt. lib. IX, cc. 17, 18); tamen in primo et tertio nihil de hac potentialitate relate ad particulare factum supernaturale dignosci potest, nisi facto ipso posito: nullum enim apparet signum in natura quod natura haec et singularis appetat alienam hypostasim licet perfectiorem, et nullus est appetitus in aqua ad causandam instrumentaliter gratiam, vel in ligno arido ut radice nulla existente germinet; sed totum remanet penes ordinem divinae providentiae absconditum. Bene vero, ex facto psychologico appetitus naturalis intellectivae naturae ad universale, tanquam a signo, dignoscitur potentialitas obedientialis eius, ipsum universale essendi principium intuendi.

plenitudine et perfectione, deficit gradus coniungens cum naturae insufficientia. Sed distincta veritas istorum ordinum est intrinsece evidens. Quid ergo? Num forte erit neganda veritas ipsa quia unionis ratio non apparet adeo evidens? Minime gentium. Hoc esset resecare scientiae nodum quia plene non potest solvi.

5. Unde vitium capitale omnis adversariae argumentationis provenit ex hoc, quod non arguunt ex causis; et profecto, dicunt: Non adest naturale desiderium, quia non potest naturaliter consequi id quod desideratur. — Falsum est consequens: quia desiderium non debet definiri (ut bene etiam animadvertit Soto in IV. Sent. dist. 48, q. 2, a. 1) per effectum, sed per causam: ex inspectione videlicet, et analysi psychologica animae intellectivae a qua tale fluit desiderium, ex quo a posteriori, tanquam a facto, probatur possibilitas; ut probavit S. Thomas in initio cap. 51 contr. gent., quod nos ab exordio retulimus. Aliud est enim motus affectivus et expansivus naturae ad perfectionem absque limitatione apprehensam, quod est factum psychologicum, verum, reale et primi ordinis; et aliud est virtus executiva in ordine ad rem desideratam efficaciter consequendam. Causa primi est in natura. Causa secundi est abscondita in Deo.

Hinc, sicut falsum est dicere: Non potest naturaliter consequi, ergo non potest naturaliter appeti; ita falsum quoque dicere: Naturaliter appetitur, ergo potest naturaliter consequi; verum autem est dicere: Naturaliter appetitur, ergo possibile est consequi. Nam quod possumus cum auxilio divino non est nobis omnino impossibile (S. Th. 1-2, q. 109, a. 4 ad 2). Quod est obiective et necessario verum in quacumque hypothesi spectetur homo, sive in statu naturae elevatae, sive purae. Non est enim impossibile apud Deum omne verbum: h. e. omne id quod non implicat contradictionem: nam, « quod contradictionem implicat verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud in se concipere. » (P. I, q. 5, a. 2). Visio autem intuitiva Dei, uti probavimus, minime contradictionem implicat.

6. Ultimo tandem, ex S. Thoma quaedam summatim adnotare volumus:

a) S. D. et ipse duplicem distinguit beatitudinem. *Unam perfectam,* quae habet rationem verae beatitudinis, et est visio intuitiva Dei. *Imperfectam alteram,* quae priorem non exaequat, sed de ipsa participat, et est cognitio abstractiva (1-2, q. 3, a. 6, et a. 2, ad 4, et alibi passim).

b) Addit, quod *natura* desiderat perfectam et imperfectam: « Di-

cendum quod *naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo*, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ipsius» (1-2, q. 3, a. 6, ad 2).

c) Quoad assecutionem vero istius beatitudinis perfectae, supponit capacitatem incompletam, h. e. insufficientem absque gratiae auxilio: quia docet: « Quamvis homo *naturaliter inclinetur in finem ultimum*, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis. » (In Boët de Trin. q. ult. ad 3). In doctrina autem S. Thomae gratia dicit hoc quod est indebitum tam naturae quam personae (1-2, q. 111, a. 1, ad 2). Ergo supponit quod Deus illam potest denegare. — Supponit igitur capacitatem naturalem, naturale desiderium ad beatitudinem perfectam absque virtute sufficienti eam assequendi, et absque exigentia illam habendi a Deo, uti et in nostra thesi supponitur. Et tamen nullam deordinationem in hoc agnoscit, immo exinde eruit nobilitatem humanae naturae docendo: « Creatura rationalis quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur ex virtute suae naturae » (1-2, q. 5, a. 2, et qq. dispp. de Malo, q. 5, a. 1).

Sed dices: S. Thomas loquitur supposito praesenti ordine historico elevationis humanae naturae. — *Respondeo,* quod etiam hoc supposito, manet verum id quod dicimus. Nam S. Thomas rationes suas derivat ex iis quae naturae rationali essentialia sunt, et obiective vera pro quacumque hypothesi: naturae enim intellectualis obiectiva *capacitatis* habitudo ad ens supernaturale, semper eodem modo se habet, sive posito elevationis decreto, sive non. Semper enim natura intellectiva est, ideoque semper attingens ad universale essendi principium per apprehensionem et desiderium.

VII.

Obiicitur: — Relate ad id quod dictum est de mente S. Thomae: — *a)* Quod rationes S. D. videntur necessario supponere factum divinae revelationis. — *b)* Vel saltem non ita evidenter constat de mente ipsius ut omne dubium auferatur. Nam, in II Sent., dist. 33, q. 2, a. 1, recitans opinionem eorum qui « dicunt quod pueri (decedentes sine baptismate)

nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo erit ratio obtenebrata, ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt »; hanc rationem refutat eo quod, « probabile non videtur ut anima ab onere corporis absoluta, ea non cognoscat quae saltem *ratione investigari possint.* » *Supponit* videlicet quod *visio intuitiva Dei ratione investigari potest:* Nam quaestio erat an ex privatione divinae visionis, pueri originali labe infecti afflictionem habeant. — Hoc autem *negat* in Qq. dispp. q. V, de Malo, a. 8: dicit enim: « Dicamus quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, *sed carent supernaturali cognitione,* quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistat in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. » — Igitur, quum commentarius in Sententias sit primum opus Theologicum S. Thomae, Quaestiones autem disputatae sit posterius, dicendum est S. D. suam priorem retractasse sententiam.

Respondeo: — 1. Dicendum ad *primam difficultatem,* quod rationes S. Thomae et aliorum scholae Doctorum, supponunt necessario factum revelationis, quoad *existentiam* elevationis ad divinam visionem: quoad puram *possibilitatem* vero, illud supponunt de necessitate tantum quae dici potest *ad melius esse* conclusionis, non *ad simpliciter esse:* — Et hoc fit manifestum ex analysi valoris objectivi earumdem rationum. Qua ratione vero haec necessitas supponatur, satis explicatum est in responsione ad V. sub n.° 7. — Ceterum, mens S. Thomae est adeo manifesta, ut patet ex parallelismo rationum S. D. ab ipso huius nostrae disputationis exordio praemisso, ut omnis commentarius nativam simplicitatem et profunditatem eis subtraheret. Sufficiant haec in mentem synthetica dicta revocare: « *Intelligere divinam substantiam naturaliter omnes mentes desiderant* ». (III. cont. gent. c. 50). Et: « *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane: Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.* (Op. cit. c. 57) ». Et ultimo: « *Naturale desiderium sciendi, non potest quietari in nobis quousque*

primam caussam cognoscamus, non quocumque modo sed per eius essentiam ». (Comp. Theol. c. 103). — Quod autem naturaliter desideratur, naturaliter cognoscitur: Ergo. — Et diligenter nota, quod in argumento adeo familiari S. D. de naturali desiderio intelligendi divinam substantiam, ex naturali desiderio scientiae, quod omnibus intellectualibus naturis inest, deducto, ly *naturale desiderium,* in conclusione seu *consequente,* eodem sensu accipitur quo in propositione maiori, seu *antecedente:* alias aequivocatio in ratiocinio contingeret. Naturale autem desiderium ad scientiam in anima intellectiva, inest a natura, ut vera indita inclinatio intellectualis. Ergo et desiderium videndi substantiam primae caussae; dummodo intelligatur hoc desiderium sensu a nobis in disquisitione satis abunde explicato (1).

---

(1) Opportune aestimandum est, manifestam S. Doctoris mentem hac in re, a quibusdam de schola eius forte obscuratam esse, ob systematicam oppositionem Scoti doctrinis. Subtilis enim Doctor cum schola eius acriter sustinent naturale desiderium divinae visionis, quamvis non omnia probanda sint circa modum quo illud explicant atque tuentur. Videntur enim illud admittere tantum per modum cuiusdam ponderis omni cognitione orbati, quod est profecto desiderium vel appetitus lapideus et ligneus, non intellectualis. — In Schola autem S. Thomae, ante Caietanum non videtur fuisse controversa haec sententia: Sed a Caietano incepit, cui primum prudentissime restitit Ferrariensis. Ante enim haec tempora in suo simplicis veritatis candore et venustate, ab angelicis Thomae operibus excepta, a suis discipulis referebatur. De hoc, monumenta extant in schola eius: unum referam ex altero Ferrariae lumine, acris ingeni viro, qui magnam sapientiam adversitati fortunae parem habuit, a Fr. Hieronymo inquam Savonarola, qui in aureo opere *Triumphus crucis,* inscripto, lib. II, c. 4, haec habet:

« Felicitatem humani generis esse apertam Dei visionem validis arguitur rationibus. Iam enim superius probatum est hominem in praesenti vita beari non posse. Cum ergo beatitudo hominis sit veritatis contemplatio, haec expectanda est in alia vita. Si vero in futura vita ponamus humanae vitae finem esse contemplationem primae veritatis cognitae non per speciem propriam, sed per effectus, multis afficiemur difficultatibus. Primo enim non apparet quomodo in huiusmodi contemplatione humanum possit desiderium prorsus quiescere. Si enim anima rationalis a corpore seiuncta effectus non solum materialium, sed spiritualium quoque immaterialiumque substantiarum cognoverit, aut perfecte aut imperfecte hanc cognitionem habebit. Si imperfecte, inde quoque imperfectam de Deo cognitionem, contemplationemque assequetur. Cum vero omne imperfectum suam appetat perfectionem, sicut materia formam et turpe pulchrum, in eiusmodi cognitione sibi

2. Ad *secundam difficultatem* dicendum, quod dubium provenit ex eo quod quidam, ex disciplinae defectu, potius quam perspicuis dubia illustrare, dubiis perspicua tollere conantur. Et profecto, de hac quaestione satis perspicua et ampla habetur doctrina S. Thomae in praecipuis eius operibus, cuiusmodi sunt, *Summa Theologica* et *Summa contra Gentiles,* post ipsas Quaestiones disputatas conscriptae; et tamen argumenta venantur ad illustrandum iis in locis ubi thesis non iisdem proponitur terminis, aut incidens sermo habetur. Hoc revera est dubiis perspicua tollere.

---

non satisfaciens anima quietem reperire non posset; quod ex hominum patet studio, quorum intellectus in cognitione confusa minime quiescens omni opere ac labore ad perfectam cognitionem pervenire contendit. Sin autem perfectam obtinuerit illorum effectuum cognitionem, mox desiderabit eorum cognoscere causam; quia omnes homines natura scire desiderant, et scire est rei causam cognoscere. Quod autem naturale est, auferri non potest. Aut cum omnis motus naturalis in fine quam in principio sit velocior, tanto vehementius cognitionem causae desiderabit, quanto perfectius ipsius effectus cognoverit. Non liquet ergo quomodo naturale hominis desiderium nisi Deum videat, possit omnino quiescere. Quod etiam hoc probatur experimento. Cernimus enim nulla re finita animi capacitatem impleri posse: posito enim quocumque finito, intellectus noster aliquid ultra semper apprehendit. Unde praesupposita qualibet linea finita, numeroque finito, nunquam superaddendi facultas in animo terminatur; et haec est ratio infiniti apud mathematicos tam in numeris, quam in lineis augumenti. Cum igitur cuiuscumque infra Deum substantiae amplitudo sit finita, intellectus noster donec divinam substantiam attigerit, satiari non potest. Quippe quae sola, cum sit actus purus, ut diximus, nullo circumscribitur fine..... Ipsum vero Deum esse ultimum in quo anima conquiescit, luce clarius est. Omnis enim motus naturalis ad aliquem tendit ultimum terminum, ad quem cum pervenerit mobile quiescit. Cum ergo infra Deum nulla humani cordis substantia terminare desiderium possit, dicimus, quod solum quando Deum de facie ad faciem intuebitur, tum demum vere quiescet; quandoquidem cum nihil Deo sit maius, nihil prorsus ad satietatis cumulum accedere poterit. Neque inferiorum desiderio afficietur; tum quia penitus ea nihili pendet, eo quod finiti ad infinitum nulla sit proportio; tum quia nihil est in ullo effectu, quin excellentius in prima causa inveniatur, atque ita nihil ei desiderabile deerit; tum quia intellectus noster exactissime perficietur: ex quo enim ad supremum intelligibile evehetur, procul dubio caetera intelligibilia, ad quae naturaliter inclinatur, facillime apprehendet. Quamvis enim sensum excellens sensibile corrumpat, contra tamen excellens intelligibile perficit intellectum.»

3. In allata auctoritate, quaest. de Malo, neque negatur neque excluditur id quod compendiose affirmatur in Sententiis, et fusiori calamo docetur in una alteraque Summa. — In Summis enim, thesis est affirmativa relate ad cognitionem quae habetur ex iis quae facta sunt, unde ex cognitione abstractiva desiderium gignitur intuendi Deum primam caussam: quod consecutive supponit cognitionem huius intuitionis, *claram* quantum ad hoc quod est distinguere cognitionem intuitivam ab abstractiva, solummodo haud satis *distinctam* quantum ad ultima et specificativa praedicata quidditatis huius actus et illius eminentissimi obiecti, ut habetur in comprehensoribus, et ut in aenigmate per fidem cognoscitur. Hinc, cognitio pure naturalis quia naturali medio acquisita. — In quaest., autem de Malo, thesis est negativa solummodo relate ad cognitionem *distinctam:* formaliter enim loquitur illius gloriae, « quam sancti possident; » de qua Apostolus, I ad Cor., II, 9, dicit: *Quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Intuitio ergo divinae substantiae proponitur sub formula explicita et directa fidei, inquantum est conceptus visionis Dei se revelantis per suammet exstantiam in plenitudine et divitiis gloriae suae *ad intra.* Ut Deus videlicet Trinitas est, summa veritas, supremaque bonitas cognita non a creatis effectibus, sed per revelationem earum perfectionum quas habet uti est in se, et manifestat beatis comprehensoribus. Dicendum igitur est, quod hanc auctoritatem S. Thomae afferre ad illustrandas auctoritates quae habentur in utraque Summa, minime facit ad rem: fit enim proprie transitus de una ad aliam quaestionem. — Nam, in Summis ostenditur, quomodo ab intellectus perfectione, ab infiniti et veritatis desiderio, quod in intellectuali natura est innatum, et principium philosophiae, spiritus volens ascendit usque ad divinam substantiam existentem cognitam ex creatis effectibus. Ubi, uti patet, non fit proprie quaestio de modo cognoscendi rationem visionis intuitivae Dei, quamvis necessario implicata sit conclusio rationis cognitae *in communi;* quam cognitionem declarat in Sententiis loc. cit. per id quod *ratione investigari potest.* — In quaest., autem de Malo, proceditur a definitione rationis ipsius visionis *in speciali,* et ut schola dicit, *in ratione propria;* atque insuper, sub ratione rei suppositae de facto existentis: et ad hoc necessario supponitur ipsum divinae revelationis factum.

4. Quae essentialis differentia oritur ex diversitate obiecti et finis intenti a S. D. in unaquaque thesi, seu a diversitate conclusionis. Nam ubi S. Thomas loquitur de naturali desiderio, vult demonstrare intrinsece possibilem visionem intuitivam divinae essentiae: ut reddat evidenter credibile id quod uti factum historicum a fide proponitur. In quaest. autem de Malo, inquirit utrum puerorum anima, originali labe inquinata, in statu termini afflictionem, dolorem et tristitiam proprie dictam ex cognita *privatione* divinae visionis, idest ex poena *damni,* habeat. Ad quaestionem igitur sensu negativo, iuxta S. D., solvendam, et ad extremas inter se conciliandas sententias procedendum erat ab aliquo certo positivo et determinato: a cognitione videlicet illius boni, quod de facto anima habere debuisset in statu termini, ita ut ipsa vere et proprie dicatur ex eius privatione afflictionem experiri: agitur enim de *privationis facto,* non *de possibilitate* aliqua speculative arguenda. Ad hoc autem profecto necesse erat supponere ideam visionis divinae essentiae iuxta modum specialem distinctum et *in propria ratione differentiali,* uti habetur per fidem, iuxta ordinem supernaturalem tum *ontologicum* tum *logicum:* uti videlicet formaliter habet rationem praemii in coelesti patria. Qua cognitione negata animabus separatis puerorum, quaestio radicitus resoluta habetur et sensu negativo: natura enim privationis non potest distincte cognosci nisi mediante propria et distincta habitus oppositi cognitione: ut cognoscatur igitur utrum anima poenam patiatur, ob carentiam boni quod habeat rationem praemii, sciendum necessario est utrum distincte cognoscat naturam huius boni quod uti praemium de facto in altera hypothesi ipsi datum esset. Et hac ratione solummodo, et methodo, poterat proposita quaestio resolvi, aliter autem, nullo pacto.

5. Hypothesis vero retractationis ex parte S. D. nulla ratione admittenda est. Eo magis quod Summa est posterior Quaestionibus disputatis, hinc potius in ea quam in istis invenienda esset retractatio. Dicendum ergo melius est, quod in quaestione disputata de Malo, controversia plenius resolvitur et sensu formali, quod non fit in Sententiis. Ceterum, si diligenter inspiciatur, locutio illa quae legitur in Sententiis: « Probabile non videtur ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae *saltem ratione investigari possint* »; sensum habet parallelum cum his quae dicit in quaest. de Malo: « Animae puerorum *naturali* quidem *cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam...* Pertinet autem ad *naturalem cognitionem,* quod anima sciat se *propter beatitudinem creatam,* et quod beatitudo

consistit in adeptione perfecti boni: » Hanc autem cognitionem S. D. ibid. in resp. ad 1, dicit esse, « *in generali secundum communem rationem, non autem in speciali.* Quae doctrina, uti patet, non est opposita alteri de cognitione analogica divinae intuitionis, quam supponit formatam ex visione substantiarum separatarum, in III. contr. Gent., et videtur supponere etiam in Sententiis: nam talis cognitio prae altera quae per revelationem habetur, non excedit indolem cognitionis *in communi,* cum semper sit idea intuitionis ex Deo cognito prima causa existente relate ad creaturas, quod est cognoscere Deum *bonum commune per ea quae facta sunt:* non autem ex Deo cognito ut est summa bonitas in se, communicata divinis Personis, quae proprie esset cognitio sub ratione *speciali.*

Supposito ergo, quod illa cognitio semper esset imperfecta neque plene distincta, adhuc thesis vera remanet, quod in illis animabus non esset proprie dicta tristitia et afflictio, cum non habeant cognitionem *in speciali,* quae solummodo supernaturalis potest esse; quod tamen non excludit cognitionem *in communi* aequipollentem alteri quae *ratione investigari potest.* Eo vel magis, quod cum anima separata cognitionem habeat similem cognitioni substantiarum separatarum per species universales inditas, et per intuitionem intellectus agentis, in ipsa universali apprehensione perfecti boni absque limitatione, potest cognoscere quod terminus perfectus et obiectum adaequatum rationis investigantis, sit Deus, intelligibile primum perfectumque bonum, et quod perfectio absoluta et simpliciter perfecta entis intelligentis, in sua obiectiva ratione spectata, in intuitione ipsius primi intelligibilis consistit. Quumque tamen possit simul cognoscere, ipsum intelligibile primum esse obiectum naturae vires simpliciter superexcendens, tales animae essent sua sorte contentae, cum videant, quod nec eis tale bonum ex principiis naturae debebatur, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur. Et gauderent de hoc, quod participant multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus.

6. Maneat igitur Thomistica doctrina, ut verae sapientiae synthesis: quod licet visio intuitiva Dei sit intelligentis animae finis, supra quam petat et supra quam ferat naturalis exigentiae conditio; cum tamen sit actus ultimus *obiective* terminans omnem animae potentialitatem, perfectique veri et boni inditam rationem atque appetitum; ex hoc *implicite* desideratur. Et, *desiderio capacitatis:* quatenus, potentialitas illa et appetitus ille, sub Deo, faciunt animum ita coaptatum, ut ei proposita

Dei visione sive per fidem, ut manifestatio Dei elevantis et sanctificantis est, sive per rationem, ut suprema perfectio intellectus ab effectibus Dei creantis cognita; natura capax est, *explicite et distincte, pro suo modo*, illam desiderandi, et tandem, modo naturae, in Sanctorum civitate ea beate fruendi, ut est merces et corona justitiae: quamvis diversimode pro diversa cognitionis ratione, et pro diversitate principiorum et habituum inhaerentium.

Ex quibus omnibus hactenus disputatis eruitur, quod gloriosus Deus liberrimo voluntatis suae decreto, statuens divinam bonitatem ad extra communicare, sapientiae creantis consilium haud in naturali tantum rerum perfectione sistere voluit; sed in ipsa creationis descriptione, ad externam gloriam suam et totalem universi perfectionem pulcritudinemque, supernaturalia dona conferre disposuisse manifestum fit, eo ipso quod in eadem rerum universitate constabilienda, creaturam condidit rationalem, quae, congenita intellectus et voluntatis facultate, divina apprehendens, divinamque essentiam videre desiderans, excellentissimae atque indebitae divinorum participationis capax est. Hinc Deus, prouti est supernaturalium finis, est finis et perfectio simpliciter et totalis omnium; et « *Gloria est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae.* » (S. T. I p. q. 62, a. 3, ad 3; et 1-2, q. 62, a. 2).

Et haec dicta sufficiant. Miramur autem quomodo praeclara ingenia, in re clarissima hallucinentur.! (1)

(1) Criticae animadversiones quibus nos satisfecimus, quasi ad verbum exscripsimus ex Ephem., Placentina, *Divus Thomas*, qui variis fasciculis, ann. 1897-98, nostram disquisitionem fideliter compendio exposuit, et recensuit: nec non ex Ephem., *La Civiltà Cattolica*, in fasciculo 1 Maii 1897.

INDICES

INDEX PRIMUS

Capitula in hoc volumine contenta.

De fine rerum.

De fine intellectualis substantiae.

De visione Dei.

De Providentia Dei.

De miraculis et mirabilibus.

De lege divina

De gratia divina

(1) In principe Veneta edit. huius commentarii, an. 1524, et in Romana an. 1570, textus S. Doctoris CLXIII enumerat Capita, quae exposuit Ferrariensis, et ita in omnibus edd. et codd. — In editione vero textus ad fidem Vaticani codicis impressa, cura Cl. Uccelli, an. 1878, habentur Capita CLXIV, ob accessionem Capitis cuius titulus: *Quod divinum regimen ad homines, est sicut regimen paternum:* — Extat enim in Vaticano codice, fasc. ult. fol. 5, laterc. 4: atque ita, post Caput CXXIX a laudato Uccelli collocatum, cum gradum faciat ad consilia evangelica explicanda. — Quum vero, hoc caput non innotuerit Ferrariensi, ideoque nec illud exposuerit, nostra non refert, editio enim haec respicit commentarium seiunctum a textu. Hoc tamen adnotare voluimus, ne capitum enumeratio, in recentionibus editionibus, ob illam accessionem immutata, difficultatem ingerat iis qui pro textu S. D. utuntur editione Uccelliana, vel aliis ad ipsius fidem impressis.

INDEX SECUNDUS

Doctrinae capita et praecipuae quaestiones quas, pro re nata, ex Aquinatis doctrina, exagitat et exponit Ferrariensis in hoc Tertii Libri Commentario, et quae primum in hac editione, textui inditis titulis, distinctae sunt.

INDEX TERTIUS

Loci memorabiles auctoritatum S. Thomae quas ex praecipuis eius operibus Ferrariensis deprompsit, et in Tertii Libri Commentario indicavit vel exposuit.

THEOLOGICAE SUMMAE

Ex Prima Parte

Ex Prima Secundae

Ex Secunda Secundae

Ex Tertia Parte

Quaestiones Disputatae

De Potentia

De Malo

De Spiritualibus creaturis

De Anima

De Virtutibus

De Veritate

In Quatuor Sentent. Libros.

Ex Primo Libro.

Ex Secundo Libro.

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
43	2	—	274, 822
44	3	a. 3, qª. 3	376
45	3	a. 1	315, 351
45	3	a. 3, ad 1	340
46	—	a. 1, ad 1	173
48	1	a. 3, ad 2	673
48	2	a. 2, ad 2	101, 108
49	1	a. 1	124
49	1	a. 1, ad 2	165
49	—	a. 1, ad 3	169
49	1	a. 1, qª. 2	144
49	1	a.1, qª.2, ad 5	156
49	1	a.1, qª.3, ad 3	499
49	1	a. 1, q. 3, ad ult.	248, 250
49	1	a.2, qª.3, ad 4	331
49	1	a. 2, q. 3, ad ult.	323, 325
49	1	a.3, qª.2, ad 3	81, 83
49	1	a. 3, qª. 3	262
49	1	a. 4	341
49	1	a. 4, qª. 2	310, 317
49	2	a. 1	134, 198, 267
49	2	a. 3, ad 5	303
49	2	a. 3, ad 6	291
49	2	a. 4, ad 2	155
49	2	a. 5, ad 4	155
49	2	a. 6	282
49	2	a. 7	137, 242, 289
49	3	—	303
49	3	a. 4	140, 146
49	3	a. 4, qª. 3	10, 160
49	3	a. 5	147, 339
49	4	—	133, 150, 288
49	5	—	254
49	5	a. 3, ad 3	789
49	6	—	294
49	6	a. 11	325
49	11	—	286
50	2	a. 1, qª. 5	673

INDEX QUARTUS

Rerum et sententiarum quae in Tertii Libri Commentario continentur, analytica tabula, alphabetico ordine nunc primum copiosissime digesta.

(*Numeri paginas indicant*)

B

C

E

F

H

I

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

VOLUMINIS TERTII

FINIS.

Errata			Corrige
Pag. 9	lin.	37: ad aliud infinitum	ad aliud in infinitum
» 141	»	21: propter declarationes	propter delectationes
» 153	»	25: inferior vero	inferiore vero
» 260	»	31: substantia ita videtur	substantia videtur
» 469	»	22: et accidens	et Occidens
» 531	»	11: ex naturalis	ex naturali
» ibid.	»	5 *(in nota)*: quibus res producit	qua res producit
» 534	»	9: habere illud	habere illum
» 540	»	35: immediate intellectum	immediate in intellectum
» 639	»	ult: iungatur	ungatur
» 699	»	18: inconvenit	non inconvenit
» 863	»	31: ad finem	ad fidem

Addenda

Ad pag. 277 *lin.* 34, *post verba:* illius immediate capax, *supple:* licet non sit immediate capax.

NOTA: In praecedenti *secundo volumine* corrigi excidit, *pag.* 433 *lin.* 3, *in qua legitur:* Ubi enim textus graecus habet: — *sed legendum est:* Ubi enim textus noster habet, *quod vere est,* textus graecus habet:

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi, O. P, S. P. A. Magister

Ioseph Ceppetelli, Archiep. Myr. Vicesgerens